Studien.

Herausgegeben

von

Carl Daub und Friedrich Creuzer

Professoren in Heidelberg.

Erster Band.

Frankfurt und Heidelberg

bei J. C. B. Mohr. 1805.

41

Seiner Kurfürstlichen Durchlaucht

Herrn

Carl Friedrich

Markgrafen zu Baden und Hochberg

des H. Römischen Reichs

Kurfürsten ꝛc. ꝛc.

unserm Gnädigsten Herrn

unterthänigst gewidmet.

Durchlauchtigſter Kurfürſt,
Gnädigſter Kurfürſt und Herr!

Ew. Kurfürſtliche Durchlaucht haben einer Anſtalt für die Wiſſenſchaften, die im Jahrhundert des Wiederaufblühens derſelben der Stolz deutſcher Nation war, und lange, als eins ihrer preiswürdigſten Inſtitute beſtand, aus höchſter Weisheit und Huld neues Daſeyn und Leben gegeben, und hierdurch, wie durch ſo vieles Andere, der Nachwelt keinen Zweifel über die Geſinnungen gelaſſen, womit Höchſtdieſelben das wahrhaft Große und Gute der Vorwelt,

selbst in seinen lezten Ueberresten zu würdigen, dem Untergange zu entreißen, wiederherzustellen und zu erhalten wissen.

Jeder von Höchstdero treuen Unterthanen muß den ernsten Wunsch hegen, aus allen Kräften zur Beförderung der erhabenen Absichten mitzuwirken, die von dem Gütigsten und Verehrungswürdigsten Fürsten auf die Wohlfahrt Aller, und auf das Höchste, wornach der Mensch streben soll, auf Weisheit

des Geistes und Lebens, gestellt sind. Von diesem Wunsche sind die Herausgeber gegenwärtigen Werks beseelt, und er allein ists, der ihnen den Muth giebt, dasselbe Euer Kurfürstlichen Durchlaucht ehrfurchtsvoll zu überreichen. Sie und ihre sämmtlichen Mitarbeiter fühlen sich von der Idee der Weisheit durchdrungen, die im Alten und Neuen nur das Gute und Wahre sucht, anerkennt, und in Ausübung bringt; sie glauben, dieser Idee nie abtrünnig werden, — und,

so sehr sie, besonders in ihrem wissenschaftlichen Thun, stets hinter ihr zurückbleiben mögen, nie ein literarisches Unternehmen wagen, oder begünstigen zu dürfen, welchem dieselbe nicht vorstände, und zu dessen Unvollkommenheiten auch die gezählt werden müßte, daß es, seinem Zwecke und seiner ganzen Tendenz nach, vom Geiste der wahren Wissenschaft und Weisheit verlassen sey, und einem blos weltlichen und zeitlichen Bedürfnisse diene und fröhne.

Die Herausgeber und diejenigen ihrer Mitarbeiter, die nebst ihnen an der hiesigen Universität angestellt zu seyn die Ehre haben, glauben insbesondere, dem Durchlauchtigsten Wiederhersteller derselben den treuesten und ehrerbietigsten Beweis ihrer Liebe zu den Wissenschaften, zum Vaterlande und zur vaterländischen Universität hauptsächlich dadurch ablegen zu können, daß sie sowohl in ihren mündlichen Lehrvorträgen, als in ihren Schriften sich von keinem an-

dern Gedanken, außer dem des heiligen Zwecks aller Lehre und Wissenschaft leiten lassen. Womit in tiefster Ehrfurcht verharren

Ew. Kurfürstlichen Durchlaucht

unterthänigste

Carl Daub.

Friedrich Creuzer.

Vorrede.

Vorliegende Schrift ist der Anfang einer Reihe von Arbeiten, welche sich über mehrere Zweige der Wissenschaften und Künste verbreiten sollen. Eine Gesellschaft von Männern, die, obschon verschiedene Felder des Wissens anbauend, in einer gegenseitigen literarischen Berührung stehen, und zum Theil an Einer öffentlichen Lehranstalt arbeiten, vereinigten sich vor einiger Zeit in dem Wunsche, manchen ihrer Ideen, die der Aufbewahrung und Verbreitung werth schienen, durch einen bleibenden Vereinigungspunkt diese Ausbreitung und Dauer zu verleihen, und besonders auch manches Alte, das erneuert zu werden würdig wäre, einer

unverdienten Vergessenheit zu entreißen. Die hier erscheinende Sammlung bildet diesen Mittelpunkt. Sie ist bestimmt, nur dasjenige aufzunehmen, was jedes Glied der Gesellschaft für ein allgemeines, höheres Resultat seiner Bemühungen auf einem einzelnen Gebiete der Wissenschaften hält. Die Art der Darstellung bleibt Jedem überlassen.

Wenn die hier mitgetheilten Abhandlungen nicht frei erscheinen von technischen Formen, die der einzelnen Disciplin angehören, so wird man nicht vergessen, wie selten die wissenschaftliche Idee, der Gründlichkeit unbeschadet, entkleidet werden kann von der einmal nothwendig gewordenen Hülle.

Die Herausgeber wenigstens glauben darin kein Hinderniß zu finden, daß dennoch ein und derselbe Leser, wenn ihn nicht eigne Beschränktheit hindert, den sämmtlichen Vorträgen zu folgen im Stande wäre.

Dieser vielseitigen Berührbarkeit wegen wünschten sie vorzüglich auf jüngere Leser rechnen zu können, die, nicht unbekannt mit dem Ernste des Denkens, das ernstlich Dargebotene ohne Vorurtheil aufnehmen und den Sinn für eine Poesie, die das Ewige in der Idee zu symbolisiren vermag, nicht

für unvereinbar halten mit den würdigsten Bestrebungen in der Wissenschaft.

Jugendlich wünschten die Mitarbeiter auch selbst zu erscheinen, d. h. sie wünschen nicht zu denen gezählt zu werden, die das, was Aufgabe des ganzen Lebens ist, auf einem Punkt des Lebens abschließend, mit ihrem eigenen Bildungswerke fertig zu seyn wähnen. Vielmehr soll diese freie Vereinigung ein neues Mittel zu gegenseitiger Ausbildung werden. Daher macht keine der hier niedergelegten Arbeiten auf Vollendung Anspruch. Es sind zum Theil Ausstellungen, die erst künftig, fortgebildet, und einem Ganzen einverleibt, ihre lezte Bestimmung erhalten werden. Diesen Standpunkt für sie selbst und für den Leser soll der Titel Studien bezeichnen.

Die Flüchtigkeit der Absicht, und, so viel an ihnen liegt, auch des Schicksals gewöhnlicher Journale suchten sie auch durch die äußere Form zu entfernen. An keine bestimmte Zeitperioden gebunden, soll jedesmal ein Band von etwa einem Alphabet erscheinen, der für sich ein geschlossenes Ganze darstellt. Daher kein Aufsaz abgebrochen werden wird.

Die Herausgeber haben Hoffnung, die Abtheilung, welche zur Aufnahme von Poesien bestimmt ist, als bleibend ansehen zu dürfen. Außer den Mitarbeitern, die bereits Beiträge geliefert, haben mehrere würdige Gelehrte ihre thätige Unterstützung zugesagt.

Heidelberg im April 1805.

Die Herausgeber.

Inhalt.

Seite

1) Das Studium des Alterthums, als Vorbereitung zur Philoso: phie . . . . . 1 — 22

Von Creuzer.

2) Plotinos von der Natur, von der Betrachtung und von dem Einen, mit einer Einleitung und mit Anmer: kungen . . . . . 25 — 103

Von Ebendemselben.

3) Orthodoxie und Heterodoxie, ein Beitrag zur Lehre von den symboli: schen Büchern . . . . . 104 — 173

Von Daub.

4) Religion, eine Sache der Erzie: hung . . . . . 174 — 227

Von Schwarz,
Professor in Heidelberg.

5) Ueber Theophrastus Paracelsus 228 — 291

Von Loos,
Doctor der Medicin ebendaselbst.

Seite

6) Ueber die Gewissensfreiheit im Staate . . . . . 292 — 359
Von Heise,
Professor ebendaselbst.

Poesien.

1) Udohla, in zwei Acten . . . . . 363 — 401
Von Tian.

2) Magie und Schicksal, in drei Acten. 403 — 461
Von Demselben.

Das Studium der Alten,

als

Vorbereitung zur Philosophie.

Unser Zeitalter, das in Staat und Kirche so manche Form zerbrach, stellte auch einmal die Behauptung auf: Die alte Literatur sey eine unbewohnbare und kaum noch ehrwürdige Ruine. Dieser Satz, in Beziehung auf die ganze gelehrte Bildung ausgesprochen, schien sehr gefährlich, und viele Stimmen erhoben sich nicht ohne Erfolg dagegen. Dies verhinderte indessen nicht, daß eine entschiedene Abneigung oder doch eine fühlbare Kälte die allgemeine Stimmung derer ward, denen die öffentliche Wohlfahrt vorzüglich angelegen schien. Der Grund hiervon ist nicht schwer zu entdecken. Je bedeutender die Fortschritte waren, die in neueren Zeiten manche Disciplinen der empirischen Naturforschung gemacht hatten, und je näher die Brauch-

barkeit dieser Entdeckungen lag; desto tiefer mußte die Wissenschaft des Alterthums, die keine solche Anweisungen auf zeitliche Vortheile zu geben hatte, in den Hintergrund zurücktreten. Dieser Gleichgültigkeit der berechnenden Praxis widersezten sich nun um so lebhafter die Vertheidiger der Alten, und bei aller Besorgniß, welche jene Stimmung erregen mußte, durften sie dennoch nicht um Vertheidigungsgründe verlegen seyn. Konnten sie doch noch aus jeder von den eigentlichen Facultätswissenschaften Waffen zu ihrem Schutze hernehmen.

Sie haben diesen Vortheil nicht unbenutzt gelassen, und aus der Natur der biblischen Theologie, der positiven Rechtslehre und der Arzneikunde die triftigsten Gründe für die Nothwendigkeit des philologischen Studiums beigebracht. Ja man kann behaupten, daß die oben bemerkten Angriffe gegen die Wissenschaft des Alterthums nur dazu gedient haben, durch die gründlichsten Vertheidigungen ihren relativen Werth erst recht ins Licht zu setzen.

Es ist hier nicht die Absicht, uns an jene Vertheidiger anzuschließen, so lebhaft wir übrigens ihr Verdienst erkennen. Vielmehr wünschen wir, daß es uns gelingen möge, etwas Ueberzeugendes zu sagen über einen Werth der Alterthumskunde, der nicht bedingt durch einzelne Zwecke, die sich Dieser oder Jener für das Leben vorsetzen mag, vielmehr dem Leben selbst erst

eine würdige Bedeutung gibt. Daher wir diesen Werth derselben einen absoluten nennen.

Betrachten wir vorerst die Schriften der Alten ihrem Inhalte nach. Sind sie es nicht, die den mit ihnen vertraut gewordenen Jüngling zuerst vergessen lehren eine oft dürftige oder unwürdige Gegenwart und ihn herausführen aus einer beschränkenden Umgebung? Dort eröffnet sich zuerst seinem inneren Blicke ein weiterer Gesichtskreis, und sein geistiges Auge lernet wahre Größe messen. Größere Verhältnisse stellen sich ihm dar in der größeren alten Welt. Das Privatleben der ersten Bürger ist dort einfacher und würdiger, und die öffentlichen Begebenheiten und Anstalten zeigen höhere Gesinnungen herrschend. Und wenn auch, was in der Vorzeit öffentlich unternommen ward, der Wirkung und dem äußeren Umfang nach, oft nicht größer war, so weiset es doch im Ganzen auf größere Charaktere zurück. Insbesondere ist es in den wichtigsten Instituten der griechischen Staaten nicht zu verkennen, daß das allgemeine Streben damals mehr auf das Bleibende hingerichtet war.

Die Tendenz der Gesezgebungen, der öffentliche Geist der Erziehung und der in allen Einrichtungen herrschende Gedanke der Thätigkeit für das Vaterland, dies alles beweiset, wie sehr man gewohnt war, über dem Gemeinsamen das Individuum zu vergessen und die Idee einer würdigen, göttlichen Menschheit zu ver-

folgen. Diese ideale Richtung aller Bestrebungen war der Inhalt der Lehre der größesten Philosophen. Das ethische System des Pythagoras hatte keinen andern Zweck als diesen höheren Sinn eines würdigen Lebens, und Platon, indem er einerseits die Gesezgebung eines Solon als die Frucht einer hohen Bildung betrachtet, beurtheilt andrerseits alle Staatsformen nach ihrer Beziehung auf die ewige Bestimmung des Menschen.

Es kann wohl nicht fehlen, daß derjenige, der in den entscheidenden Jahren, wo sich vorzüglich das innere Urtheil bildet, in den Schriften der Alten die hingeschwundene Größe des Alterthums anschauet, sich durch sie ergriffen fühle und an ihnen lerne, sein Gemüth erheben zu würdigen Entschließungen. Wenigstens ist dieses doch keine allzuseltene Erfahrung, daß ein fähiger Lehrling, sobald er zum Verstehen der Alten glücklich durchgedrungen, sich ihnen nun hingibt mit voller Seele, und, berührt von dem großen Inhalt ihrer Historien, begeistert durch die Dichtungen ihrer Poeten, den Boden der Wirklichkeit verlassend, sich hinüberträumet zu den ehrwürdigen Schatten und in seiner Phantasie ihnen zugesellet wird. Bedauern müssen wir zum mindesten einen Jeden, dessen Leben nicht einmal dieses goldene Zeitalter hatte, ehe ihm die bürgerliche Sorge erschien und ihn vielleicht ganz und auf immer in Anspruch nahm.

Ist demnach das Leben der Alten, wie es in den

Schriften derselben erscheinet, geeignet eine solche Gemüthsstimmung zu erzeugen; so dürfen wir wohl behaupten, das Studium der lezteren sey fähig, dem Geiste eine bedingt-ideale Richtung zu geben.

Folgendes jedoch wird uns unserm Ziele näher bringen. Was ist es doch, das uns bestimmt, eine, wenn gleich geringe Zahl der schriftlichen Denkmahle des Alterthums classisch zu nennen, und sie als Musterwerke für alle folgende Jahrhunderte hinzustellen? Es ist die Gesezmäßigkeit ihrer Form. Und welches ist das Gesez, welchem sie entsprechend geachtet werden? Ist es nicht die ewige Idee der Schönheit selber? Einzig geführt von der sicher leitenden Natur, brachten jene Meister des alten Griechenlandes ihre Werke hervor. Fern von aller Reflexion und berechnenden Künstlerklugheit erscheinen ihre Dichtungen nothwendig, und selbst die Produkte der höchsten Besonnenheit, deren sich die classische Poesie der Griechen freuet, sind freie Ergießungen ihrer begeisterten Urheber. Diese gänzliche Vernichtung aller Individualität ist das entschiedenste Merkmahl jener heiligen Trunkenheit, welche den wahren Dichter macht. Auch die Darstellung jener Poeten trägt den Charakter einer höhern Regel. Denn ohne menschliches Zuthun, ist es der sie erfüllende Gott, der aus ihnen redet. Im Anschauen der ewigen Schönheit verloren, verschwindet das darstellende Subjekt; denn nicht der Sänger will erscheinen, sondern die

Idee, die in ihm gebohren ward. Daher der minder unschuldige Leser, gewohnt in unruhigerer Fluth moderner Dichtung jede Regung des mit sich selbst beschäftigten Dichters zu entdecken, nicht zu fassen vermag jene Ruhe des alten Gesanges, und jene Selbstverläugnung eines geheiligten Gemüthes, die er wohl gar für harte, spröde Kälte nimmt. Allein die Alten selbst erkannten es als ein vorzügliches Merkmahl des Homerischen Epos, daß man darin den Sänger nicht gewahr werde. Wie ein Gott stehet er verborgen über seiner Schöpfung. Seine Seele nimmt gleich einem Spiegel bewußtlos die äußere Welt auf und gibt sie im getreuen Bilde wieder. Die Griechische Komödie, erwachsen aus Liedern, welche die Ahndung wunderbarer, allbelebender Naturkraft eingegeben hatte, zeigt in ihrer älteren Form das überwältigte Gefühl des religiös ergriffenen Menschen. Die Attische Tragödie erhebt durch grosartige Einführung des Schicksals und durch Darstellung von Gesinnungen, welche größer als das Schicksal sind, den inneren Menschen zur Anschauung seiner ewigen Natur. Und haben nicht die Griechen durch die Idee einer höheren Weltordnung der Betrachtung menschlicher Begebenheiten einen religiösen Sinn und der Historie Einheit gegeben?

Diese unräsonnirte Objektivität und diese göttliche Sinnesart, sobald sie mit Klarheit angeschauet und

aufgenommen wird in ein reines Gemüth, ist gerade dasjenige, was fähig macht, vom Endlichen und Zufälligen zum Unendlichen und Nothwendigen hinaufzusteigen und den Muth gibt, das Zeitliche in dem Ewigen zu zernichten.

Nicht anders aber kann das Studium der Alten, den Sinn für die ewige Schönheit aufschließend, ein Bildungsorgan zur absoluten Idealität werden, als wenn es in seinem wahren Mittelpunkt aufgefaßt und frei erhalten wird von einseitigen Richtungen. Es hat wohl in jedem Zeitalter Männer gegeben, die jenen höchsten Punkt fest ins Auge fassend, in der alten Literatur den edelsten Trost ihres Lebens fanden und durch sie aus allen Beschränkungen der Wirklichkeit gerettet wurden in die unbeschränkte Welt der Ideen. Betrachten wir aber, wie man, seitdem jenes kostbare Besitzthum dem neuern Europa wiedergegeben war, zu verschiedenen Zeiten im Allgemeinen jene Wissenschaft behandelte; so lassen sich leicht mehrere, sehr divergirende Tendenzen bemerken, die sich mehr oder weniger von jenem Mittelpunkte entfernten. Da diese Erörterung mit unserm Hauptzwecke zusammenhängt, so ist es nöthig, hierbei in etwas zu verweilen. Denn erst eine durch die Idee der Wissenschaften selbst bedingte Vereinigung dieser verschiedenen Methoden bringt hervor die wahre Methode und den großen Stil dieser Literatur, ohne den sie nicht gehalten werden kann für

die wahre Führerin zur höchsten Wissenschaft oder zur Philosophie.

Es war wohl nicht zu erwarten, daß das Zeitalter, welches zuerst wieder die Schriften der Alten hervorsuchte und, sich freuend des wiedergefundenen Schatzes, an ihrer Kunstform mit bewundernder Liebe hing, auch sogleich zu unterscheiden vermochte das Zufällige der hier ausgeprägten Formen von dem Wesentlichen derselben. Zuerst erwachte der unbestimmte Trieb der Nachahmung. Das begeisterte Anschauen der in jenen Schriften wiedererscheinenden Schönheit ward fruchtbar und erweckte die Sehnsucht, das Schöne zu erzeugen. Noch trat kein sonderndes Urtheil zwischen die Bewunderung und die Production. Daher man hier noch nicht suchen darf eine Scheidung der localen und temporellen Bestandtheile des Antiken von den universellen und rein-menschlichen. Es ward lebendig die Idee von der Würde des Lebens unter den gebildeten Alten; man ward berührt von der Größe ihres Denkens und Redens. Jene Vollendung des Lebens, der Gedanken, der Dichtung, der Rede sollte zurückgeführt werden. Eine correcte Schreibart in der Sprache Roms ward das sicherste Zeichen gelehrter Bildung. Man sah Institute entstehen, in welchen die anständige, freie Muse der alten Philosophen wieder hinführen sollte zu einem idealen Daseyn. Es ist dies die Zeit des funfzehnten Jahrhunderts, wo unter manchen po-

litischen Begünstigungen in Italien die Platonischen und andere Akademieen gestiftet wurden (1), und in den Schulen der Humanisten sich der Streit über die Reinheit der Lateinischen Schreibart entzündete.

Je mehrere Werke der Alten ans Licht gezogen und verbreitet wurden, desto lebhafter mußte erwachen das Gefühl der Größe des geretteten Reichthums und des unermeßlichen Umfangs der in ihnen mitgetheilten Kenntnisse. Daneben untersuchte man nun genauer den Inhalt dieser Schriften und es stellten sich dar die Schwierigkeiten sie gründlich zu verstehen. Man überzeugte sich immer mehr, daß zur genügenden Erklärung eines einzigen Werks der ganze Schaz des Alterthums durchsucht werden müsse. Man erkannte die Nothwendigkeit einer ausgebreiteten Gelehrsamkeit. Der Blick richtete sich jezt hauptsächlich auf den Umfang des Wissens. Diese Entstehung des Princips der Polyhistorie war eine nothwendige, durch die innere Entwickelung der alten Literatur bedingte Bildungsstufe, sogar ihre Verirrung war es. Denn nun ward bald, was frei gewählte Richtung des Geistes gewesen, sklavische Sitte, und was Mittel seyn sollte, höchster Zweck. Die ungeheure Masse des Wissens drückte den Geist nieder. Der Stoff überwältigte die Form und die Sorge des materialen Anhäufens hinderte die Idee einer organischen Gestaltung. Es ward Triumph des Alterthumsforschers, in einer unendlichen Fülle zusam-

mengetragenen Vorraths zu schwelgen. In diesem Reichthum und in einer oft werthlosen Seltenheit gewonnener Notizen beschauete sich selbstgefällig der mühseelig dienende Geist.

Eine sondernde Kritik mußte ins Mittel treten, wenn die Früchte jenes Sammlerfleißes benuzt werden sollten. Es bedurfte einer sorgfältigen Sichtung des aufgehäuften Stoffes. Das kritische Prinzip ward herrschend. Der formale Werth der Werke des Alterthums ward schärfer geprüft, und daneben das Aechte von dem Unächten genauer unterschieden im Einzelnen wie im Ganzen. Eine tiefere Sprachforschung und ein festerer Blick auf den Context begründete die Verbesserung und Auslegung der alten Schriftsteller. Auch entschied jezt mehr die Ordnung und Form des Wissens, als dessen Masse, den Werth des Philologen. Logische Schärfe des Denkens, Feinheit der Wahl, Sicherheit des Geschmacks, alles dies zeigte die Herrschaft des kritischen Urtheils. Auch diese Methode gerieth auf Abwege. Es kann nicht fehlen, daß, wo das kritische Prinzip bestimmend ist, auch die classischen Werke der Alten einseitig kritisch betrachtet werden müssen, um sie zu zergliedern und seinen Scharfsinn an ihnen auszulassen. Der heilige Boden des Alterthums wird auf diese Weise ein Schau- und Kampfplaz für eine streitsüchtige und scharfurtheilende Dialektik, wodurch die Unschuld rein-menschlicher Be-

wunderung verloren und der Ernst wahrer Andacht, ohne den man sich ihm nie nahen sollte, unvermeidlich gestöhrt wird.

Wir bemerkten oben, daß jeder dieser Methoden ihr großes Verdienst bleiben müsse, insoferne sie eine Seite hat, die von der Idee wahrer Wissenschaft erleuchtet ist. Man erwäge nur Folgendes: Die zweite Methode hat zuerst in der Welt des Alterthums den Gesichtskreis erweitert, von seiner Fülle einen Begriff und die Mittel zu seiner Erklärung an die Hand gegeben. Durch die Kritik der dritten sind die Schriften der Alten lesbarer gemacht, ist das Unächte von dem Aechten schärfer geschieden und die Auslegung gesezmäßiger begründet. Vor Allem andern aber sollte nie erlöschen jene unschuldige und warme Liebe, womit die edelsten jener früheren Humanisten das Alterthum umfaßten und es sich menschlich aneigneten. Alle jene Stimmungen und Bestrebungen konnten aber erst dadurch einen Mittelpunkt gewinnen, daß es in unsern Tagen gelang, das Antike als ein Ganzes in der Idee zu denken, sein inneres Wesen im Gegensaz gegen das Romantische zu erforschen und daraus die Gesetze seiner Bildung abzuleiten; wodurch es allein möglich ward, das Zufällige der antiken Formen von dem Wesentlichen zu unterscheiden.

So lange man freilich noch unter uns die Alten aus sehr einseitiger und sehr eingeschränkter Bekannt-

schaft beurtheilte, konnte sich ihr Studium nicht zu der bemerkten Würde erheben. Es ist noch nicht allzulange her, daß man in Deutschland das Alterthum allein, oder doch hauptsächlich von der Römischen Seite anschauete; und noch ist ein großer Theil der Studierenden und der größeste Theil der Weltleute blos mit den Schriften der Römer bekannt; und auch in diesem Kreise kennt man gewöhnlich nicht gerade diejenigen Werke, die vorzüglich gekannt seyn sollten. Wer lieset zum Beispiel nicht den weltklugen Horatius, während von Wenigen gekannt ist das Gedicht des Lucretius, in welchem der begeisternde Nachklang alter Naturbetrachtung gehöret wird? Und die besten Früchte Griechischer Poesie werden noch Wenigern zu Theil. Denn wenn gleich Horatius wahrhaft genug war zu bekennen, er vermöge nicht zu erreichen den Flug des Pindaros; so ist doch dieser Dichter noch immer in sehr wenigen Händen. Mit Einem Worte: so lange wir nur auf Römischem Boden verweilen, so lange kennen wir auch fast blos die dort erwachsenen Nachschößlinge der aus Reflexion hervorgegangenen Dichtung Alexandrinischer Poeten. Denn nur auf dem alten Griechischen Boden blüheten auf jene gesunderen Gewächse aus der lebendigen Fülle der Natur selbst. Unberührt also von dem Geiste, der in den altclassischen Werken der Griechen weht, kann man auch nichts empfinden von jener Macht des Genius, welcher an das Göttliche im Men-

schen erinnert und, verweilend in dem Gebiete der Reflexion, nicht ahnden die Seeligkeit jenes Selbstvergessens. Es bedarf demnach kaum der Erinnerung, daß hier, wo das Studium der Alten als Vorbereitung zur idealen Bildung betrachtet wird, nicht geachtet werden kann auf eine solche Einseitigkeit und Beschränktheit ihrer Anschauung.

Jedoch gewähret es dem Deutschen ein erfreuliches Bewußtseyn, wenn er sich erinnert, daß durch die tiefsinnigen Forschungen der Alterthumskenner seiner Nation die bleibenden Gesetze der redenden und bildenden Kunst aus den Werken beider Art selbst, und die ersteren besonders aus den ältesten Griechischen Poemen, zuerst herausgebildet wurden, und dadurch jene Idealität der Betrachtung des Antiken überhaupt möglich gemacht ward. Es wäre daher für uns ein zwiefach gerechter Vorwurf, wenn wir in einseitigen Richtungen beharren wollten.

Jedoch ein neues Hinderniß scheint in unserer Zeit dem tieferen Studium der Alten sich entgegenzustellen. Je mehr nämlich durch die Bemühungen der Kritiker die Schriften der Alten verbreitet und berichtiget, je mehr der Weg zu ihrem Verstehen geebnet worden; desto seltner scheinet der Fleis zu werden, dessen man sonst jene Denkmahle werth achtete. Diese Scheu vor Anstrengung und die Leichtigkeit, auf mittelbare Weise von dem Inhalt der altclassischen Schriften eins und

das andere zu erfahren, hat den Eifer des Erlernens und des tüchtigen Vorbereitens geschwächt und eine unzeitige Neigung zum Räsonniren erzeugt. Hiervon ist eine unseelige Verwirrung der Gränzen des philologischen Unterrichts und ein vornehmer Ton desselben die nothwendige Folge. Statt die Sprachgesetze tüchtig und treulich zu lehren und zu lernen, fordert und gibt man oft ein seichtes Räsonnement über ihre allgemeinen Gründe, und in der alten Mythologie und Geschichte urtheilt man früher über Mythen und Facta, als man sie aus ihren Quellen und in ihrem Zusammenhange kennt. Man will, neben den Vorhöfen der Grammatik, der Hermeneutik, der Kritik vorbeischlüpfend, unmittelbar in das Heiligthum eindringen. Das nennen sie denn wohl, die Alten in ihrem Geiste lesen; und je leichtsinniger sich Jemand von den ernsten Forderungen dieses Studiums lossaget, desto eher gilt er in ihrem Urtheile für einen philosophischen Philologen. Eine solche Hintansetzung der empirischen Bedingungen des höheren, aus den Alten zu schöpfenden, Gewinnes bestraft sich selber. Immer werden solchen Verächtern gründlicher Vorbereitung die Quellen des Alterthums verschlossen und ein unmittelbarer Verkehr mit jenen Meistern versagt bleiben. Den Geist der Alten zu erfassen wähnend werden sie immerdar nach ihrem eigenen Luftgebilde haschen.

In Erwägung dieser, der tiefern Kenntniß so nach-

theiligen, Stimmung des Zeitalters, iſt es daher höchſt nothwendig, den Lehrling den durch die Natur des Fachs vorgeſchriebenen Weg zu führen und durch ſtufenweiſe Bildung ihn vor ſolchen Verirrungen zu warnen. Es möchte daher auch gerathen ſeyn, die heilſame Sitte unſerer Vorfahren, welche, wie in allen Wiſſenſchaften, ſo auch in dieſer, für den gelehrten Verkehr ein eignes Organ, die Lateiniſche Sprache, beſtimmt hatten, unter uns nicht veraltern zu laſſen. Im Allgemeinen aber iſt bei dieſer um ſich greifenden Seichtigkeit in den Sprachſtudien Lehrtreue die erſte Tugend, und derjenige Unterricht für den beſten zu achten, der, frei von jener vornehmen Räſonnirſucht, ſich verſtändig und beſcheiden in den angewieſenen Gränzen hält.

Nun behaupten wir: In dem Maaße als der Jüngling von dem Geiſte der Alten ergriffen worden, in demſelben ſey er fähiger zum Philoſophiren. Philoſophie heißt uns aber nicht eine, einem andern Wiſſen dienende Wiſſenſchaft, und nicht ſagen wir von dem, daß er philoſophire, der etwa darauf ausgehet, ſich eine logiſche Technik zu erwerben, um ſein empiriſch bedingtes Fach des Wiſſens durch Hülfe derſelben ſyſtemartig zu ordnen: ſondern Philoſophie iſt uns die Wiſſenſchaft der Bedingung aller übrigen Wiſſenſchaften, die Wiſſenſchaft des Abſoluten.

Es ergibt ſich hieraus von ſelbſt, daß die Philoſo-

phie eine Richtung des Geistes und eine Stimmung des Gemüthes in ihren Jüngern voraussetzen müsse, die man sich nicht erwirbt in den gemeinen Verhältnissen des Lebens. Wie aber nahen sie sich gewöhnlich den Hörsälen der Philosophen? Siehet man nicht täglich Jünglinge hinzutreten, deren bedeutungsloses Leben noch ganz erfüllet wird durch das, was die Sinne rühret; die, noch nicht gegründet auf sich selbst, ein Spiel sind der wechselnden Erscheinungen, deren Geist, verloren in der Vielheit des Realen, selbst getheilt ist und sich noch nicht gefunden hat? Und kommen sie nicht in dem Wahne, die Philosophie so gleichsam aus der Hand des Meisters zu empfangen, als ein fertiges Werk? Wie fern ist da noch jene Verfassung des innern Menschen, die allein zum Philosophiren fähig macht, jene tiefe Bewegung des Gemüths, jene Befreiung des Geistes von der Herrschaft der Sinne, jene Erhebung zum Anschauen des Ganzen in der Natur — mit Einem Worte, wie fern ist da noch die Empfänglichkeit für Ideen! Es soll hier nicht untersucht werden, was die neueren Philosophen etwa gethan oder verabsäumt haben, eine bessere Stimmung herbeizuführen; wir bemerken nur, daß auch hierin das Alterthum Begünstigungen genoß, unter denen jene Rohheit des Urtheils gar nicht entstehen konnte. Bei jener Scheidung der exoterischen und esoterischen Lehrvorträge ward der Schüler anfangs in heilsamer Entfernung gehalten,

und durch eine wohlüberdachte Stufenfolge der Vorbereitung dem Ziele immer näher geführt, bis er fähig geachtet ward, der höchsten Ideen theilhaftig zu werden. Daneben trat der Lehrling mit dem Lehrer in eine Verbindung, oft für einen großen Theil seines Lebens, oder genoß doch dessen beständiger Gesellschaft. Eine dadurch begründete gegenseitige Kenntniß, die nicht selten die innigste Freundschaft ward, wie sehr mußte sie nicht das Philosophiren begünstigen, das, nicht blos eingeschränkt auf zusammenhangende Vorträge, durch gesellschaftliche Gespräche belebt ward! Auf diese Weise mußte denn auch die richtige Ansicht entstehen, daß das Philosophiren einen Zustand voraussetze, einen Ton des inneren Lebens, und daß die Philosophie einer der edelsten Zwecke des Daseyns sey, und eine Heiligung des ganzen Menschen.

Es stehet nicht in unserer Macht, jene philosophischen Anstalten der Alten zurückzuführen, welche, in der damaligen Weltlage gegründet, mit ihrer Einrichtung des ganzen öffentlichen und Privatlebens zusammenhingen. Aber wir sollen von ihnen lernen jenen heiligen Ernst des Gemüths, jene ehrwürdige Sorge für das Ewige.

Wir haben oben kürzlich dargethan, in wiefern die Schriften des klassischen Alterthums überhaupt in Form und Inhalt geeignet seyen, unserm Geiste eine ideale Richtung zu geben. Hier soll nun untersucht

werden, wie das Studium der Werke alter Philosophen Vorbereitung zur Philosophie selbst werden könne.

Vorerst, was die Methode des philosophischen Unterrichts betrifft, erinnere ich an die Schriften der Sokratiker, als lebendige Abbilder jener gesellschaftlichen Symphilosophie, welche in der Schule des Sokrates am vollkommensten ausgebildet war. Vorzüglich stellen aber Platons Werke einen Kanon dar der vollendeten Lehrkunst und einer symbolischen Behandlung des Idealen. Aus ihnen, und nur aus ihnen, kann man kennen lernen die, von den Neueren so viel beschriebene und doch oft so beschränkt aufgefaßte, Sokratik oder Hevristik. Hier steigt der Meister auf dieselbe Bildungsstufe herab, auf der er den Lehrling findet. Wie von gleichem Bedürfnisse getrieben, wirft er gleiche Fragen mit diesem auf. Beide gehen sie aufs Suchen aus. Der Erstere hat sich dem Lezteren zum Begleiter angeboten, nicht mit der Miene eines solchen, der das Ziel schon gefunden, sondern als einer, der durch gleiche Antriebe zum Suchen veranlaßt worden. Hier wird nichts aufgedrungen; durch gemeinsame Uebung der Kräfte wird Alles erworben. Du siehest hier eine wahre Handlung, ein lebendiges Wirken und Gegenwirken. Diese Lehrkunst ging hervor aus jener Lebenskunst, die in der Pythagoräischen Gesellschaft zuerst gepflegt, später in der Sokratischen die

schönsten Früchte trug. Hier erkennen wir einen Künstler, der das Ziel des inneren Lebens erreichte, von dem er, wie von einem immer heiteren Gipfel, tief unter sich siehet alle Wolken, die das gemeine Leben umschatten. Ihm ist klare Besonnenheit und ethische Wohlordnung Naturgesez alles Denkens und Wollens geworden, jenes höhere Urtheil über das menschliche Thun und Lassen, welches zur unermüdlichsten, freiesten und liebevollsten Behandlung der Menschen führt. Die Sokratische Ironie ist nichts anders als der nackte Ausdruck dieses gebildeten Sinnes, nichts anders als die Natursprache jenes höheren Lebens, die nur durch den auffallenden Contrast mit dem gemeinen Leben Ironie wird.

Ferner, in den Schriften des Platon sind Philosophie und Poesie aufs innigste vermählet, und eben dadurch erwecken sie aufs lebendigste den Sinn für höhere Speculation. Es sey nun, daß man unter den Neuern weniger die Schwierigkeit der Aufgabe fühlte, ein rohes Gemüth zum Philosophiren vorzubereiten, oder auch einen Lehrling, der auf einer Mittelstufe der Bildung stehet, hinaufzuziehen auf den höheren Standpunkt, wo er zuerst die Welt der Ideen erblickt; oder daß man überhaupt zufrieden war in Begriffen zu philosophiren: so viel ist gewiß, daß man wenig erkannte die Nothwendigkeit der Symbole und Allegorien, als eines Bildungsmittels zum Philosophiren. Vielmehr

pflegte man sie, stolz auf errungene Mündigkeit, zu verachten, als die Sprache des Kindesalters der Menschen, als bloße Naturform eines roheren Geschlechts, die wir höchstens historisch zu beschreiben und psychologisch zu erklären hätten.

In den Schulen der alten Philosophen verkannte man nie so sehr den von der Natur vorgeschriebenen Stufengang zur idealen Bildung. Daher ward in dem exoterischen Unterrichte dem Lehrling eine Welt von Symbolen und Mythen aufgeschlossen, die den Ideen zur Hülle dienten. Es ist bekannt, daß kein philosophischer Geist irgend eines Zeitalters so poetisch, d. h. so schöpferisch gewesen ist im Erfinden der bezeichnendsten Bilder, als Platon. Auch hat seine Sprache, in ihren Elementen und in ihrem Bau, noch jene frische Kraft des Naturlauts, und jene Fülle jugendlichen Lebens. In seinen Dialogen bietet die didaktische Kunst, in vollendeter Form erscheinend, alle ihre Macht auf, den Menschen zum inneren Leben zu erwecken, und seine dunklen Ahndungen zur Klarheit idealen Bewußtseyns zu erheben.

Ueber den Inhalt und die Tendenz der alten Philosophie kann ich kürzer seyn. Denn wem ist es wohl unbekannt, daß sie ursprünglich ausgegangen aus großer Naturbetrachtung, frühzeitig eine, nur selten unterbrochene ideale Richtung nahm? Daß namentlich die Poesien der Naturphilosophen der begeisterte

Ausdruck von Ideen und Ahndungen des Absoluten sind, und die sogenannten Orphischen Gedichte mystische Andeutungen des Unendlichen. Wiederum müssen wir aber hier bei Platon stehen bleiben, dessen umfassender Geist jene Ahndungen der alten Physiker, und das speculative System des Pythagoras mit der tief aufgefaßten Ethik und Politik des Sokrates verband, und auf die originellste Weise der Philosophie ihre ideale Würde sicherte. (2)

Je ernstlicher einige neuere Philosophen zum Studium der Alten, und insbesondere des Platon ermahnen; desto enger muß das Band zwischen Philosophie und Philologie geknüpft, die ausschließende Herrschaft der Thetik im philosophischen Unterrichte aufgehoben und ein größerer Stil in die ganze Behandlung jener zurückgeführt werden. Hiermit trifft die neulich unternommene Uebersetzung der sämmtlichen Platonischen Schriften, die die Erwartungen aller Sachkundigen rechtfertigt, aufs glücklichste zusammen.

Unter diesen Umständen hielten wir es für schicklich, durch die Uebersetzung eines Buchs, der ganz vernachläßigten (3) Enneaden des Plotinos, an die Neuplatonische Philosophie zu erinnern, die, wegen ihrer durchgängigen Richtung zum Idealen, jezt besonders unsere Aufmerksamkeit fordert, wiewohl sie in Reinheit der Form nicht die entfernteste Vergleichung zuläßt mit der des alten Meisters, von dem diese Phi-

losophie den Namen trägt. Ein Hauptgrund von diesem Verfall der Darstellung liegt ohne Zweifel in dem Bestreben dieser Philosophen, das Höchste, wozu sich der Mensch zu erheben vermag, direct auszusprechen, und gleichsam das Unbeschränkte in die engen Schranken menschlicher Rede zu zwingen. Wer aber wird nicht tiefe Achtung empfinden für den heiligen Ernst dieser Denker, wenn er siehet den harten Kampf ihrer Ideen mit dem Worte, wiewohl sie seltener sich des Sieges freuen, als der göttliche Platon, der, wenn hier ein Ausspruch des Longinos (4) angewendet werden darf, auch in der Trunkenheit nüchtern war, und das Selbstvergessen des Dionysos vereinigte mit der Besonnenheit der Athene.

Einleitung.

Ueber den Charakter der Plotinischen Speculation enthalten wir uns vorerst absichtlich eines ausführlichen Urtheils, und zwar aus doppeltem Grunde. Einmal haben wir vielleicht künftig Gelegenheit, etwas Befriedigenderes, als hier möglich wäre, über diese ganze Epoche der Griechischen Philosophie zu sagen, und beides, die Lobpreisungen der Bewunderer, wie den Tadel der Gegner des Plotinos, einer gehörig begründeten Prüfung zu unterwerfen (5). Sodann möchten wir auch dem eigenen Urtheile, welches der uneingenommene Leser sich aus der Lektüre des hier folgenden Buches über dessen Verfasser bilden wird, auf keine Weise vorgreifen. Blos, was dazu dienen kann, die Schriften dieses Philosophen, ihrem Inhalte und ihrer Form nach, richtig zu würdigen, wollen wir hier kürzlich mittheilen. Wir wählen dazu einige Abschnitte aus der

Biographie, die uns Porphyrios, oder, wie er syrisch hies, Malchos, von seinem Lehrer Plotinos hinterlassen hatte. Zuvor aber geben wir einige andere historische Notizen.

Plotinos war geboren zu Lykopolis, einer Aegyptischen, vermuthlich zur Provinz Thebais gehörigen, Stadt (6), im Jahr 205 nach Christi Geburt, im 13. Jahre der Regierung des Kaisers Severus, und starb im zweiten Regierungsjahre des Kaisers Claudius, 270 J. nach Christi Geburt, in Italien.

Die gegenwärtige Gestalt und Einrichtung der Plotinischen Schriften rührt hauptsächlich von Porphyrios her, der sie nach den abgehandelten Materien anordnete und lesbar machte, und zwar zufolge eines bestimmten Auftrags seines Lehrers selbst. Dieser letztere Umstand kann vielleicht auch den Verdacht mildern: es möge der die Schriften des Lehrers redigirende Schüler, dieses kritische Geschäft überschreitend, wohl manchmal seine eigenen Ideen eingemischt haben. Fänden sich noch Handschriften der Enneaden des Plotinos, nach der Recension eines seiner andern Schüler, Eustochios, der gleichfalls eine Ausgabe derselben veranstaltet hatte; so würden wir im Stande seyn, die des Ersteren einer genaueren Prüfung zu unterwerfen. Daß beide wenigstens in der Eintheilung der Abschnitte abwichen, davon finden sich in Randanmerkungen der Handschriften Spuren.

Auch die Commentare des Proklos und Porphyrios, wovon dieser nur die dunkelsten Parthien der Plotinischen Werke erläutert hatte, sind verloren (7).

Lezterer gibt uns von der ursprünglichen Beschaffenheit der Schriften seines Lehrers, in der angeführten Biographie von ihm, so wie von seinem eigenen kritischen Verfahren, eine ziemlich vollständige Nachricht.

Im ersten Jahre des Kaisers Gallienus, erzählt er im vierten Kapitel, habe Plotinos angefangen, manche Untersuchungen, worauf ihn seine Speculation leitete, niederzuschreiben. Dieser Bücher seyen bereits ein und zwanzig gewesen, als er sich zu ihm gesellete; jedoch habe sie der Meister nur wenigen, wohl geprüften Schülern mitgetheilt. Weil der Verfasser diese Bücher nicht selbst überschrieben hatte, so sezte ihnen der Eine diese Ueberschrift vor, der Andere eine andere. Hierauf zählt Porphyrios sowohl diese als die nachher geschriebenen Werke des Lehrers, deren Summe vier und funfzig beträgt, nach den damals gewöhnlichsten Titeln, in chronologischer Ordnung auf, und bemerkt zulezt: diejenigen, welche er in vollem männlichen Alter hervorgebracht, zeichneten sich durch Schärfe der Gedanken und Tiefe der Speculation merklich aus vor den Producten noch jugendlicher Unreife oder der Schwäche des Greisenalters (8).

„Mich, Porphyrios, einen gebornen Tyrier, fährt

er darauf im siebenten Kapitel fort, hielt er vor vielen Andern werth, indem er auch von mir begehrte, seine Schriften zu verbessern. Denn wenn er etwas geschrieben, vermochte er niemals, es zweimal zu überarbeiten, ja selbst nicht einmal ging er das Geschriebene durch, oder überlas es, weil sein Gesicht ihn beim Lesen nicht unterstüzte: sondern er schrieb, ohne sich zierlicher Züge zu befleißigen, ohne die Sylben genau zu trennen und ohne der Rechtschreibung zu achten, einzig und allein bedacht auf den Sinn seiner Werke; und, was uns Alle wunderte, er sezte dies bis ans Ende fort (9). Denn, wenn er seine Untersuchung zuvor ganz vom Anfange bis zum Schluß bei sich selbst vollendet, pflegte er, zum Aufzeichnen fortschreitend, was er in Gedanken geordnet hatte, in einem ununterbrochenen Flusse niederzuschreiben, wie wenn er es von einem vor ihm liegenden Buche abschriebe. Selbst wenn er sich mit jemand unterredete, oder sonst in eine gesellschaftliche Verhandlung einging, war er so bei seiner Untersuchung, daß er, beides den Forderungen der Unterhaltung Genüge leistete, und zugleich auf den vorliegenden Gegenstand seiner Speculation den Blick unverwandt geheftet hielt. Wenn daher der Gesellschafter sich entfernt hatte, so knüpfte er wohl, ohne das Geschriebene nochmals zu überlesen (10), welches ihm, wie bemerkt wurde, die Schwäche seines Gesichts nicht erlaubte, das Nachfolgende an das Vorhergehende so richtig an,

als wäre es durch die eben geendigte Unterhaltung gar nicht unterbrochen worden. Er war demnach bei sich und bei Andern zugleich; und dieses in sich selbst Zurückgezogenseyn ward fast nie ausgesezt, außer im Schlafe, den jedoch theils das geringe Maaß seiner Nahrung (denn oftmals genoß er nicht einmal Brod) abkürzte, theils das ununterbrochene Hinwenden seiner selbst zu seinem Geiste."

Ueber die wissenschaftliche Anordnung der Plotinischen Schriften erklärt sich derselbe im vier und zwanzigsten Kapitel so:

„Da er mir nun aufgetragen hatte, die Anordnung und Berichtigung der Bücher zu besorgen, und ich ihm noch bei seinem Leben angelobet, auch seinen übrigen Freunden verheißen, es zu thun: so achtete ich vorerst dienlich, dieselben nicht so liegen zu lassen in der zufälligen Folge, wie sie nach und nach erschienen waren, sondern nachahmend den Athener Apollodoros, und den Peripatetiker Andronikos (wovon der Eine die Komödien des Epicharmos in zehen Bände gesammlet, der Andere des Aristoteles und Theophrastos (11) Werke nach Abhandlungen eingetheilet hatte, Alles zusammenordnend nach der Gleichheit des Inhalts), theilte auch ich die vier und funfzig Bücher des Plotinos in sechs Enneaden ein, und sammlete in jede Enneade Abhandlungen verwandten Inhalts, immer die erste Stelle anweisend den leichteren Untersuchungen."

Hierauf zählt er die sämmtlichen Bücher nach den sechs Enneaden auf. Die erste enthielt die Schriften ethischen Inhalts; die zweite und dritte die physischen, die über die Welt u. s. w.; die vierte die über die Seele; die fünfte, die Bücher über die Intelligenz, über die Ideen, über das Absolute; die sechste, die über verwandte Gegenstände, die über die Zahl, u. s. w. Die Dunkelheit dieser Werke veranlaßte, wie bemerkt, einige Schüler des Philosophen, den Porphyrios um eine Erklärung der schwierigsten Punkte zu bitten. Ueber diese Dunkelheit klagt auch Longinos in einem Briefe an Porphyrios, wenn er gleich in demselben ein sichtbares Verlangen äußert nach dem vollständigen Besitze der ihm überaus ehrwürdigen Werke, und den philosophischen Charakter derselben, nicht ohne lebhafte Zustimmung, bewundert (12). Auch erzählt Eunapios, Plotinos sey schwer zu fassen gewesen wegen des himmlischen Flugs seines Geistes und des dunklen Ausdrucks seiner Ideen. Einen Hauptgrund dieser Dunkelheit fand man in einer fast beispiellosen Kürze und Wortkargheit (13) seines Vortrags.

Sokrates beim Platon im Theätetos.

S. 76. Bipont.

Gib wohl Acht und siehe um dich, damit nicht der Ungeweihten einer dieses höre. Das sind Menschen, die nichts glauben, als was sie greiflich anfassen können mit ihren beiden Händen — und nichts hören mögen von — dem Unsichtbaren, eben als sey es nicht. — — Solche sind von den Musen ganz und gar verlassen.

Plotinos,

von der Natur, von der Betrachtung und von dem Einen. (14)

Sagten wir scherzend, bevor wir uns zum Ernste wenden (15): **Alles begehre der Betrachtung** (16) und blicke nach diesem Ziele hin, nicht nur die vernünftigen, sondern auch die unvernünftigen Geschöpfe, und der Pflanzen Natur und die diese erzeugende Erde; auch werde ein Jegliches derselben theilhaftig, so weit es dazu fähig ist; doch betrachte und erlange ein Jedes auf andere Weise, das Eine wahrhaft; durch Nachahmung das Andere und bildlich — fürwahr würde wohl Jemand ertragen eine so wunderbare Rede? Oder wagen wir nichts, wenn wir diese an uns selber richtend, mit unserm Eigenthume scherzen (17)? Betrachten daher etwa in diesem Augenblicke scherzend auch wir? Oder thun alle, die da, gleich uns, scherzen, Eins

und Dasselbige? und scherzen sie strebend nach Demsel-
bigen? und scheinet gleichwie der Knabe, so der Mann,
er spiele nun, oder handle ernsthaft, beides zu spielen
und ernst zu seyn nur um der Betrachtung willen?
und eine jegliche Handlung auf Betrachtung hinzuzie-
len: die nothwendige, welche weiter nach Außen die
Betrachtung hinziehet, gleichwie die sogenannte freie,
die dies zwar weniger thut, jedoch ebenfalls geschiehet
aus einem Verlangen nach Betrachtung?

Jedoch davon hernach. Vorjezt reden wir (18)
von der Erde selbst und von den Bäumen und den
Pflanzen überhaupt; welcher Art die Betrachtung dieser
sey, und wie wir das von diesen Hervorgebrachte und
Erzeugte auf die Thätigkeit der Betrachtung zurückfüh-
ren wollen, und wie die Natur, die, wie sie sagen (19),
der Vorstellung entbehret und der Vernunft, Betrach-
tung in sich hat, und was sie hervorbringt, durch Be-
trachtung hervorbringt, die sie nicht hat und auf wel-
che Weise dies geschiehet.

1.

Daß man dort nun weder Hände zu denken habe
(20), noch Füße, noch irgend ein angebornes oder von
Außen empfangenes Werkzeug; daß sie (die Natur) aber
eines Stoffes bedürfe, auf welchen sie wirke und an
welchem sie eine Form hervorbringe; dies siehet wohl

Jeder. Auch muß alle Bewegung des Hebels entfernt werden von dem Wirken der Natur. Denn welcher Stoß oder welche Hebelskraft wird hervorbringen eine Menge mannigfaltiger Farben und Formen? Vermögen doch auch selbst weder die Wachsbildner noch die Puppenmacher (21), an die man doch im gemeinen Urtheile denke, wenn man der Natur eine solche Kunstwirkung beilegt, Farben hervorzubringen, ohne anderwärts Farben herzuholen. Man sollte daher auch, gleichwie man zugeben wird, daß in jenen Künstlern etwas Bleibendes seyn müsse, nach welchem Bleibenden sie durch ihre Hände Werke bilden, eben so in Ansehung der Natur sich auf denselben Standpunkt erhebend, bedenken (22), daß auch hier müsse ein Bleibendes seyn: das Vermögen, das nicht durch Hände wirket, und daß es ganz bleibe. Denn fürwahr, sie bedarf nicht des Einen als eines Bleibenden und des Andern als eines Bewegten. Die Materie ist das Bewegte; in jener (in der Natur) selbst aber ist nichts Bewegtes; denn dieses würde nicht seyn das zuerst Bewegende (23), noch würde die Natur dieses seyn, sondern das Unbewegte im Ganzen. Nun möchte Jemand sagen, der Begriff ist unbeweglich (unveränderlich); sie aber ist verschieden von dem Begriffe, und beweglich (veränderlich). Meinet man die ganze, so ist es auch der Begriff: ist aber etwas unbeweglich an ihr, so ist dies auch der Begriff. Denn sie muß eine Form (24)

seyn: nicht etwas Bestehendes aus Materie und Form. Wozu bedarf sie nämlich einer warmen Materie, oder einer kalten (25)? Die Materie, insoferne sie Objekt wird, bringt dies mit sich; entweder wird sie eine solche (eine individuell bestimmte), oder sie wird frei von individueller Bestimmung, insoferne sie hervorgebracht ist durch einen Begriff. Denn es braucht kein Feuer hinzuzukommen, damit die Materie Feuer werde, sondern ein Begriff. Hierin liegt auch kein geringer Beweis, daß in den Thieren, wie in den Pflanzen die Begriffe es seyen, die hervorbringen (26), und daß die Natur ein Begriff sey, die einen andern Begriff hervorbringt als ihr Erzeugniß, mittheilend zwar etwas dem untergeordneten, jedoch bleibend derselbe. Daher ist der mit der sichtbaren Gestalt verknüpfte Begriff nun schon der lezte und ein todter (27), und vermag nicht weiter hervorzubringen einen andern. Der aber Leben hat und der Bruder ist dessen, der die Gestalt bildete, besitzend selbst das nämliche Vermögen, wirket in dem Erzeugten.

2.

Wie könnte nun ein Schaffender und dieser Schaffende einer Betrachtung theilhaftig werden? Nicht anders (28) als wenn er bleibend schaffet und in ihm selber bleibend und Begriff ist. Nur so kann er selbst

Betrachtung seyn. Denn die Handlung mag wohl geschehen nach einem Begriffe, weil sie nämlich verschieden ist von dem Begriffe: hingegen der Begriff, selbst derjenige, welcher die Handlung begleitet und ihr vorsteht, ist wohl nicht Handlung. Ist er nun aber nicht Handlung, sondern Begriff, so ist er Betrachtung; und in der ganzen Sphäre der Begriffe ist der lezte aus Betrachtung und Betrachtung, in dem Sinne, daß er sey empfangen und geboren in Betrachtung. Von allen aber vor diesem lezteren ist der eine so, der andere anders; der eine existirt nicht als Natur, sondern als Seele. Der andere aber ist in der Natur und die Natur. Ist nun aber auch er aus Betrachtung? In alle Wege aus Betrachtung, aber nur dann, wenn auch er sich auf irgend eine Weise betrachtet hat; denn er ist ein Produkt von Betrachtung und von einem Betrachtenden. Wie hat sie (die Natur) nun aber selbst Betrachtung? Die aus einem Begriffe abgeleitete hat sie nicht. Aus einem Begriffe abgeleitet würde ich ihre Betrachtung nennen, wenn sie reflectirte über das, was in ihr ist. Warum sollte sie dies denn nicht, da sie doch ein Leben ist und Begriff und wirkende Kraft? Etwa deswegen weil das Reflectiren ein noch nicht Haben ist (29)? Wenn sie aber hat, so schaffet und wirket sie auch deswegen, weil sie hat; was Seyn ihr ist, dasselbige ist ihr auch Wirken, und was nur ist, dasselbe ist auch das Wirkende; und sie ist Betrachtung und

Erzeugniß von Betrachtung, denn sie ist Begriff. Dadurch also daß sie ist Betrachtung und Erzeugniß von Betrachtung und Begriff, dadurch wirket sie, und auf die Weise, wie sie dieses ist. Daß das Wirken (Schaffen, Hervorbringen) demnach Betrachtung ist, haben wir gezeiget; denn es ist Produkt einer Betrachtung, welche Betrachtung bleibet, die nicht etwas anderes thut, sondern dadurch schaffet, daß sie Betrachtung ist.

3.

Wollte nun Jemand sie (die Natur) fragen: Aus welchem Grunde sie schaffe? Diesem möchte sie wohl, gesezt sie würdigte ihn, zu stillen (30) sein Verlangen, auf folgende Weise antworten: „Du solltest mich nicht fragen, sondern schweigend lernen, gleichwie auch ich schweige und nicht zu reden pflege. Was denn lernen? Daß was da gezeuget worden, mein Schauspiel ist, während ich schweige (31), und daß es mir, die ich gezeuget bin aus einer solchen Betrachtung, wohl zukommet (32), zu besitzen eine schaulustige Gemüthsart. Und mein Betrachtendes bringet hervor ein Erzeugniß der Betrachtung, gleichwie die Geometren betrachtend Figuren zeichnen. Mir jedoch entstehen, nicht als einer zeichnenden, sondern als einer betrachtenden, die Linien der Körper, wie (von sich selber) entfallend. Und es ward mir zu Theil meiner Mutter und meiner Väter

Loos (33), denn auch ſie ſind aus Betrachtung und mein Daſeyn iſt aus ihr: ohne, daß ſie etwas unternahmen, einzig dadurch, daß ſie größere Begriffe ſind und ſich ſelbſt betrachten, bin ich geboren." — Was iſt nun dieſer Rede Sinn? Daß was wir Natur nennen eine Seele iſt (34), die, erzeuget von einer früheren kräftiger lebenden Seele, ruhig in ſich ſelbſt die Betrachtung verſchließend nicht nach oben hinblicket, noch auch weiter nach unten, ſondern ruhend in der Mitte, wo ſie iſt auf ihrem Standpunkt und in ihrem Mitgefühle, durch dieſes Umſichfühlem und Gewahren erſchauet, was nach ihr iſt und nicht ferner ſuchet (35), da ſie vollendet hat ein glänzendes und liebliches Werk der Betrachtung.

Wollte ihr aber Jemand ein Erkeuntniß beilegen, oder eine Empfindung, ſo thue er dies nicht in dem Sinne, wie wir von andern Weſen das Wort Erkenntniß oder Empfindung brauchen, ſondern wie wenn er die des Schlafes vergliche mit der des Wachens (36). Denn ſie ruhet betrachtend ihrer Betrachtung Werk, das ihr geworden iſt dadurch, daß ſie in ſich ſelbſt bleibet und bei ſich ſelbſt, und ein Erzeugniß von Betrachtung iſt und eine Betrachtung, eine geräuſchloſe zwar, jedoch auch eine dunklere; ſintemal eine andere Betrachtung klärer iſt als ſie zum Schauen. Sie aber iſt einer andern Betrachtung Bild. Aus dieſem Grunde (37) wird auch das von ihr Gezeugte ganz und gar

schwach, weil eine geschwächte Betrachtung ein schwaches Betrachtungswerk erzeuget. Jagen doch auch Menschen, wenn sie zu schwach sind zum Betrachten, dem Schatten der Betrachtung und des Begriffs, der Handlung, nach. Denn weil ihr Betrachtungsvermögen nicht hinreicht, sintemal sie aus Schwäche der Seelen nicht hinlänglich zu fassen vermögen das Schauspiel und daher nicht erfüllet werden; so werden sie, weil sie sich gleichwohl sehnen zu genießen jenes Anblicks, zum Handeln hingetrieben, um hier zu schauen, was sie im Geiste nicht vermochten. Wirken sie daher, so wollen einerseits sie selbst es sehen und betrachten und dessen inne werden, andererseits wollen sie auch Andere sehen, wenn sich diese nach ihren Kräften vorgesezt haben eine Handlung.

In Wahrheit, allenthalben werden wir finden (38), daß das Hervorbringen und das Handeln entweder eine Schwäche der Betrachtung ist, oder eine Folge derselben. Eine Schwäche, wenn Jemand nichts hat nach Vollendung des Handelns: eine Folge hingegen, wenn er etwas vor demselben, ein Besseres als das Hervorgebrachte zu betrachten hat. Denn wer möchte wohl, wenn er vorzugsweise zu schauen vermöchte das Wahre selber (39), nachgehen dem Bilde des Wahren? Dies beweisen auch die stumpfsinnigern Knaben. Diese, unfähig zum Erlernen der Wissenschaft und zur Speculation, wenden sich zu äußerlichem Geschäft und zu den Gewerben.

4.

Nachdem wir von der Natur geredet, auf welche Weise die Zeugung Betrachtung sey, schreiten wir zu der Seele fort, die über jener ist (40), und sagen: Die Betrachtung dieser und ihre Lernbegierde und ihre Forschungslust (41), und ihre Fülle und des Gebährens schmerzliches Sehnen, erzeuget durch die empfangene Erkenntniß, bewirkten, daß sie selber ganz und gar ein Kind der Betrachtung geworden, aus sich gebohren ein anderes Kind der Betrachtung. Gleichwie auch die Kunst wirket; eine jegliche, sobald sie vollendet worden, erzeuget eine andere, so zu sagen, kleine Kunst in dem Knaben, welcher ein Bild von Allem in sich trägt; jedoch diese nicht gleich der ersten, sondern anfangs gleichsam nur dunkle Schauspiele und Betrachtungswerke, und die einander nicht zu helfen vermögen. Der höhere ideale Theil von jener bleibet folglich dort oben, im Höheren immerdar erfüllet und erleuchtet; der andere aber wandelt durch die erste Wandlung des Wandelnden (42). Denn unaufhörlich gehet Leben hervor aus dem Leben, in dem die Thätigkeit sich allenthalben verbreitet und kein Punkt ist, von dem sie entfernt wäre. Fortschreitend jedoch, läßt sie den ersteren, vorderen Theil von sich selber da verbleiben, wo sie von ihm schied. Denn verließe sie das Vordere, so würde sie nicht mehr allenthalben seyn, sondern blos da, wo sie

endiget (43). Nicht aber ist das Fortschreitende dem Zurückgebliebenen gleich. Muß demnach dieselbe Thätigkeit allenthalben seyn, und muß sich kein Punkt gedenken lassen, wo sie nicht sey, und ist jederzeit das Erste verschieden von dem Späteren, fließet ferner die Thätigkeit aus der Betrachtung oder aus Handlung, war endlich die Handlung noch nicht da, denn es ist nicht möglich, daß sie vor der Betrachtung sey: so folget nothwendig, daß die eine zwar schwächer sey als die andere, daß aber alle und jede sey eine Betrachtung (44). Folglich muß die Handlung, von welcher erkannt wird, daß sie nach der Betrachtung geschiehet, die schwächste Betrachtung seyn. Denn immerdar muß gleicher Natur seyn das Gezeugte (mit dem Zeugenden), schwächer jedoch, weil es herabsteigend allmählig erblasset. Geräuschlos geschiehet aber das Ganze, weil es der sichtbaren und der äußerlichen Betrachtung oder Handlung nicht bedarf. Die betrachtende Seele aber und das so Betrachtende (45) bringet hervor das was nach ihr ist, als äußerlich, und nicht gleich dem, was vor ihr ist; und Betrachtung bringet hervor die Betrachtung, indem weder die Betrachtung ein Ziel hat, noch der Betrachtung Werk. Daher ist sie auch allenthalben. Denn wo wäre sie nicht, da ja in jeder Seele dasselbe ist? Sie wird ja nicht bestimmt durch Größe. Jedoch ist sie nicht in Allen auf gleiche Weise, da sie nicht einmal gleicher Art ist in jeglichem Theile der

Seele (46). Daher theilet der Wagenführer den Roſſen mit, was er erblicket, und dieſe nehmen es auf, weil ſie nämlich begehren deſſen, das ſie erblickten, denn ſie empfingen nicht Alles. Thaten ſie aber, was ſie thaten, begehrend, ſo thaten ſie es um deſſentwillen, wornach ſie begehren. Dies war aber der Betrachtung Erzeugniß und Betrachtung.

5.

Demnach geſchiehet die Handlung um der Betrachtung willen, und des Produkts der Betrachtung. Daher auch (47) das Ziel der Handelnden die Betrachtung iſt. Sie ſuchen gleichſam, was ſie nicht auf geradem Wege zu erreichen vermochten, durch Umwege zu erreichen. Denn auch wenn ſie erlangeten, wornach ſie begehrten, ſuchten ſie das, was ſie begehrten, nicht um es nicht zu erkennen, ſondern um es zu erkennen, und als gegenwärtig zu ſchauen in der Seele, nämlich als dargelegt zum Betrachten. Handeln ſie doch auch um eines Gutes willen, nicht aber, damit es außer ihnen ſey, oder damit ſie es nicht haben, ſondern damit ſie haben das aus der Handlung erwachſende Gut. Wo iſt dieſes aber? In der Seele. Es kehret demnach die Handlung wiederum zurück in Betrachtung. Denn was einer faſſet in die Seele, die ein Begriff iſt, was könnte dies anders ſeyn, als ein ſchweigender Begriff,

und dies in demselben Maaße mehr, als es mehr gefasset wird; sintemal sie alsdann der Ruhe pfleget und fürder nichts mehr suchet als eine erfüllte. Die Betrachtung eines Solchen ruhet, bei der Ueberzeugung des Habens, inwendig (48), und je lebendiger die Ueberzeugung, desto ruhiger die Betrachtung. Sie führet näher zu dem Einen. Und das Erkennende gelangt, in so weit es erkennet, denn jezt gilt es Ernst, in Eins mit dem Erkannten. Denn wären es zwei, so wäre das eine dieses, das andere ein anderes; so daß es, als daneben bestehend und als ein Zwiefaches, noch nicht vermählet worden mit einander, zum Exempel, wenn die in der Seele wohnenden Begriffe nichts erzeugen. Daher darf der Begriff nicht ein äußerlicher seyn, sondern er muß vereiniget werden mit der Seele des Lernenden, bis er (der Begriff) ihn (den Lernenden) sich vermählt findet. Ist die Seele demnach dem Begriffe vermählet, und von ihm in die gehörige Verfassung gesezt, so schreitet sie zugleich (mit ihm) zum Werk, und beginnet es (49): denn was sie zuerst hatte, nimmt sie wahr (50); und durch die Unternehmung des Werkes wird sie gleichsam verschieden von sich selber, und nachdenkend siehet sie ein Anderes, als ob sie wäre ein Anderes, wiewohl auch sie ein Begriff ist, und so zu sagen Intelligenz; aber eine Intelligenz, die ein Anderes siehet. Denn sie ist nicht erfüllet, sondern sie wich ab von dem, was vor ihr ist. Doch siehet auch

sie ruhig an, was sie hervorbringt; denn was sie nicht hervorbrachte, bringet sie noch nicht hervor: was sie aber hervorbringt, bringt sie hervor zur Reflexion, dadurch, daß sie abgewichen, wahrnehmend was sie hat. (51) Im Handeln aber passet sie das, was sie hat, dem Aeußerlichen an, und dadurch, daß sie in höherem Grade hat, als die Natur, ist sie ruhiger; auch dadurch, daß sie mehr hat, ist sie geschickter zur Betrachtung. Dadurch aber, daß sie nicht vollkommen hat, empfindet sie ein Sehnen, in größerem Maaße zu besitzen die Erkenntniß des Betrachteten und die Betrachtung des discursiven Denkens; und verlassend, was sie hatte, ist sie in andern Dingen; nachher zurückkehrend, betrachtet sie wiederum mit dem Theile von ihr, den sie verließ (52). Die aber auf sich selber fußet, thut dies weniger. Daher ist der Fromme bereits durch und durch idealisirt, und was aus ihm hervorgeht, zeigt er Andern. In ihm selbst aber ist ein Schauen, denn schon ist ein solcher hingewendet zu dem Einen und zu dem Ruhigen, nicht nur in der Außenwelt, sondern auch in ihm selber, und in Allem inwendig.

6.

Sonach ergibt sich aus dem Obigen theils von selbst, theils ist es ausdrücklich dargethan worden, daß nicht nur alles wahrhaft Existirende aus Betrachtung

ſey, und ſelbſt Betrachtung, ſondern auch das aus jenem Erzeugte, welches dadurch, daß jenes betrachtete, geworden iſt ein Erzeugniß der Betrachtung (53), theils für die Anſchauung, theils für die Erkenntniß oder für die Vorſtellung; auch das iſt gezeiget worden, daß die Handlungen zum Ziele haben die Erkenntniß, und daß das Begehren ſey ein Begehren nach Erkenntniß; ferner daß die Zeugungen, von der Betrachtung ausgehend, erzielen die Vollendung einer Form und eines andern Werkes der Betrachtung, und daß überhaupt jegliches Ding, als Nachahmung des Zeugenden, Produkte der Betrachtung zeuget und Formen. Auch die entſtehenden Subſtanzen, welche Nachahmungen ſind des wahrhaft Exiſtirenden, beweiſen, daß das Schaffende ſich zum Ziele ſetzet nicht das Schaffen, nicht das Handeln, ſondern des Schaffens Produkte, auf daß ſie betrachtet werden (54). Daſſelbe wollen auch die Vorſtellungen erblicken und noch zuvor die Anſchauungen, deren Ziel die Erkenntniß iſt. Ja noch vor dieſen beiden bringet die Natur in ſich hervor der Betrachtung Produkt und den Begriff, einen andern Begriff vollendend.

Auch das iſt ferner klar, daß, da das Erſte aus Betrachtung iſt, auch alles Uebrige darnach ſtreben müſſe, wenn anders Aller Ziel der Anfang iſt. Daher auch die Thiere, wenn ſie zeugen, getrieben werden durch die in ihnen liegenden Begriffe, und es iſt dies ein

Streben der Betrachtung und des Kreißens banges Sehnen, zu gebähren viele Formen und viele Kinder der Betrachtung, und Alles zu erfüllen mit Begriffen, und gleichsam zu betrachten unaufhörlich. Denn machen, daß etwas sey, heißt eine Form machen; dies heißt aber Alles erfüllen mit Betrachtung. Auch sind die Fehle und Gebrechen, beides an dem Gezeugten und an dem Gethanen, eine Abirrung der Betrachtenden von dem Objekt der Betrachtung; und ein schlechter Künstler wird der geachtet, der schlechte Formen schaffet. Auch die Liebenden gehören zu den Schauenden, und zu denen, deren Ziel eine Idee ist.

7.

Doch hiervon zur Genüge. Wenn aber die Betrachtung sich erhebet aus der Natur zur Seele, und von dieser zur Intelligenz, und die Betrachtungen immer mehr befreundet werden und vereiniget mit dem Betrachtenden, und wenn in der frommen Seele die Erkenntnisse in Eins zusammenfallen mit dem Subjekt, indem sie nämlich hinstreben zur Intelligenz: so sind offenbar in dieser lezteren nun Zwei Eins, nicht durch Vermählung, wie dies in der reinsten Seele der Fall war, sondern durch das Wesen (55) (selber) und dadurch, daß das Seyn und das Denken Eins ist. Denn hier ist nicht mehr das eine dies, das andere ein an-

deres, sintemal es wieder ein Anderes geben müßte, welches nicht dieses und ein anderes wäre. Hier müssen folglich seyn zwei, welche in der That Eins sind. Das ist aber die lebendige Betrachtung, nicht ein Betrachtungsprodukt, so wie das in dem Uebrigen. Denn was in einem andern Lebenden ist, das ist nicht das Lebende selber (56). Wenn demnach ein Betrachtungsprodukt und eine Idee leben soll, muß sie Leben seyn, aber nicht Pflanzenleben (vegetabilisches), und sinnliches Leben und Seelen-Leben, als ein verschiedenes. Denn wie könnten auch die Ideen verschieden seyn? sondern das Pflanzenleben ist eine Idee, und das sinnliche und das Seelen-Leben. Wie sind sie nun Ideen? Weil sie Begriffe sind. Jedes Leben ist eine Idee. Aber die eine ist dunkler als die andere, gleichwie auch das Leben. Die aber klärer ist (57), dieselbe ist auch das erste Leben und die erste Intelligenz und Eine. Die erste Idee ist also Leben, und das zweite Leben die zweite Idee, und das lezte Leben die lezte Idee. Alles Leben dieser Art ist folglich auch Idee (58). Jedoch vom Leben könnten Menschen vielleicht Verschiedenheiten angeben, aber von den Ideen geben sie keine an, sondern sie sagen: dieses seyen Ideen, jenes aber seyen überhaupt keine, weil sie im Allgemeinen nicht untersuchen, was das Leben ist. Hier darf ich jedoch nicht unbemerkt lassen, wie dieser Vortrag wiederum beweiset, im Vorbeigehen, daß Alles Betrachtung sey. Wenn

ſonach das wahrhafteſte Leben ein Leben durch die Idee iſt (59), dieſe aber eins iſt mit der wahrhafteſten Idee: ſo lebet die wahrhafteſte Idee, und die Betrachtung, und ein ſolches Produkt der Betrachtung iſt lebendig und Leben, und die Zwei ſind zugleich Eins. Wie iſt dieſes Eine wieder ein Vieles (60)? Weil nicht Eines betrachtet? Denn wenn auch das Eine betrachtet, betrachtet es doch nicht als Eines. Nimmt man das Gegentheil an, ſo wird keine Intelligenz. Vielmehr, obſchon ſie begonnen als Eines, bleibet ſie nicht, wie ſie begonnen, ſondern unbewußt ihr ſelber ward ſie ein Vieles, wie wenn ſie belaſtet worden; und ſie hat ſich ſelber entwickelt, begehrend Alles zu haben, da es ihr doch wohl beſſer geweſen, dies nicht zu begehren (61). Denn nun iſt ſie ein Zweites geworden. Gleichwie wenn der Zirkel, ſich ſelbſt entwickelnd, Figur wird, und Fläche, und Peripherie und Centrum, und eine Mehrheit von Linien, und ein Höheres und ein Niederes, ſo iſt immer dasjenige, von dem etwas iſt, das Beſſere, dasjenige, in welches es übergeht (62), das Schlechtere. Denn das: von welchem, war nicht ein ſolches, wie das: von welchem und zu welchem (zugleich). Nicht iſt hinwiederum das: von welchem und zu welchem (zugleich) ein ſolches, wie das: von welchem allein.

Aber auch außerdem iſt die Intelligenz nicht eines gewiſſen Dinges Intelligenz, ſondern (auch) ganz. Iſt

ſie aber ganz, ſo iſt ſie auch des Ganzen. Demnach muß ſie, da ſie ſelbſt ganz iſt und des Ganzen, auch ihren Theil ſo beſitzen, daß er ganz ſey und Alles; wo nicht, ſo würde ſie einen Theil haben, der nicht intellectuell wäre, und würde beſtehen aus Nichtintellectuellem, und wäre ein zuſammengehäuftes Aggregat (63), welches erwartete Intelligenz zu werden aus Allem. Daher iſt ſie, ſo betrachtet (64), auch unendlich, und wenn etwas von ihr ausgeht, wird nichts verringert, weder was von ihr ausgeht, weil auch es Alles iſt, noch ſie, von welcher, wie ſie keine Zuſammenſetzung aus Theilen war.

8.

Dieſe (die Intelligenz) iſt demnach von der bemerkten Art (66). Daher iſt ſie nicht die erſte; ſondern was über ihr iſt, und um deſſentwillen auch obige Unterſuchung angeſtellet ward, dieſes muß das Erſte ſeyn (66). Denn die Vielheit iſt ſpäter als das Eine und ſie iſt Zahl. Der Zahl Prinzip und einer ſolchen iſt das ſo Eine, und dieſes iſt die Intelligenz und das Intelligible zugleich, folglich Zwei zugleich. Wenn aber Zwei, muß es dasjenige ſich zueignen, was vor dem Zwei iſt. Was iſt dieſes? Intelligenz allein? Aber mit einer jeden Intelligenz iſt verbunden das Intelligible; darf daher nicht damit verbunden ſeyn das Intelligible,

ſo iſt jenes auch nicht Intelligenz. Wenn demnach das, was über dieſen Zweien iſt, nicht Intelligenz iſt und den Zweien ſich entzieht, ſo muß es über der Intelligenz ſeyn. Warum könnte es aber nicht das Intelligible ſeyn? Weil auch das Intelligible verbunden iſt mit der Intelligenz. Iſt es demnach weder Intelligenz noch das Intelligible, was wird es dann ſeyn (67)? Wir werden ſagen müſſen, es ſey das, aus welchem die Intelligenz und das mit ihr verbundene Intelligible iſt. Was iſt nun dieſes, und welcher Art wollen wir es uns denken? Denn wiederum wird es entweder ein Denkendes ſeyn, oder ein nicht Denkendes. Ein Denkendes iſt Intelligenz (68): ein nicht Denkendes hingegen wird auch ſich ſeiner ſelbſt nicht bewußt ſeyn. Wie kann aber ein ſolches geachtet werden der Verehrung werth? Sagten wir dagegen: es ſey das Gute und das Einfachſte, ſo ſprechen wir, geſezt wir ſagten auch etwas Wahres, gleichwohl nichts Klares aus, bevor wir nicht etwas haben, worauf wir unſere Idee ſicher gründen können (69). Und da ferner Erkenntniß von allen andern Objekten durch die Intelligenz und für die Intelligenz möglich wird bei ſolchen, die ein Intellectuelles zu denken vermögen, wie ſollte dieſes, das die Natur der Intelligenz überſchreitet, zuſammengefaßt werden können unter einem einzigen Merkmahle? Hierauf dient zur Antwort: wir werden es, ſo weit dies zu geſchehen vermag (70), bezeichnen durch etwas

Aehnliches in uns, ſintemal auch bei uns etwas iſt von jenem; oder vielmehr, es läßt ſich kein Punkt denken, wo nicht das wäre, was vermag an jenem Theil zu nehmen. Denn fürwahr, auf welchen Punkt Du nur hinwendeſt dasjenige, was zu empfangen vermag, allenthalben wirſt Du auch etwas empfangen von dorther; gleichwie Du eine Stimme hören wirſt, die eine Einöde erfüllet und zugleich zu dem Ohre derer dringt, die in dieſer Einöde ſich befinden. Du wirſt ſie ganz vernehmen, wohin Du auch Dein Ohr wenden magſt, und doch auch wieder nicht ganz (71). Was werden wir nun empfangen, wenn wir die Intelligenz zu jenem hinwenden? Vielleicht muß ſie gleichſam zurückgehen, und ſich ſelbſt ſo zu ſagen hingeben Demjenigen, was ihr rückwärts liegt, als eine, die ein zwiefaches Antlitz hat; vielleicht muß ſie, wenn ſie dort Jenes (das Abſolute) ſchauen will (72), nicht ganz und gar Intelligenz ſeyn. Denn ſie iſt erſtes Leben, weil ſie Thätigkeit iſt in discurſiver Erkenntniß des All; jedoch nicht in einer discurſiven Erkenntniß, welche (jezt) erkennet, ſondern welche erkannt hat. Wenn ſie aber Leben iſt, und ein discurſives Erkennen und Alles im Beſtimmten hat und im Einzelnen, nichts blos überhaupt (73) — denn im entgegengeſezten Falle hätte ſie auf eine unvollkommene und nicht nach Theilen deutlich unterſchiedene Weiſe —: ſo folget nothwendig, daß ſie aus etwas Anderem ſey, welches nicht mehr

im Discursiven ist, sondern das Prinzip des Discursiven und Prinzip des Lebens (74) und Prinzip der Intelligenz und des Ganzen. Denn ein Prinzip ist nicht das Ganze, sondern aus dem Prinzip ist das Ganze: Jenes aber ist noch nicht das Ganze, noch etwas von dem Ganzen, auf daß es zeuge das Ganze, und auf daß es nicht Vielheit sey, sondern der Vielheit Prinzip. Ist ja allenthalben das Zeugende einfacher als das Gezeugte. Hat jenes nun die Intelligenz erzeugt, so muß es einfacher seyn als die Intelligenz. — Nähme nun Jemand an, das Eine selbst sey auch das Ganze, so wird es entweder in jedem Einzelnen des Ganzen seyn, oder Alles zugleich. Ist es Alles zugleich, als ein Zusammengefaßtes, so ist es nach dem Ganzen. Ist es aber vor dem Ganzen, so ist das Ganze etwas anders und es selbst ist etwas anders als das Ganze (75). Ist aber es selber und das Ganze zugleich, so ist es nicht Prinzip. Nun muß es aber Prinzip seyn und vor dem Ganzen seyn, damit auch das Ganze nach ihm sey. Sagt man hingegen, es sey in jedem Einzelnen des Ganzen, so wird dasselbe vorerst seyn ein Jegliches für Jegliches (76); sodann das Ganze zugleich und wird nichts unterscheiden; und auf diese Weise ist es nichts von dem Ganzen, aber vor dem Ganzen.

9.

Was iſt es denn alſo? das Vermögen zum Ganzen, ohne deſſen Daſeyn auch das Ganze nicht wäre, noch auch die Intelligenz, die das erſte und ganze Leben iſt. Denn was (77) über dem Leben iſt, iſt des Lebens Grund, indem nicht des Lebens Thätigkeit (Aeußerung), welche das Ganze (ſelbſt) iſt, die erſte ſeyn kann: dieſe leztere iſt vielmehr ſelbſt gleichſam entſprungen aus dem erſten, wie aus einer Quelle. Denke Dir nämlich eine Quelle, die keinen andern Urſprung weiter hätte, und denſelben gleichwohl verliehe allen Flüſſen (78), ohne von den Flüſſen erſchöpft zu werden, ruhig dieſelbe verbleibend; denke Dir ferner die aus ihr entſpringenden Flüſſe noch zuſammen vereinigt, ehe der eine hierhin ſtröhmet, der andere dorthin, jedoch einen jeden ſich gleichſam ſchon bewußt, wohin er ergießen werde ſeine Gewäſſer. — Oder denke Dir das Leben eines großen Baumes, durch alle Theile deſſelben hindurchdringend, während das Prinzip bleibet, ohne ſich durch das Ganze zu verbreiten (79), weil es ſeinen Siz hat in der Wurzel. Es verleihet ſonach dem Baume das ganze Leben, das viele Leben: ſelber bleibet es jedoch, weil es nicht iſt ein Vieles, ſondern des vielen (Lebens) Prinzip. Und das iſt kein Wunder. Oder man dürfte ſich auch wundern (80), wie des Lebens Vielheit aus der Nicht-Vielheit geworden, und

wie die Vielheit nicht geworden wäre, wenn nicht vor der Vielheit geweſen, was nicht Vielheit war. Denn nicht wird getheilet in das Ganze das Prinzip, weil, wenn es getheilet wäre, auch das Ganze würde zu Grunde gehen; auch wäre dieſes noch nicht einmal geworden, bliebe nicht das Prinzip in ſich ſelber als ein Verſchiedenes. Daher geſchiehet auch allenthalben das Zurückführen auf Eines [und in Jeglichem iſt eine Einheit, auf welche Du zurückführſt]. Auch dieſes All wird zurückgeführet auf Eines, das vor ihm iſt, nicht auf das ſchlechthin Eine, bis Jemand gelanget iſt zu dem ſchlechthin Eins. Dieſes aber wird nicht weiter zurückgeführt auf ein Anderes. Denket daher Jemand der Pflanze Eins [welches ihr belebendes Prinzip iſt] (81) und des Thieres Eins und der Seele Eins und das Eine des All, ſo hat er jedesmal das Mächtigſte und das Heilige. Dächte er nun aber des wahrhaft Exiſtirenden Einheit, deſſen Prinzip und Quelle und Vermögen: wollten wir da ungläubig ſeyn und ein Nichts zu haſchen wähnen? Oder iſt es (82) zwar nichts von dem, deſſen Prinzip es iſt, jedoch ein ſolches, das, während ihm kein Prädikat zukommt: nicht das eines Exiſtirenden, nicht das eines Weſens (83), nicht das eines Lebens, über Allem dieſem iſt? Wenn Du aber, das Seyn entfernend, es endlich erfaſſen ſollteſt, ſo wird Staunen dich ergreifen. Hinzielend und es erreichend, erfaſſe es, ruhend in ſeinen Tiefen,

einzig es erſchauend durch jenen Geiſtesblick (84), zugleich aber erkennend ſeine Größe in dem, was nach demſelben iſt und durch daſſelbe.

10.

Faſſe es auch noch ſo: Die Intelligenz, die ein Sehen iſt und ein ſehendes Sehen, iſt ein in Thätigkeit geſezтes Vermögen. Demnach iſt in ihr theils Materie, theils Form, wie dies auch der Fall iſt bei dem in Thätigkeit geſezten Sehen. Die Materie iſt im Intelligiblen. Iſt doch auch das in Thätigkeit geſezte Sehen ein Getheiltes: denn ehe es ſah, war es Eins (85); das Eins iſt folglich Zwei geworden, und die Zwei ſind Eins. Nun wird dem Sehen das Erfülletwerden und gleichſam die Vollendung zu Theil durch das Sichtbare. Für das Sehen der Intelligenz hingegen iſt das Gute das Erfüllende. Denn wäre ſie ſelbſt das Gute, was brauchte ſie zu ſchauen oder überhaupt thätig zu ſeyn? Das Uebrige nämlich äußert um das Gute, und des Guten wegen ſeine Thätigkeit. Das Gute hingegen bedarf keines Dinges; daher gehöret ihm auch nichts an (86) als es ſelber. Haſt Du aber das Gute genannt, ſo denke weiter nichts mehr außer ihm. Denn fügeſt Du etwas hinzu, ſo machſt Du das, welchem Du, was es ſey, hinzufügeſt, bedürftig. Folglich auch nicht einmal das Denken, damit Du nicht auch ſo ein

Anderes ſetzeſt und Zwei ſetzeſt: die Intelligenz und das Gute. Denn die Intelligenz bedarf des Guten, aber nicht bedarf das Gute der Intelligenz. Daher nimmt auch die Intelligenz, das Gute erreichend, die Form des Guten an, und wird vollendet von dem Guten, indem die in ihr liegende Idee, die von dem Guten kommt, ihr mittheilt des Guten Form. Gleichwie aber das Nachbild des Guten beſchaffen iſt, das man in ihr erblickt, alſo muß man ſich auch denken das Urbild, dadurch, daß man aus dem, in der Intelligenz abgedruckten Nachbilde auf die Wahrheit von jenem ſchließet. Demnach übergab es (das Gute) das in ihr (in der Intelligenz nunmehr) befindliche Nachbild von ihm ſelber der anſchauenden zum Beſiz (87). Daher iſt in der Intelligenz das Begehren, und ſie iſt eine immerdar Begehrende und eine Empfangende immerdar. Es ſelbſt aber begehret weder etwas; denn was ſollte es begehren? noch erlanget es etwas (88); denn es begehrte nichts. Folglich iſt es auch nicht Intelligenz; denn Streben iſt auch in dieſer und ein Anſchmiegen (89) an ihre Idee. Da ſie nun ſchön iſt, die intelligible Welt, und die ſchönſte im ganzen All (90), ſintemal ſie in einem reinen Lichte ſchwebet, und in einem reinen Glanze, und die Natur des Exiſtirenden in ſich faſſet (iſt doch auch dieſes ſchöne Weltgebäude ihr Schatten (91) und Abbild); da ſie demnach ruhend in der Klarheit Fülle, weil nichts Unideales, nichts Fin-

stieres, nichts Regelloses in ihr ist (92), ein seeliges Leben lebet: so müßte ein Staunen den erfassen, der sie erblickte, und, wie sich gebühret, eintauchte in sie und Eins würde mit ihr (93). Gleichwie ja wer zum Himmel emporschauend, und der Sterne Glanz erblickend den Künstler ins Gemüth fasset und suchet; also muß auch wer die intelligible Welt erblickte und anschauete und bewunderte, ebenmäßig fragen: Wer ist der, der diese hervorbrachte, und wo, und wie? Der ein solches Kind zeugete, den νᾶς (Intelligenz), den schönen Jüngling, der aus ihm erfüllet worden? Auf keine Weise jedoch ist jener Erstere der νᾶς oder der Jüngling, sondern vor dem νᾶς und vor dem Jüngling: denn nach ihm ist der νᾶς und der Jüngling, weil er bedurfte erfüllet zu werden, und verwandelt zu werden in den νᾶς, welches am nächsten kommt demjenigen, das nichts bedarf, und auch des Denkens nicht begehret. Er aber (der νᾶς) hat die wahre Fülle und die wahre Idee, weil er zuerst empfing. Was über diesem ist, das bedarf weder, noch hat es: oder es wäre nicht das Gute.

Anmerkungen.

1) Ueber dieſe ganze Periode der in Italien wieder auflebenden alten Literatur ſind die bekannten Werke von Hodius, Börner, Fabroni, Tiraboſchi, Roscoe, Heeren, Bouterweck, Meiners u. a. nachzuleſen. — Stifter der erſten Platoniſchen Academie war Cosmo von Medices. Ein Grieche, Gemiſtus Pletho hatte ihn mit der Philoſophie Platons bekannt gemacht, und Marſilius Ficinus, den Cosmo hatte erziehen laſſen, überſezte nun auf deſſen Befehl die Werke des Platon und Plotinos in die Lateiniſche Sprache. Unter Lorenzo, dem Enkel von Cosmo, blühete jene freie Verbindung der Freunde alter Philoſophie vorzüglich. Er ſelbſt hatte in einem philoſophiſchen Gedichte: la Altercazione, die Frage vom höchſten Gute abgehandelt. Ich ſchränke mich hier darauf ein, die Vorrede des Ficinus zu ſeiner

Ueberſetzung des Plotinos, ſo wie die Zueignungsſchrift deſſelben an Pietro von Medices, als ein redendes Denkmahl von dem ſchönen Verhältniß zu nennen, worin jene edlen Mediceer mit den früheren Bearbeitern der alten Philoſophie und Literatur lebten. In der leztern Schrift preiſet Ficinus beſonders die Begünſtigung, welche die Platoniſche Philoſophie in dieſer Familie genoß: Cum Idibus Novembribus, ſagt er unter andern, in agro Caregio una cum Magno Laurentio Medice deambularem, multaque Platonis mysteria ultro citroque interpretaremur, decidi forte inter loquendum e sapientia in fortunam coepique hanc acrius incusare, quod Platoni lucem affectanti seculis jam multis obstiterit. Tum ille: Noli, inquit, Marsili, Platonem nostrum infortunatum dicere — — Darauf nimmt Ficinus die Rede wieder auf und endigt, nach einigen Zwiſchenbemerkungen, ſeine Zuſchrift allegoriſch, mit Anſpielung auf die Namen Laurentius und Petrus: – Nec propterea Plato noster infortunatus. Cujus caput hactenus salutari prorsus umbra lauri fovebatur, nunc pedes jam firmissimâ petrâ nituntur u. ſ. w.

2) S. Diogenes Laërtius Lib. III. §. 8. Vergl. Ignatii Rossi Commentationes Laërtianae. Romae 1788. Pag. 2. u. f.

3) Bekanntlich gibt es nur Eine Ausgabe des Griechiſchen Textes derſelben, Basil. apud Pernam 1580. Ich überzeugte mich bald durch eigene Einſicht von der

Beſchaffenheit dieſes in jeder Hinſicht, beſonders aber in der Interpunktion ſehr uncorrecten Textes. Daher wurde vorerſt auf die Verbeſſerung deſſelben vorzüglich Bedacht genommen, wie der Leſer aus den nachfolgenden Anmerkungen erſehen wird. Die meiſte Hülfe leiſtete indeß, wo andere kritiſche Hülfsmittel vergeblich verſucht worden waren, eine Handſchrift, welche mir noch vor dem Abdruck dieſer Ueberſetzung durch die gütige Verwendung der Herrn Mieg, von Stromer und von Stetten aus einer der öffentlichen Bibliotheken Augsburgs, deren Schätze durch die bekannte Liberalität eines erleuchteten Magiſtrats ſehr willfährig zu literariſchen Zwecken überlaſſen werden, mitgetheilt wurde.

Es iſt dies dieſelbe, die in Reiseri Catalogus Biblioth. Augustan. pag. 73 angeführt wird. Sie kam aus der geplünderten Ofner Bibliothek in Jacob Schegk's Hände, der auf dem Rande einige Noten beigeſchrieben. Ein Enkel deſſelben ſchenkte ſie der öffentlichen Bibliothek der Reichsſtadt Augsburg. Sie enthält, außer den Enneaden des Plotinos, deſſen Leben von Porphyrios, doch leztéres vermuthlich von einer andern Hand. Die ganze Handſchrift iſt auf Papier in klein Folio mit Curſivſchrift geſchrieben. Accente finden ſich durchaus. Wiewohl ſich nun hieraus auf ein ſehr geringes Alter derſelben ſchließen läßt, iſt dennoch ihr Werth nicht gering, wie ſich der Leſer aus

den hier mitgetheilten Proben überzeugen wird. Schade, daß gerade der Anfang des von mir gewählten Buches bis zur ersten Hälfte des dritten Capitels in der Handschrift fehlet. Sehr häufig fand ich die Lesarten derselben mit der Uebersetzung des Ficinus übereinstimmend. Auch liebt, wie selbst einige unten bemerkte Stellen beweisen, der Schreiber derselben die Attischen Formen. — Auf eine andere kritische Hülfe mußte Verzicht geleistet werden, weil ich, aller Bemühungen ohngeachtet weder Villoisons Anecdota graeca, welcher die drei lezten Capitel dieser Plotinischen Schrift aus einer Venetianischen Handschrift hat abdrucken lassen, noch auch die Grimmische Abhandlung (Grimm Commentatio qua Plotini de rerum principio Enn. III. Lib. VIII. Cap. 8 - 10, illustravit. Lipsiae 1788.), über die angeführten drei Capitel zu meinem Gebrauch erhalten konnte. — Im exegetischen Theile der nachfolgenden Anmerkungen, beschränkte ich mich auf Erläuterung des Sinnes aus den Gesetzen der Sprache, und aus Vergleichung mit den Philosophemen anderer Alten, besonders des Platon, als des Hauptführers dieser Neuplatoniker. Die oft sehr nahe liegende Vergleichung Plotinischer Sätze, mit manchen Ideen der neuesten Philosophie, bleibt dem wissenschaftlichen Leser überlassen. Aber selbst in jenem Theile der Erklärung leistete ich mir selbst nicht immer Genüge, worüber sich Niemand wundern wird, der den philosophischen Charakter dieses

Schriftstellers, und die Beschaffenheit seines Textes, so wie andererseits die Gesetze einer eigentlichen Interpretation zu würdigen versteht.

4) Longinus de sublimitate pag. 74. ed. Toup.

5) S. Fabricii Biblioth. Graec. ed. Harles. Vol. V. pag. 691. f. wo die ehrenvollen Zeugnisse des Proklos, des Eunapios und Augustinus angeführt werden.

6) S. Fabricius in Biblioth. Gr. ältere Ausgabe ad Porphyrii vitam Plotini, Cap. I. Außer Porphyrios geben uns biographische Notizen von ihm unter den Alten, Eunapios und Suidas; unter den Neueren, Bayle, Brucker und Tiedemann.

7) S. Fabric. Bibl. Gr. Vol. V. pag. 696 u. f. Harles. Nicht aber pag. 413 der Enneaden, Basler Ausg., wie dort angegeben wird, sondern pag. 423 findet sich die Anmerkung über die Abweichung der Recension des Eustochios. — Auch der Rand der von mir verglichenen Augsburger Handschrift hat diese wichtige Bemerkung. — Amelios, ein anderer von Plotinos Schülern, verbesserte gleichfalls des Meisters Werke. Doch übte er dieses kritische Geschäft nicht mit gleicher Liebe, wie das philosophische; s. den Brief des Longinos an den Porphyrios, im 20ten Capitel.

8) Porphyrii vita Plotini, cap. 6. Der ersten sind 24, wozu auch das hier übersezte Buch gezählet

wird; die zweite Classe enthält jene 21, die lezte 9; besonders sey die Abnahme seiner Geisteskräfte sichtbar in den vier lezten: καὶ μᾶλλον γε τὰ τελευταῖα τέσσαρα, so lieset die Augsburger Handschrift richtig, statt μετὰ, wie im gedruckten Text der Basler Ausgabe steht.

9) Villoison vermuthet hieraus, Plotinos habe eine Art Geschwindschreibekunst gebraucht und mit kleiner ineinander verschlungener Cursivschrift geschrieben. S. Harles zum Fabric. a. a. O. pag. 681.

10) οὐδ' ἐπαναλαβὼν τὰ γεγραμμένα. Die A. Handschr. hat ἐπανελθὼν. *

11) So hatte auch Thrasyllos die Schriften des Platon nach den Tetralogien der Tragiker und die des Demokritos nach Classen geordnet. So muß diese Nachricht des Diogenes von Laërte, Lib. IX. §. 45, erklärt werden; vergl. Rossi Commentat. Laërt. pag.

---

* Zu den weiter unten folgenden Worten: außer im Schlafe — abkürzte vergleiche man Jamblichus in vita Pythagorae, ed. Commelin. pag. 32, wo etwas ganz ähnliches von Pythagoras erzählt wird. Auf dem Rande des vor mir liegenden Exemplars, welches aus der Gräviussischen Sammlung in hiesige Universitätsbibliothek gekommen, und mehrere handschriftliche Verbesserungen von Salmasius enthält, corrigirt dieser in der eben angeführten Stelle: κακ' τότων ἐλιγοῦτνίαν καὶ εὐονειρίαν

203. Dagegen hatte der Grammatiker Ariſtophanes die Platoniſchen Schriften nach Trilogien eingetheilt; ſ. Diogen. Lib. III. §. 56. pag. 197, und daſelbſt Menage und Caſaubon. Vergl. Schleiermachers Einl. zu Platons Werken S. 23.

12) S. Porphyrii vita Plotini, Cap. 20. Ueber die Verbindung des Longinos mit den Neuplatonikern dieſer Zeit ſ. Ruhnkenii Dissertatio philologica de vita et scriptis Longini. pag. 7. f. ed. Toup. Was dorten §. 7. von deſſen Abneigung gegen die Philoſophie dieſer Schule geſagt wird, iſt zum wenigſten in Abſicht auf Plotinos ſehr zu mildern, wie ſich aus dem angeführten Briefe ergibt.

13) Macrobius in Somn. Scipionis II - 12. vergl. Fabric. B. G. V. pag. 692 Harles.

14) Ennead. III. Liber VIII.

Porphyrios gibt im 5ten Capitel ſeiner Biographie des Plotinos, wo er die damals gewöhnlichſten Ueberſchriften dieſer Werke nennt, die kürzere an: περὶ θεωρίας. Im 25ten Capitel dagegen dieſe ausführlichere: περὶ φύσεως καὶ θεωρίας καὶ τοῦ ἑνὸς. Vermuthlich rührt alſo leztere von ihm ſelbſt her. — Uebrigens in der chronologiſchen Ordnung iſt dieſe Schrift die dreißigſte und folglich ein Produkt der vollen Geiſteskraft des Philoſophen.

15) ſcherzend — Ernſtes. Den Gegenſaz von Scherz und Ernſt führt Plotinos durch, und zwar in

einem nicht gemeinen Sinne, in einer andern Stelle, Ennead. III. Lib. 2. Cap. 15. Er zeigt dorten, daß nur der σπουδαῖος (der den Ernst des höhern Lebens versteht und dem es ernstlich um das Ewige zu thun ist), des wahren Ernstes und des wahren Spieles fähig sey, und hingegen Menschen, die nur ein äußeres Leben leben, und ein Spiel (παίγνια) desselben sind, auch dann nur spielen, wenn sie am ernsthaftesten zu seyn glauben. So unterscheidet Platon im Phädros p. 348. Heindorf. ein gemeines Spielen von dem edlen dessen, der von würdigen Dingen dichtend, in Reden zu spielen weiß. — Es ist um des Folgenden willen zu bemerken, daß bei Plotinos die Benennung ὁ σπουδαῖος (man s. darüber Reitz ad Lucian. Icaromenipp. Cap. 4.) eine ähnliche Würde hat, wie bei den Sokratikern ὁ καλὸς κἀγαθὸς, und bei den Stoikern ὁ σοφὸς als Bezeichnung für das Ideal des Weisen.

16) Betrachtung. Der ideelle Sinn, in welchem dieser Begriff hier genommen wird, ließe auch wohl die Uebersetzung: Speculation zu; doch fand ich wegen der großen Mannigfaltigkeit der Beziehungen des Thuns und Leidens, in welchen der Begriff hier genommen wird, jene Bezeichnung passender. Betrachtung aber zog ich dem Schauen vor, welches leztere Wort sonst vorzüglich geeignet ist, einen solchen, der Reflexion entgegengesezten Verkehr mit dem Idealen auszudrücken, weil in dieser Schrift fast durchaus der Nebenbegriff

des Strebens, des Begehrens und Trachtens mit dem Hauptbegriffe θεωρία verbunden ist.

Je fruchtbarer und beziehungsreicher aber der Begriff θεωρία hier erscheint, desto nöthiger ist eine allgemeine Vorbemerkung über den Sinn, den die Philosophen des Alterthums und besonders dieser Neuplatonischen Periode in ihn hineinlegten, zumal da sich hierin ihre Hauptansicht von der Philosophie überhaupt erkennen lässet.

Die ganze Sphäre dieses Begriffs läßt sich durch die allgemeine Bemerkung bezeichnen, daß θεωρία ursprünglich vom Anschauen des Göttlichen und Himmlischen gebraucht, nachher auf alles Schauen und Betrachten übergetragen ward, vorzüglich wenn dieses mit einem lebhaften Interesse des Betrachtenden verbunden war. Man vergl. hiemit Casaubon zu Theophrasti Characteres pag. 11. Fischer. Daher es vorerst die feierliche Befragung der Gottheit durchs Orakel, vermittelst einer zu dem Zwecke abgesendeten Gesandtschaft, und dann auch diese Orakelgesandtschaft selbst bezeichnete. Doch über diese und verwandte nicht philosophische Bedeutungen von θεωρία, θεωρὸς und θεωρεῖν wird der Leser, dem daran gelegen, bei folgenden Schriftstellern und Auslegern reiche Belehrung finden: Herodotus I. - 30. IV. - 76; Ducker zum Thucidides III. - 104; Valkenaer Diatrib. in Euripidis Fragmenta. pag. 278; Scholia Platonica. ed. Ruhnken.

Ezech. Spanheim zu Callimach. Hymn. Del. 314. Hemsterhuis zu Lucian. I, pag. 421. Bip. Alberti zum Hesychios. Fragmenta lexici graeci (aus einer Augsburger Handschrift) von Hermann. pag. 327. Moeris ed. Pierson. pag. 185.

Jene ursprüngliche Beziehung auf das Göttliche deutet auch die Etymologie des Worts an, die der Lexicograph Ammonios so bestimmt: Θεωρεῖν sey τὸ τῶν θεῶν ὠρεῖν (das Göttliche besorgen). Das veraltete ὠρεῖν heiße φροντίζειν, sorgen. Man vergl iche über dieses veraltete ὠρεῖν oder ὠρεύειν Ruhnken in den Epistol. Crit. pag. 100, und F. A. Wolf zu Hesiodi Theogon. pag. 133; so wie über das gleichfalls veraltete und mit ὦρα oft verwechselte ὠρα (Sorge) Alberti zum Hesychios unter diesem Worte. – Auch Thomas Magister erklärt die Θεωρία als anhaltende Beschäftigung mit Gott, s. pag. 446. ed. Bernard. und daselbst die Stelle des Theodoros Abucara, der ein doppeltes geistiges Schauen unterscheidet, das äußere und das dem νοῦς eigenthümliche, ideale, welches letztere Θεωρία heißt. — Auch Plutarchos (de Musica pag. 1140. D. Xylander) sagt in der Stelle, wo er bemerkt, daß die Musik unter den Griechen ursprünglich eine blos gottesdienstliche Bestimmung gehabt habe, Θεωρεῖν (betrachten) komme ursprünglich von Θεὸς her und bezeichne also ein heiliges Betrachten.

Ueber die Bedeutung jener Worte in philosophi-

schen Schriften der Griechen habe ich Folgendes beobachtet. Man unterscheidet hier einen gewöhnlichen Sprachgebrauch von dem höheren idealen. In den Schriften des Xenophon bemerkte ich nur jenen. (Man vergleiche Sturz Lexicon Xenophonteum unter diesem Worte) so auch in den Dialogen des sogenannten Aeschines, und bei andern. Hieher rechne ich auch die praktische Bedeutung des Worts in den ethischen Systemen einiger alten Philosophen. So unterscheidet z. B. der Akademiker Eudoros beim Stobäos Eclogae phys. et eth. II. pag. 48. ed. Heeren im ethischen Sinne die θεωρία von der ὁρμὴ (von dem Begehren) und von der πρᾶξις (von der Handlung) und definirt sie so: ein mit deutlicher Vorstellung eines Gegenstandes verbundenes Beurtheilen desselben, woraus dann das Begehren und das Handlen entstehe.

Die höhere Bedeutung von θεωρία, da es die Erhebung des Gemüths zum Unendlichen bezeichnet, scheinet zunächst aus dem Sprachgebrauche geflossen zu seyn, nach welchem dasselbe gewöhnlich vorkommt, wo von der Betrachtung des gestirnten Himmels die Rede ist, woraus bekanntlich auch das considerare der Römer erklärt werden muß. In diesem Sinne findet man es häufig in den Bruchstücken der Pythagoreischen Philosophie, z. B. in den Jonischen Fragmenten von der Schrift der Pythagoreerin Peritione von der Frauen Bildung beim Stobäos

(Sermones ed. Conr. Gesner. pag. 455, verglichen Chr. Wolf Fragmenta mulierum graecarum, quae oratione prosa usae sunt. pag. 192). Der ehrwürdige Anblick der Aeltern, heißt es dort, sey für die Kinder, was der erhebende Anblick des gestirnten Himmels für den Betrachtenden sey. Hier wird θεωρία zur Bezeichnung dieser Art von Betrachtung gebraucht *.

---

* Ich kann nämlich der übrigens sehr scharfsinnigen Conjectur des gelehrten Jacobs nicht beipflichten. Dieser schlägt in seinen Animadvers. in Stobaeum (an dessen Animadv. in Euripid.) p. 278. in den offenbar corrupten Worten: καὶ εἰ τι ἄλλο δοκέει τίς χρῆμα μεῖζον εἶναι καὶ θεωρίην ἐόντων vor: καὶ θειωτέρον τῶν ἐόντων. Allein, daß θεωρία ächt sey, zeigt der Zusammenhang, der von den Himmelskörpern handelt, in welchem dieses Wort gewöhnlich vorkommt. So beim Platon im Phädon §. 34. in einem ganz ähnlichen Context, wo von der Sonne u. s. w. die Rede ist. Man vergleiche auch Jamblichi vita Pythagorae pag. 62, wo die Philosophie die Betrachtung des Schönsten, θεωρία, genannt und unmittelbar darauf hinzubemerkt wird: schön sey das Schauspiel des ganzen Himmels (θέαν) und der an ihm wandelnden Gestirne. — Ich corrigire: — εἶναι τῶν ἐν θεωρίῃ ἐόντων (oder was man unter den Gegenständen der Betrachtung für größer halten mag). Dieser Sprachgebrauch leidet keinen Zweifel. So sagt Herodotos III, 74. ἐν αἴνῃ εἶναι (Gegenstand des Lobes seyn) u. s. w. vergl. Vigeri Idiot. l. gr. p. 607. Hermann, und selbst ἐν θεωρίᾳ εἶναι kommt mehrmals so bei Plotinos vor.

— In einem Bruchstücke einer andern, in Dorischer Mundart geschriebenen, Schrift derselben von der Weisheit heißt es: Der Mensch ist gezeuget und lebet, um zu betrachten (θεωρῆσαι) das Verhältniß der Natur des Alls und der Weisheit, und gleich zunächst werden die Geometrie und die Naturwissenschaft θεωρητικὰ genannt, und von der Weisheit gesagt: es sey ihr eigenthümlich zu betrachten (θεωρῆσαι) alle Arten der existirenden Dinge und ihre allgemeinen Eigenschaften (Stobaei Sermon. I. pag. 6. 41. Wolf in der angeführten Sammlung pag. 190. und die kritische Verbesserung dieser Stelle bei Jacobs p. 219), wo also der Begriff von wissenschaftlicher Forschung und insbesondere von Speculation damit verbunden wird.

In der höheren idealen Bedeutung braucht besonders Platon häufig θεωρεῖν und θεᾶσθαι, welches bei ihm, wie auch bei Plotinos, oft synonyme Ausdrükke sind. So läßt er im Gastmahl XXVIII, 4. den Sokrates aus dem Munde der Diotima von demjenigen sagen, der durch alle Stufen der höhern Vorbereitung nun endlich zur höchsten Bildung gelangt ist: er schaue, er betrachte (θεωρῶν und Cap. XXIX, 5. θεωμένῳ αὐτὸ τὸ καλὸν) das Schöne selbst. Daher nennt er auch im Phädros pag. 322. Bip. die Intelligenz (das höhere Denkvermögen) die schauende (νοῦς θεατής). Jenes reine Erkennen nennt er auch

ein Schauen mit der Seele selber oder mit der Vernunft und stellt es dar als die Bedingung des reinen Wissens (s. de Republ. X. p. 326. Bip. Phaedon pag. 151.) und indem er das Wesen der Philosophie als die Wissenschaft des Absoluten (de Republ. VI, 69. Definitiones. Vol. XI, 292.) bezeichnet und dieselbe ein Streben nach der göttlichen Weisheit * nennt (Diogen. Laërt. III, §. 63), sezt er die Vollendung alles Philosophirens in das Schauen des ἀγαθὸν (des Guten, des Absoluten), urtheilend, daß derjenige, der dazu einmal gelangte, nicht geneigt sey, von diesen himmlischen Betrachtungen (θείων θεωρίων de Republ. VII, 133.) zum gemeinen Leben herabzusteigen.

Eben so bezeichnet Aristoteles in einer bemerkenswerthen Stelle (Ethicor. Nicomach. X, 7. 8. pag. 183. u. ff. Sylburg.) jene höhere Speculation und

---

* ἐρῶν τῆς θείας σοφίας. Jamblichos vit. Pythag. pag. 33. sagt, Pythagoras habe die mühseligsten Reisen und alle Beschwerden übernommen ἔρωτι καὶ ἐπιθυμίᾳ θεωρίας (aus Liebe und Sehnsucht nach Weisheit). So corrigirt Salmasius in den oben angeführten Randanmerkungen das verdorbene ἐρίστου, worauf doch auch schon der Herausgeber der Commelinischen Edition gefallen war. Dagegen weiter unten in derselben Stelle stieß er nicht an. Dort verbessert Salmasius φυλαττόμενον.

das speculative Leben, im Gegensatz des praktischen, mit dem Ausdruck θεωρία. Er betrachtet sie im Verhältniß zur Glückseligkeit und sucht zu zeigen, daß, da die Vernunft das höchste Vermögen des Menschen sey, die Speculation, als die höchste Aeußerung der Vernunft, auch seine höchste Thätigkeit seyn müsse. Sie sey durch nichts anders bedingt als durch die Vernunft selbst; auch habe sie keine andere Zwecke, wie die übrigen Tugendäußerungen im bürgerlichen Leben, in Staats- und Kriegführung, sondern sie sey allgenugsam und als Aeußerung der Vernunft, die das Göttliche im Menschen sey, selbst göttlich, und wir legen durch sie ab unsere sterbliche Natur. Je höher demnach ein Wesen stehe, desto mehr lebe es in der Betrachtung und werde durch sie glückselig; wie sich dann auch keine andere Glückseligkeit der Götter denken lasse, als die durch Betrachtung. — Auf ähnliche Weise setzet Cicero (Tuscul. Disput. I, 19. 20.), mit Anführung des Schülers des Aristoteles Theophrastos, die höchste Glückseligkeit der von der Bürde des Leibes befreiten Seele in die Freiheit und Fülle himmlischer Betrachtungen und der Erkenntniß des Wesens aller Dinge. — Die Glückseligkeit der Betrachtung oder der höhern Speculation preiset auch der Jude Philon, indem er (de Congr. quaer. erud. gr. pag. 430. ed. Francof.), ohne Zweifel mit Anwendung eines Platonischen Bildes (s. Platon. Respubl. VI,

120. Bip. pag. 236. ed. Ast.), die Wissenschaft das sonnenähnlichste Licht der Seele nennt; denn gleichwie das Auge durch der Sonne Strahlen, so werde der Geist durch Weisheit erleuchtet und lerne immer schärfer sehen, je mehr er sich immer erneuerten Betrachtungen hingebe. — Derselbe sagt in einer andern Schrift (Quod deter. pot. insid. sol. p. 160.) von denen, die sich der Betrachtung befleißigen: sie haben, das Irrdische verlassend, sich dem Himmlischen zugewendet. — Mit Begeisterung redet auch Clemens von Alexandria (Stromat. pag. 632. u. ff. Potter) von der Würde der θεωρητικῶν (derer die sich dem Anschauen der Ideen gewidmet haben). Bald nennt er diesen Zustand (mit Hinweisung auf Platon) ein gottähnlich oder göttlich werden, bald sie selbst: lebendige und dagegen Menschen von entgegengesezter Denkart: todte. Jenen allein sind die Augen des Geistes geöffnet, und, wie der Mystagoge sehend die Sehenden (Anspielung auf des Euripides Bacch. Vers 465. u. ff.), so weihet sie der Heiland zu den Mysterien ein. — Auch Origenes (περ. ἀρχ. Lib. II.) führet den Saz aus, daß diese θεωρία oder dieses Anschauen Gottes die Nahrung der Seelen im ewigen Leben sey.

Ich kehre zu Plotinos zurück, welcher bald das Vermögen, die empirischen Anschauungen unter höhere Begriffe zu sammeln, folglich das Denkvermögen überhaupt θεωρία nennet (Ennead. I, 1 – 6. pag. 4.),

bald die Speculation insbesondere, wie denn dieser Ausdruck auch bei andern Philosophen dieser Periode in demselben Sinne vorkommt. Z. B. beim Proklos Theologia Platonis I, 11. So braucht dieses Wort auch Longinos beim Porphyrios (vit. Plotini pag. 14. u. Cap. 23.), in welcher leztern Stelle die höhere θεωρία auserwählter Denker von der gewöhnlichen Fähigkeit zum wissenschaftlichen Denken unterschieden wird. Doch können auch jene, fügt er hinzu, die göttliche θεωρία nicht erreichen, weil diese allein durchzudringen vermöge in die Tiefen der Natur. Auf gleiche Weise unterscheidet Plotinos (Enn. V, 8 - 10) das Schauen (θεᾶσθαι) der vollkommneren von dem der unvollkommenen Menschen. —

In der hier übersezten Schrift wird das Betrachten, von dem gewöhnlichen Standpunkte angesehen, großentheils allegorisch gebraucht, besonders wo von der Natur gesagt wird: sie betrachte. Was im Künstler mit Bewußtseyn und Wahl verknüpftes Kunstvermögen ist, ist in der Natur ein bewußtloses und aus ihrer Form selbst nothwendig hervorgehendes. Ihre Begriffe sind nicht Produkte eines discursiven Denkens, sondern Aeußerungen ihres inneren Wesens. Gleichwie man aber ein von dem Geiste eines Künstlers producirtes Kunstwerk, ein plastisches Bildwerk, eine musikalische Composition u. dergl., seinen Gedanken, seine Idee nennt, und von ihm sagen kann, er habe sie ideal

angeschaut, betrachtet; also sind die Gestaltungen, die Formen, die in den natürlichen Körpern erscheinen, Ideen der Natur, welche selbst das lebendige Vermögen einer Seele (Weltseele) ist, und man kann demnach sagen: die Natur schauet, betrachtet. Man vergleiche über diese Plotinischen Ideen von der θεωρία der Natur die Einleitung des Ficinus, pag. 340, der sich dort in vielen Stellen als einen mit dem System des Plotinos sehr vertrauten Denker zeigt.

17) Ich wiederhole mit Ficinus, aus dem vorhergehenden ἡμᾶς, vor ἀυτῶν in Gedanken: ἡμῶν, wie denn bekanntlich ἀυτὸς und ἑαυτὸ zuweilen auch in der ersten und zweiten Personalbeziehung gebraucht werden. Vergl. Fischer zu Weller. II, 238. — Die Construction παίζειν τὰ ἀυτῶν erläutert Hemsterhuis zum Lucian. Nigrin. §. 20. — Ueber βλέπειν εἰς vergl. Jensius zu Lucians Dialog. Mort. XF, 4. — Nach γενήσεται muß ein Fragezeichen in den Text gesezt werden, so wie auch bei den wiederholten Fragen. In diesen Nachlässigkeiten habe ich den Text oft verbessert, ohne es jedesmal ausdrücklich zu bemerken.

18) Ficinus scheint λέγωμεν gelesen zu haben. — Ueber die Platonische Idee, daß alles Leben und Wirken in der Natur aus einer Seele hervorgehe, s. de Legibus pag. 91 u. ff. Bip.

19) Da φαντασία sonst auch im philosophischen Sprachgebrauche Gedanken überhaupt bezeichnet, (s.

Gataker zu Antoninus Betrachtungen, pag. 258. der Quartausgabe) so könnte der Sinn dieser seyn, daß sie der Fähigkeit zum Denken überhaupt und der Vernunft entbehre. — Da aber Platon unter φαντασία besonders die Vorstellung sinnlicher Objekte versteht (s. Sophista pag. 296.), so ist wohl auch hier dies der Sinn: daß sie weder sinnlicher Vorstellungen noch der Ideen fähig sey.

20) Plotinos bestreitet in diesem Capitel diejenigen Philosophen, die alle Wirkungen in der Natur von elementarischen Qualitäten und von der Bewegung herleiteten, ohne diesem Allem eine künstlerischwirkende Idee überzuordnen. Er hingegen leitet alle körperlichen Qualitäten und Bewegungen von einer unkörperlichen, der Bewegung nicht unterworfenen, sondern ihr übergeordneten Form ab: einer substantiellen lebendigen Form, die nicht sey irgend eine Qualität der Körperwelt, um alle körperlichen Qualitäten hervorbringen zu können, die ferner, um Prinzip aller ordentlichen Bewegung seyn zu können, eben so wenig durch Bewegung selbst in Thätigkeit gesezt werde. Er erläutert diese Idee durch das Gleichniß vom Künstler. Dächte man sich nämlich sein Künstlervermögen, welches ein Accidens von ihm ist, als Substanz, mit Entfernung des Begriffs von willkührlicher Wahl; so habe man das produktive Vermögen der Natur gedacht; so daß ihr also ein, durch ihr Wesen selbst bestimmtes, bewußtloses Kunstvermögen

beigelegt wird. Vergleiche Ficinus in der Einleitung. – ἐπακτὸν – σύμφυτον angeboren - erworben wird immer so entgegengesezt: so beim Herodotos, wo σύντροφος der Gegensaz ist; auch beim Pindaros Olymp. X, 107, wo der Scholiast zu vergleichen ist.

21) Puppenmacher, κοροπλάσαι, Handwerker, die aus Thon oder Wachs Puppen bildeten. Die Attische Form dieses Worts ist κοροπλάθοι, s. Ruhnken zu Timaei Lexicon Platonicum. pag. 149. zweite Ausgabe. In dieser Form kommt es bei Platon vor, s. eben daselbst p. 166. Sie hießen auch πηλοπλάθοι. So nennt sie Demosthenes in der ersten Philippischen Rede, der dasselbe Bild braucht, s. Wieland Attisches Museum III. S. 468. — Auch vergleiche man noch Ezechiel Spanheim zu Juliani Caesares (Preuves des Remarques. pag. 107).

22) συντῖναι. Vielleicht ist zu lesen: συνιέναι; so hat Wesseling im Herodotos V, 80. pag. 412, wo ebenfalls συνεῖναι stand, aus Handschriften geändert. Man vergleiche dessen Note p. 11. — Dieses leztere steht indessen noch in Platons Cratylos 28. und Antoninus Betracht. V, §. 6, wo Gataker zu vergleichen ist; συνίεναι dagegen kommt unten Cap. 5. noch zweimal vor.

23) Das Bewegende. Der Zusammenhang zeigt, daß κίνησις in dieser Stelle bestimmt Bewegung oder ein Seyn in verschiedenen Punkten des Raumes be-

deute, wenn gleich im Verfolg auch die gleich zu bemerkende andere Bedeutung statt findet. Platon bezeichnet nämlich mit diesem Worte häufig auch die qualitative Veränderung. Die Hauptstelle darüber. ist Theaetet. p. 132. f. Zuweilen nennt er auch den sinnlichen Eindruck κίνησις Timaeus p. 301. f. 348. Respubl. X, 298. f. So sagt auch Plotinos Enn. I, 1 - 6., die αἴσθησις (die sinnliche Empfindung) sey eine κίνησις σώματος und die ἀλλοίωσις (die Veränderung) sey eine Art der κίνησις, s. Enn. VI, 3 - 21. Eben daselbst Cap. 23. gibt er auch eine Definition von der Bewegung. — Uebrigens scheint er in den Worten: sie selbst ist nicht ein Bewegtes u. s. w. den Phädros des Platon vor Augen gehabt zu haben (pag. 318. Bipont. p. 244. Heindorf.), welche Stelle auch Cicero in das erste Buch seiner Tusculanischen Untersuchungen (Cap. 23.) aufgenommen hat, vergl. daselbst die Bemerkung des Davies und Heindorf zu der angeführten Stelle des Platon.

24) Form (εἶδος). Fast alle Beziehungen, in welchen Platon die εἴδη betrachtet, lassen sich im Plotinos nachweisen. — Jenem sind sie Gattungsbegriffe im logischen Sinne (wie sie bei Diogen. Laërt. II, 19. Aristotel. Metaphysic. I, 6. vorkommen), s. z. B. Sophista. p. 274. Bip. Parmenides. p. 89. Politicus. 63. u. in a. St. — Sie enthalten die Regel zur Beurtheilung des Veränderlichen,

Phaedon. p. 227, Phileb. 219, 222. u. ſ. w. — ſie ſind Ideen vom Weſen der Dinge ſelbſt, welches nur gedacht werden kann, die ewigen Urbilder, nach welchen alle Dinge gebildet wurden, Respubl. VI, 116. Epist. VII, 131. f. — Die Plotiniſchen Vorſtellungen von εἶδος zeigt die Stelle Enn. VI, 3 - 9, wo dargethan wird, daß der Gattungsbegriff (εἶδος) von Natur früher und einfacher ſey, als das Individuum; ferner Enn. II, 3 - 17, wo gezeigt wird, daß die Intelligenz (νοῦς) die in ihr in höchſter Vollkommenheit vorhandenen Ideen (εἴδη) der Weltſeele übergibt, in welcher ſie vollkommener ausgedruckt werden, als in der niederen Seele, die die Ideen von dieſer empfängt. In dieſer lezten iſt ihre Idealität ſchon verwirrt und getrübt. — Ueber die Unvollkommenheit der Sinnenwelt im Gegenſaz der intelligiblen, deren Ausfluß ſie iſt, ſ. Enn. III, 2 - 2. und 22. — Die ſehr bemerkenswerthen Ideen des Plotinos über die Materie (ὕλη) überhaupt lernt man kennen aus der Hauptſtelle Enn. III, 6 - 7. desgl. 9. 10., womit die Platoniſchen (Philebus p. 233. u. ff. und Timaeus p. 345. u. ff.) zu vergleichen ſind.

25) Ich leſe τί γὰρ ſtatt τὸ γὰρ. Der Sinn des Zunächſtfolgenden ſcheint dieſer zu ſeyn: „Die Natur oder das ſubſtantialiſirte producirende Prinzip bedarf zu ihrer Exiſtenz weder einer beſtimmten Materie, noch der Materie überhaupt. Lezteres nicht: denn ſie

iſt es ja, die erſt der Materie an ſich die beſtimmten Qualitäten mittheilt und die Materie bewegt. Erſteres nicht: denn ſie vermag, als das gemeinſame Prinzip aller Qualitäten, Qualitäten hervorzubringen, ohne andere Qualitäten zu Hülfe nehmen zu müſſen." Ficinus pag. 340. — Von der ὕλη (Materie) überhaupt wird die als Objekt einer beſtimmten Einwirkung gedachte (ἡ ὑποκειμένη καὶ δημιουργουμένη) unterſchieden, vergl. Enn. III, 6-6. f. und IV, 7-11. Die Materie iſt eine ſolche, d. h. eine, die beſtimmte Qualitäten hat. So erkläre ich τοιαύτη mit Beziehung auf den Gegenſaz: μὴ ποιότητα ἔχουσα, d. h. frei von beſtimmten Qualitäten, ſo wie Enn. VI, 3-9. ἄνθρωπος unterſchieden wird von ἄνθρωπος τίς und ἀνθρ. τοιόνδε. Dieſelbe Unterſcheidung erläutert die Platoniſche Stelle de Republ. X, 2. pag. 346. Ast.

26) Die Begriffe bringen hervor und die Natur iſt ein Begriff. Dieſe Idee von der Natur, als einem ſchöpferiſchen Begriffe (λόγος ποιῶν), herrſcht durch alle Enneaden des Plotinos. Aehnliche Vorſtellungsarten finden ſich ſchon, wenn gleich mit andern Modificationen, in den ältern Griechiſchen Syſtemen. — So ſagt der Stoiker Zenon beim Diogenes von Laërte VII. §. 134. von einer in der Materie ſchaffenden Idee: τὸ ποιεῖν (εἶναι) τὸν ἐν αὐτῇ (τῇ ὕλῃ) λόγον τὸν θεὸν — δημιουργῶν ἅπασα. Sie

heißt daher auch bei ihm die Saamen enthaltende Idee (λόγος σπερματικὸς §. 136). Deſſelben Ausdrucks zur Bezeichnung deſſelben Gedankens bedient ſich auch der Kaiſer Antoninus, ſ. Gataker zu deſſen Betrachtungen pag. 141. Auch Plotinos redet von einem λόγῳ τῷ ἐν σπέρματι, Enn. III, 2 - 2, u. a. a. O. *

---

* Von demſelben Stoiker Zenon ſagt Velleius beim Cicero de Natura Deorum I. Cap. 14. Aliis autem libris rationem quandam per omnem naturam rerum pertinentem, ut divinam esse affectam putat. Die Schwierigkeit dieſer Stelle fühlten alle Ausleger. Wer ſieht nicht, daß Cicero hier den λόγος θεὸς und ποιῶν (oder δημιεργῶν) des Zenon wörtlich in ſeine Sprache zu übertragen ſuchte? Denn unzählige Stellen der philoſophiſchen Werke des Cicero ſind wörtliche Ueberſetzungen der Worte des Phädros, des Chryſippos (vergl. Valkenaer Diatrib. Eurip. pag. 28.) und anderer Griechiſchen Philoſophen. Ich corrigire daher: — — ut divinam sic artificem putat (—„er hält dieſe Idee ſowohl für göttlich, als er ihr eine ſchöpferiſche Kraft beilegt“). Damit Niemand die Veränderung für zu abweichend von der alten Lesart halte, bemerke ich, daß ſich deutliche Spuren der von mir vorgeſchlagenen in einer bisher noch unverglichenen Handſchrift finden, wovon ich für dieſe ganze Ciceroniſche Schrift Gebrauch zu machen bald Gelegenheit haben werde. In dem angeblich Orphiſchen Hymnos an die Natur (IX, 2.) wird dieſe auch ἐργασία (die Künſtlerin, artifex, operum effectrix) genannt nach einer Emendation

27) ein todter. Die materielle Form vermag eigentlich nichts Formelles mehr hervorzubringen. Das Princip der Zeugung iſt die Natur: die materielle Form iſt nicht Prinzip der Zeugung, ſondern ein Beſtimmtſeyn (eine Affection) der Materie, das von einem höheren Prinzip herrührt. Ficinus. Allegoriſch nennt Clemens von Alexandria Strom. IV. pag. 635. das dem Idealen Entgegengeſezte und Widerſtrebende ein Todtes — Geſtalt (μορφή). Auch die älteſten Philoſophen und insbeſondere Ariſtoteles machten einen Unterſchied zwiſchen εἶδος und μορφή. Die Stellen hat geſammelt Fülleborn zu den Fragmenten des Parmenides, ſ. Beiträge zur Geſchichte der Philoſophie VI, 80.

28) Ficinus las ἦ ſtatt ἤ.

29) Im Texte ſteht μήτως ἔχειν. Ficinus hat aber μήπω geleſen, da er nondum überſezte. Dieſes lezztere hat den ganzen Context für ſich. Daher auch ich dieſe Lesart vorzog. — Das producirende Vermögen der Natur (der ſchöpferiſche Logos derſelben), als eine in ihr ruhende Aeußerung und als Folge ihres beſtimmten Daſeyns, wird durch ein in ihr ruhendes Betrachten bezeichnet, das nicht ſein Objekt ſucht,

---

von Math. Gesner (ſ. deſſen Noten zu den Orphiſchen Poëmen pag. 198.) mit Hinſicht auf das bekannte Beiwort der Athene, ἰοχέαιρα.

ſondern von Ewigkeit her bei ſich hatte, vergl. Ficinus Einleitung. — Weiter oben leſe ich: ἀλλ' εἰ καὶ αὐτὸς τεθεωρηκὼς αὐτὸν ἢ πως. — Im Folgenden: „denn ſie iſt Begriff" ſezte ich nach γὰρ ſtatt des Comma einen Punct, ſo auch vor ἡ ποίησις.

30) ſein Verlangen ſtillen, εἰ τῷ ἔρωτος ἐθέλοι ἐπαίειν. Ficinus ſcheint ἐρωτῶντος geleſen zu haben: ſeine Frage anzuhören (si modo interrogantem audire velit), welches mir den Vorzug zu verdienen ſcheint.

31) während ich ſchweige. Ich leſe σιωπησάσης ſtatt σιώπησις. — Gleich im Nächſtfolgenden heißt die Betrachtung, die der Natur beigelegt wird, geräuſchlos (ἄψοφος), und unten im vierten Capitel wird in ähnlicher Beziehung geſagt: ἀψοφητί. Eben ſo ſagt Plotinos Enn. V, 8 - 11: „In der höchſten Feier der Speculation wird der Schauende Eins mit der ſtill (ἀψοφητί) gegenwärtigen Gottheit." Namentlich wird, ſo wie in unſerer Stelle, der Natur das Prädikat der Stille beigelegt in dem oben ſchon einmal angeführten Hymnos des Orphikers, wo (IX, 7) von ihr geſagt wird:

„Wandelnd mit des Fußes Ferſe den geräuſchloſen Schritt."

Auch bei Platon im Timäos, pag. 316, kommt von dem Wirken der Weltſeele der Zug vor: ſie ſchaffe ohne Laut oder einiges Getöſe. — Jenes ἄψοφος

wird auch im moraliſchen Sinne gefunden in den Schriften der Stoiker; ſo beim Kaiſer Antoninus von der ſtillen großen Handlungsweiſe edler Menſchen, ſ. Gataker zu den Betrachtungen, pag. 19. — Im Text folget nun noch: „und das natürliche Erzeugniß von Betrachtung.“ Ich konnte mich nicht entſchließen, dieſe Worte, in denen ich deutliche Spuren einer Randgloſſe erkenne, in die Ueberſetzung aufzunehmen.

32) mir zukommt zu beſitzen, καὶ μοι γενομένῃ (ſo muß geſchrieben werden) — ἔχειν ὑπάρχει. In derſelben Conſtruction ſteht ὑπάρχειν im Xenophon Cyropaed. IV, 5 - 31; vergl. Wyttenbach Εκλογ. ἱστορ. pag. 381.

33) meiner — Väter Loos; vergl. Ennead. II, 9 - 2. — Kurz vorher: die Geometren — betrachtend (θεωροῦντες). Derſelbe Ausdruck wird öfter gebraucht von geometriſchen Demonſtrationen, z. B. Diogen. Laërt. III. §. 84.

34) Ich habe hier das ſinnſtöhrende Comma nach δυνατώτερον, mit Beiſtimmung der Augsburger Handſchrift, ausgelöſcht. Eben ſo muß auch das Colon nach συναισθήσει vor τὸ ausgelöſcht werden.

35) καὶ οὐκέτι ἰζήτησεν, ἀλλὰ - ἀποτελέσασα. Man erwartet ſtatt des Particips ein beſtimmtes Verbum. Daher fiel mir ein zu ändern: οὐκέτι ἰζήτησεν ἄλλα, θεώρημα ἀποτελέσασα: ſie trachtet nicht mehr nach

andern Dingen, nachdem sie vollendete. Allein 1) unterstützt auch die Augsb. H. die bisherige Lesart. 2) Ist der Gebrauch des Particips statt des Verbum finitum nicht selten; vergl. Dorville zum Chariton, pag. 624. Raphelius zur Apostelgeschichte, 24, 5. 3) Braucht Plotinos auch sonst und selbst in diesem Buche ζητεῖν absolut ohne Beziehung auf ein Object.

36) — mit der des Wachens vergliche. In der Augsb. H. fehlt der Artikel vor ἐγρηγ. und im Zunächstfolgenden hat sie γενόμενον ἐν αὐτῇ. — Das Bild selbst scheint von Platon entlehnt zu seyn. Dieser nennt im Timäos, pag. 349, die Ideenwelt die wache (ἄυπνος) und wahre Natur. Gerade so bezeichnet Plotinos dieselbe Enn. II, 5 - 3 am Ende, und ἐγρηγόρως βλέπειν (mit wachen Augen sehen) war eine allgemeine Bezeichnung der Geistesmunterkeit, s. Lukianos im Hermotimos Cap. I. und Alkiphron Epist. III, 38. und daselbst die Ausleger. Dagegen Enn. III, 6 - 6. pag. 210. sagt Plotinos von der Seele: sie schlafe in demselben Grade, in welchem sie mit dem Leibe verbunden sey. Ficinus in der Einleitung pag. 340 bemerkt, daß, da man auch den Pflanzen diese schlummernde Empfindung (diese schwächere Sensibilität) beizulegen pflege, die producirende Natur wegen dieser ruhenden Selbstanschauung genannt werden könne die Pflanze des Universum. — Aus der vorliegenden Stelle erkläre ich die Worte oben am Schlusse

des Proömium: wie die Natur — Betrachtung in sich hat.

37) Die Interpunction ist hier nach der Augsb. Handschr. berichtigt. Auch lese ich ταύτῃ δὴ: Aus diesem Grunde oder sonach. — Zum Folgenden vergleiche man Enn. V, 9 - 10, wo drei Classen von Menschen unterschieden werden: „die sinnlichen, die thätigen, und die ideal schauenden. Die handelnden haben doch noch ein Streben, welches den erstern ganz fehlet, wiewohl sie, zur Ergreifung des Geringeren herabgezogen, über dem Handeln die Betrachtung des Ewigen vergessen.“ Vergl. die oben Anm. 16. angeführte Stelle des Aristoteles.

38) Im Text steht das widersinnige ἀνερευνήσομεν. Allein schon Ficinus übersezte: inveniemus. Ich vermuthete ἀνευρήσομεν, und die Augsb. H. hat ἐνευρήσομεν.

39) In der A. H. wird das Comma vor ἔχεται gesezt, und προηγμένως also zum Vorhergehenden gezogen.

40) zu der Seele, welche über der Natur ist. Plotinos nimmt drei Principien an:* das Ab-

---

* Ueber diese Classe von Philosophen der damaligen Zeit vergleiche man Cudworth Systema intellect. Tom. I. pag.

ſolute (τὸ ὄν, τὸ ἕν oder τὸ ἀγαθὸν), die Intelligenz (ὁ νοῦς) und die Weltſeele (ἡ ψυχὴ τοῦ παντὸς oder τῶν ὅλων). Die deutlichſte Stelle hierüber iſt Enn. II, 9 - 1. pag. 199. C. vergl. III, 5 - 3. V, 2 - 1.* Gleichwie dieſe leztere nun in der intelligiblen Welt des

---

834. Vergl. Ruhnkenii Dissert. de Longino. §. 5. Ruhnkenius corrigirt dorten in einer Stelle des Porphyrios, vita Plotini Cap. 14, wo vom Origenes (den Ficinus und Andere fälſchlich für den Kirchenvater dieſes Namens halten) erzählt wird: er habe ein Buch geſchrieben ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεὺς aus einer Stelle des Platon: ὅτι νοῦς ποιητὴς καὶ βασιλεύς, ſo daß alſo Origenes die Lehre von den drei Principien beſtritten habe. Da Plotinos, des Origenes Mitſchüler, drei Principien annahm, ſo weiß ich nicht, ob man ohne anderweitige triftigere Gründe dem Origenes ein entgegengeſeztes Syſtem beilegen darf. Auch findet ſich die alte Lesart in der Augsb. Handſchrift. — Auf der andern Seite bemerke ich aber, daß Plotinos ſelbſt einmal (Enn. V, 3 - 3) den νοῦς βασιλεὺς nennt, doch in etwas verſchiedenem Sinne.

* Man vergleiche noch Enn. V, 1 - 6. V, 1 - 3. Dies iſt die Dreieinheit (Trinität) des Plotinos, wodurch er ſich bei Vielen das Lob eines Freundes und Kenners der chriſtlichen Lehre erwarb, während Andere dagegen um ſo eifriger befliſſen waren, ihn, des Tritheismus beſchuldigend, jener Ehre zu berauben. —

wird erfüllet wird mit Ideen, die sie in der Sinnenwelt ausprägt, eben so ist die menschliche Seele, indem sie sich dem Einflusse der Intelligenz hingibt, das Organ, wodurch diese die sichtbare Welt verschönert, (welches Verhältniß Ficinus zu erläutern sucht durch das Gleichniß von einem Lichtstrahl, der durch mehrere Glasscheiben auf einen unter diesen liegenden Körper fällt, doch so, daß die Scheiben in verschiedener Abstufung immer trüber das ursprüngliche Licht des Strahls selbst trüben und schwächen). Beide, die Weltseele und die menschliche Seele, stehen gemeinschaftlich dem Ganzen vor, und sind besser als dasselbe (Enn. IV, 7 - 13).* — In der hier übersezten Schrift redet Plotinos zuerst von dem producirenden Schauen oder, wie er es nennt, von der zeugenden Idee der Natur, welcher lezteren Idee die der äußeren Form (die materielle), die nichts weiter hervorzubringen vermag, untergeord-

---

* Auch behauptete Porphyrios nach dem Zeugnisse des Stobäos (I. 52 - 19 Eclog.), die Weltseele und die menschliche Seele seyen von einer und derselben Natur. — Stobäos selbst (Eclog. I, 52. pag. 866 Heeren.) beklagt sich über das Schwanken des Plotinos in der Lehre von der Seele und von der Weltseele. Allein er scheint mir gerade in dieser Materie nicht hinlänglich eingedrungen zu seyn in die Ideen des Philosophen (s. pag. 766 - 866 - 880 886 - 902). Eine nähere Prüfung würde hier zu weit führen.

net ist (s. Cap. 1.); sodann erklärt er das ideal-producirende Schauen in der vernünftigen Seele, die in so fern der Natur übergeordnet ist (s. die zuvor angeführte Stelle), und endlich das Schauen der Intelligenz selbst (s. unten Cap. 7.); so, daß also vier verschiedene Ideen (λόγοι), vier Arten des Schauens, angenommen werden.

41) und des Gebährens schmerzliches Sehnen, καὶ ἡ — ὠδῖς. Den sinnzerstöhrenden Punct vor καὶ habe ich ausgelöscht, mit Beistimmung der Augsb. Handsch. — Dieses Bild kommt beim Plotinos mehrmals vor, z. B. Enn. IV, 7 - 13, wo von der Seele gesagt wird: „sie möchte das Schöne erzeugen, wie sie es erblickte in der Ideenwelt, gleichsam geschwängert durch die Ideen, und schmerzlich sich sehnend nach dem Gebähren möchte sie schaffen und künstlerisch bilden.“ Es ist aus Platon entlehnt; (s. dessen Gastmahl Cap. XXVII, XXVIII, besonders §. 3.), dessen Worte Plotinos in den eben angeführten Stellen offenbar vor Augen hatte. — Im zunächst Folgenden: der Knabe, welcher ein Bild — in sich trägt u. s. w. hatte Plotinos vielleicht die Platonische Lehre von dem Erlernen als einem bloßen Erinnern im Sinne; s. Platon. Menon pag. 31, Biester. Phaedon Tom. 1. pag. 165. Bipont. — Die Worte weiter unten: und die einander nicht zu helfen vermögen sind

auch Platonisch; s. den Phädros pag. 348. Heindorf, wo sie in derselben Beziehung vorkommen.

42) μεταλαμβάνον. Ueber das Particip vergl. Anmerk. 35. — Durch Wandeln glaubte ich die Idee des Veränderns, mit dem sie begleitenden Nebenbegriff des nicht auf einer Stelle bleibens, worauf der Gegensaz führt, am besten zu bezeichnen. — Diese Bedeutung des μεταλαμβ. erläutert Jacobs zum Stobäos pag. 236. — Die Idee, daß die Seele zum Theil beharre in der intelligiblen Welt, zum Theil in die Sinnenwelt herabsteige, erläutert eine andere Stelle Enn. II, 9-2, wo gesagt wird: „Ein Theil der Seele bleibe immer in den Ideen, ein anderer strebe abwärts, ein dritter schwebe in der Mitte", wo auch der hier gebrauchte Ausdruck: das Leben gehet hervor (πρόεισι), vorkommt. — Alle diese Ideen sind Platonisch. Ueber diese Eintheilung der Seele s. de Republ. IV. 349. 367. IX, 278. Cicero Tusculan. I, 10. — Insbesondere wird im Timäos geredet von dem verschiedenen Hinneigen der Seele, entweder zum Sinnlichen oder zum Vernünftigen (λογιστικὸν). Beim Diogenes von Laërte, im Leben des Platon, III. §. 90., heißt dasselbe λογικὸν, doch variiren dorten die Handschriften. Plotinos gibt ihm auch noch andere Benennungen, s. Enn. II, 9-2. — Auch Philon hat diese Unterscheidung der Seele (de victim. offer. pag. 858).

43) Die falsche Lesart des Textes ἀλλ' ἐν νῷ ver-

beſſerte ich durch ἐν ᾧ, und ſo hat auch die Augsb. Handſchr.

44) In dieſer Stelle weicht die Interpunction der A. H. hin und wieder ab: nach τὴν αὐτὴν hat ſie ein Comma ſtatt des Puncts, welches offenbar richtiger iſt; ſodann ergänzt ſie in den Worten ἀεὶ τὲ — τῶ ὑγέρ den Text durch Hinzufügung von ἕτερον vor τῶ. Eben ſo ſchaltet ſie nach ἑτέραν richtig ein ἑτέρας. — Ich ſetze außerdem noch ein Comma nach ὀπῶ μὴ, wie auch Ficinus interpungirte. — Im Folgenden — erblaſſet (ἐξίτηλον γίνεσθαι). Das Griechiſche Wort wird gebraucht vom Erblaſſen der Farben (an Gemälden), des Purpurs, der Schrift. Man ſ. die Stellen des Dioskorides beim Stephan. Thes. l. gr. vergl. Sturz Lexic. Xenophont. — ferner Wyttenbach Ekλογ. pag. 349.

45) καὶ ψυχὴ δὲ — καὶ τὸ ὅτως θεωρῆσαν. Die A. H. hat δὴ ſtatt δὲ und läßt den Artikel vor ὅτως aus. Im Folgenden hat ſie τὸ μετ' αὐτὴν ποιεῖ ſtatt αὐτὸν.

In des Ficinus Text ſcheint die ganze Stelle vollſtändiger geweſen zu ſeyn. Denn er fängt den Saz ſo an: Anima quidem ipsa e summâ speculâ contemplatur. Vielleicht conſtruirt man richtiger: καὶ ψυχὴ ἡ θεωρῦσα ποιεῖ (τὸ) ὅτως θεωρῆσαν, ſo daß θεωρῆσαν als Object genommen wird: „die betrachtende Seele aber bringt ein auf beſtimmte Weiſe Be-

trachtendes hervor, als ein Aeußeres, und was nach ihr ist, nicht gleich dem, was vor ihr (αὐτὴν) ist." Denn gleich zunächst wird gesagt: Die Betrachtung bringt die Betrachtung hervor. Vergleiche auch IV, 7 - 13. — Im Nächstfolgenden scheint Ficinus anders gelesen zu haben. Vielleicht muß corrigirt werden διὰ τοῦτο δὲ ἡ καὶ διὰ τούτου πανταχοῦ: „um deswillen und durch dasselbe dringet sie auch allenthalben durch."

46) ὥστε οὐδὲ — die A. H. hat οὐδὲ nicht. Im Folgenden hat sie: δίδωσιν ὧν εἶδεν statt ὅ. Die Schlußworte des Capitels sind richtiger so interpungirt: οἱ δὲ, λαβόντες, δῆλον ὅτι — γὰρ ὁ πᾶν. Plotinos spielt übrigens hier auf die berühmte Allegorie im Phädros des Platon von dem Wagenführer und den zwei verschiedenartigen Rossen an, pag. 272. ed. Heindorf. Anspielungen auf denselben Mythos finden sich öfter bei Plotinos, z. B. Enn. I, 6 - 8 und 9. wo aus jener Quelle der Plotinische Text zweimal berichtiget wird von Wyttenbach Epist. Crit. pag. 250. ed. Schäfer.

47) Die A. H. hat ὅθεν statt ὥστε.

48) καὶ ἡ θεωρία ἡ ἐν τῷ τοιούτῳ, τῷ πιστεύειν κ. τ. λ. So hat die A. H. Im gedruckten Texte fehlt das zweite τῷ, wodurch der ganze Sinn entstellt wird. — ἴσως in diesem Zusammenhang gebraucht ist hauptsächlich Sprachgebrauch späterer Schriftsteller, s. Valkenaer

zu Euripidis Phoeniss. 727.; doch construirt Plotinos sonst, und selbst in diesem Buche, κεῖσθαι auch anders. — Im zunächst Folgenden lebhafter — ruhiger hat der gedruckte Text ἐναργεστέρα — ἡσυχιωτέρα. Von diesem lezteren suchte ich ein ähnliches Beispiel vergebens. Nach der Analogie (Fischer zum Weller II, 80. III, 332.) würde es heißen: der Ruhe fähiger. Indessen hat die A. H. ἐνεργεστέρα — ἡσυχαιτέρα, welches bekanntlich die abgekürzte Attische Form des Comparativ ist. Dieselbe Verschiedenheit zeigt sich unten in demselben Capitel nochmals.

49) προσφέρει. Die A. H. hat προφέρει (bringt hervor). Im Nächstvorhergehenden corrigirte ich διατεθῇ und so hat die A. H. — Auch verbessert sie den Druckfehler ἄν für ἐν, und setzt weiter oben richtig einen Punct nach παρέκειται.

50) Ich lese hier mit Ficinus statt ὅ: ὅ quod, denn unten pag. 348. A. heißt es wieder: καταμανθάνουσα ὅ ἔχει. Läse man ὅ, so wäre der Sinn: „sie hatte vorher nicht," oder: „denn sie konnte vorher nicht". Im Nächstfolgenden hat Ficinus einige Worte, die sich weder im Text, noch in der A. H. finden, ohne daß man sie vermißte. — Statt ἑτέρα αὐτῆς γίνεται hat die A. H. αὐτῇ, der ich indessen nicht beistimmen kann, wegen des Zunächstfolgenden.

51) Ich ſetze mit Ficinus und der A. H. das Comma nach ἐπίσκεψιν.

52) Die A. H. und F. ſetzen vor καὶ ἀπολείπουσα einen Punct. Ich folge ihnen. Auch hat die A. H. αὐτῆς μέρει und im Folgenden: αὐτῇ — παρ' αὐτὸ — αὐτὸν ſtatt αὐτῆς u. ſ. w. — Mit dieſen Ideen iſt zu vergleichen Enn. V, 8 - 10. — Insbeſondere aber können die Worte: in ihm ſelber aber ein Schauen erläutert werden aus Enn. I, 6-9, wo es heißt: „wenn dies geſchiehet und nun Du dich ſelbſt erblickteſt, und nun ſelbſt ein Schauen geworden biſt (ὄψις ἤδη γενόμενος), dann traue auf Dich und, auf dieſen Punct erhoben, keines Wegweiſers mehr bedürfend, ſchaue unverwandten Blicks." —

Zu den Worten hingewandt zu dem Einen vergl. Clemens Alex. Strom. IV. Cap. 23, wo das Pythagoreiſche Gebot Eins werden (ἓνα - μοναδικὸν γενέσθαι) myſtiſch ausgeführt wird.

Der Sinn dieſer Deduction iſt dieſer: So wie das Erkenntnißvermögen in der Intelligenz ſeinem Weſen nach Eins iſt mit dem erkannten Object, oder ſo wie dorten alles actu iſt, was potentia iſt, ſo ſtrebt die idealiſirende Seele beides durch innigſte Annäherung mit einander zu vereinigen, und je nachdem ihr dies gelingt, iſt ſie ſelbſt Intelligenz. Im entgegengeſetzten Falle iſt ſie aber hingegeben dem Vielen,

und das Intellectuelle in ihr iſt nur Vermögen (potentia). Es iſt alſo hier von dem Ziel und den verſchiedenen Stufen des idealen Lebens die Rede.

53) καὶ αὐτὰ θεωρήματα. Die A. H. hat θεωρητὰ, und im Anfang des Capitels hat ſie das erſte ὡς ἀληθῶς nicht, welches auch für nichts anders als einen Schreibfehler zu halten iſt.

54) Ich corrigire hier nach der Ueberſetzung des Ficinus δεικνῦσι, auf ὑποσασεις bezogen. — Kurz vorher fehlt in der A. H. ἄλλα nach θεωρήματος und gleich zunächſt hat ſie τὸ ἀποτέλεσμα in der einfachen Zahl. So auch Ficinus.

55) Man verbeſſere ὐσία, und löſche im Nächſtfolgenden das Comma aus vor ὄντως.

56) τὸ γὰρ ἐν ἄλλῳ ζῶν, τὶ ἐκεῖνο, οὐκ αὐτὸ ζῶν. Ich leſe mit F. und mit der A. H. ἐν ἄλλῳ ζῶντι, ἐκεῖνο οὐκ —

57) Ich leſe ἐναργεςέρα; vergl. oben Cap. 3. pag. 346. A. — Die ſehr vernachläßigte Interpunction habe ich hier nach Ficinus verbeſſert. — Im Nächſtfolgenden hat die Augsb. H. καὶ πρώτως νῦς εἰς ſtatt πρῶτος.

58) Die Augsb. H. hat den Artikel ὁ vor τῦ γένους nicht. Hiernach wäre der Sinn: „Alles Leben iſt dieſer Art und iſt Idee.“

59) Ich leſe mit der A. H. ἐι τοίνυν ἡ ζωὴ ἀληθεςάτη, νοήσει ζωὴ ἐσιν.

60) Die A. H. hat καὶ ἓν ἀμᾶ τὰ δύο. ἓν ἄν ὄντα δύο (welche lezteren Worte im gedruckten Texte fehlen) πῶς αὖ πολλὰ τοῦτο τὸ ἕν. Ficinus überſezt: et duo haec sunt simul unum; unum igitur ens ipsa duo, als wenn er ἓν ἄν ὄν τὰ δύο geleſen hätte. In den lezten Worten πῶς — ἕν hat die A. H. den Artikel offenbar richtiger zu ἓν geſezt.

61) Die A. H. ſchaltet noch ἦν ein nach βέλτιον. Ficinus ſcheint ſtatt ὡς geleſen zu haben ᾧ mit Auslaſſung des αὐτῷ. Ich folge ihm.

62) χείρω δὲ εἰσὶ. Es iſt zu verwundern, daß Ficinus dieſen offenbaren Fehler nicht verbeſſerte. Man corrigire mit der A. H: εἰς ὄ.

63) σωρὸς. In demſelben Sinne braucht auch der Schüler des Plotinos, Porphyrios, dieſes Wort beim Stobäos, Eclog. pag. 823. Heeren.

64) ὅτως. So hat die A. H. und Ficinus. Oben (pag. 350, Zeile 2, Basler Ausgabe) ſezt dieſelbe ein Comma nach ἄλλως.

65) Das widerſinnige ἀ hat die A. H. und Ficinus nicht.

66) Ich verbinde πρῶτον mit dem Vorhergehenden und leſe ſo: ἀλλὰ δεῖ εἶναι τὸ ἐπέκεινα αὐτοῦ — πρῶτον, ὅτι μὲν πλῆθος ἐνὸς ὕστερον.

67) Ich ſchalte dieſe Worte aus der A. H. ein, welche τὶ ἄν εἴη hat. Ich leſe mit Ficinus τί mit dem Fragzeichen nach dem lezten Worte. — Ueber das Ver-

hältniß der Intelligenz (νῦς) zu dem Abſoluten (τὸ ὄν) leſe man die Hauptſtelle, Enn. V, 9 - 2. D. wo die Frage berührt wird, ob man über die Intelligenz hinausgehen müſſe, welche leztere eben daſelbſt das Abbild (τύπος) des Abſoluten in der Vielheit genannt wird, während dieſes ganz und gar beharre in der Einheit; vergl. auch Enn. V, 2 - 1; und über den Satz, daß alles Denken eine Mehrheit enthalte, Enn. V, 3 - 13.

68) νοῦν μέν ἕν, νῦς A. H. — Im Nächſtfolgenden leſe ich ὥστε τί σεμνὸν;

69) Die A. H. ἐπὶ τί ἐχειδοντες. Im Vorhergehenden hat ſie, übereinſtimmend mit Ficinus, δῆλον τι καὶ σκφὲς, wornach ich überſezt habe. — Gleich zunächſt hat ſie: αὖ τῆς γνώσεως διὰ — καὶ τῷ νῷ νοῦν ſtatt νοοῦντι. Ficinus las νοῦν τι.

70) Die A. H. hat ein Comma nach οἷόν τε. Ich habe die Interpunction des gedruckten Textes vorgezogen. — Im Nächſtvorhergehenden: unter einem Merkmahl. Das Griechiſche ἐπιβολὴ bezeichnete bei den Epikureern den Eindruck eines Objects auf die Seele und das Zuſammenfaſſen dieſes Eindrucks unter einen Begriff oder das Hinwenden des Geiſtes auf das Object, welches Platon ἐπέρεισις nannte (wie auch Plotinos kurz vorher ἐχειδοντες ſagte); vergl. Ign. Rossi Commentat. Laërt. pag. 277. — Die Stoiker brauchten es auch in dem Sinne, wie wir ſagen

Drang des Gemüths zu einem Gegenstand oder Menschen hin, s. Stobaei Eclog. pag. 120.

71) In dieser schwierigen Stelle interpungirt die A. H. so: Nach ὀπϰοῦν und nach ἐκεῖθεν hat sie das Comma; nach ἐρημίαν den Punct. Sodann hat sie ἐν ὀτῳοῦν τοῦ ἐρήμου ϛήσας ὀϛ (richtig!), und zulezt κομιεῖ. Lezteres ist bekanntlich die Jonisch-Attische Form, die unter andern beim Herodotos II, 121 - 3 vorkommt; vergl. Hermann zu Aristophanes Wolken 36. — Ich lese im Anfang des Satzes mit Ficinus ἦ γὰρ, und nach ἀνθρώπους setze ich einen Punct. — Es könnte vielleicht Jemand einfallen, statt τὸ δυνάμενον ἔχειν zu lesen: — ἠχεῖν: „wo du auch ein tönendes Instrument hinstellen magst, allenthalben wirst du den Ton davon (ἐκεῖθεν) — vernehmen." Allein ἔχειν fordert der Context, und dann beginnt auch das Gleichniß erst mit den Worten ὥσπερεὶ.

72) ἐθέλοι A. H. — διέξοδος habe ich übersezt discursive Erkenntniß. In diesem Sinne braucht Clemens Alex. Strom. IV, 25. das Wort, wo er sagt: Gott sey nicht erkennbar durch wissenschaftliche Demonstration, dagegen der Sohn sey es. Auch Galenus braucht es so und Philon.

73) Dies ist die Bedeutung von ὁλοσχερῶς, wenn es, wie hier, ἀκριβῶς zum Gegensaz hat; s. Gatacker zum Antoninus pag. 11. — Das gleich folgende

ἀδιαιρέτως erläutert derſelbe pag. 83. — Im Nächſtfolgenden fehlt ἀνάγκη in der A. H.

74) Princip des Lebens u. ſ. w. — Das Zeugende iſt einfacher als das Gezeugte: Platoniſche Ideen. Man ſ. z. B. Cratylos pag. 255 Bip. Philebos 240. — Auch Clemens folgt ihnen; ſo z. B. Vol. I. pag. 638. Potter., wo der Satz ausgeführt wird, das höchſte Gut ſey der vollkommene Anfang des All.

75) Dieſer ganze Satz fehlt in der A. H. Kurz vorher hat ſie εἰ δέ τις εἴοιτο αὐτὸ τὸ ἓν καὶ τὸ πάντα εἶναι.

76) ὁτῳοῦν habe ich aus der A. H. und aus Ficinus Ueberſetzung aufgenommen. Die Schlußfolge im lezten Theil des Capitels entwickelt Ficinus in der Einleitung ſo: „Ueber der Intelligenz iſt das Princip des Univerſums (das Abſolute). Dieſes iſt nicht blos Eins von Allen, denn ſonſt hätte es nicht das Vermögen alles hervorzubringen und könnte nicht das Princip von Allem ſeyn; auch iſt es nicht Alles in dem Sinne, daß dadurch die Einheit und die Einfachheit von ihm geläugnet würde. Denn das Eine und das Einfache iſt das Erſte, und die Einheit iſt allenthalben eher als die Vielheit, ſo wie das Einfache früher als das Zuſammengeſezte. Ferner iſt es auch nicht Eins und Alles zugleich. Geſezt es nähme Jemand dieſes leztere an, ſo unterſcheiden wir auf folgende Weiſe: Es iſt Alles

im Ganzen oder Alles im Einzelnen. Wenn Alles im Ganzen, so würde angenommen, es sey in ihm Eine gewisse Form neben der Vielheit. In diesem Fall ist diese Form entweder vor der Vielheit; alsdann ist sie aber das Princip, und es ist nicht nöthig, die Vielheit zu Hülfe zu nehmen, um das Princip zu finden; oder diese Eine Form ist mit dem Princip zugleich; alsdann ist lezteres aber nicht Princip von Allem, weil es vor dem All nicht vorhanden war; oder man nimmt endlich an: jene Form sey nach dem Ganzen, welches offenbar ungereimt ist. Nähme man aber jenen zweiten der beiden lezten alternativen Fälle an, nämlich: das Princip sey Alles in dem Sinne, daß man in der ganzen Reihe empirischer Induction von jedem einzelnen Dinge sagen könne: es sey Princip, so folgte, daß ein jegliches Ding Princip sey. Da aber das Princip nothwendig Eins seyn muß, so ist entweder im ganzen Universum nur Eins das Princip, oder es werden so viele Principien gesezt, als es Dinge gibt.

77) τὸ δὲ hat die A. H. statt τὸ γὰρ und gleich zunächst προχυθεῖσα αὐτὴ.

78) ποταμοῖς πᾶσιν αὐτὴν. In der A. H. hat eine spätere Hand corrigirt αὐτὴν. Ficinus las: πᾶσαν αὐτὴν, denn er übersezt: fluminibus vero se totum tradentem. Ich bleibe bei der Lesart des Textes. Im Folgenden corrigirte ich δι ἀφήσιν. Dies finde ich nun durch die A. H. bestätigt. — ῥεύματα hat Ficinus

nicht richtig gefaßt. Die Bedeutung gibt Ammonios unter dem Worte ῥεῖθρον.

79) Die Interpunction der A. H., welche nach ἐλθεῖσαν einen Punct nnd nach σκεδασθείσης ein Comma ſezt, iſt unrichtig. — Daſſelbe Gleichniß führt Plotinos in einer andern Stelle (Enn. III, 3. 7) noch etwas weiter aus. Ich verbeſſere aus derſelben im Folgenden ἔμεινε δὲ αὐτὴ ὁ πολλὴ ἕσα. Dagegen iſt dorten aus unſerer Stelle ſtatt ἐνέσης ἐκείνης ἔνδον zu leſen μενούσης. Lezteres beſtätigt auch die A. H.

80) Die A. H. hat ein Colon zwiſchen θαῦμα und πῶς. Im Folgenden hat ſie: καὶ ὁδ' ἄν ἔτι γένοιτο — ἐφ ἑαυτῆς ἑτέρας ἕσης.

81) τεῦτο δὲ ἡ ἀρχὴ ἡ μένουσα, A. H. Vielleicht ſind dieſe Worte ein Gloſſem, ſo wie im Vorhergehenden: καὶ ἐφ' — ἀνάξειν. — Im Nächſtfolgenden hat die A. H. καὶ τὸ τῶ ζώω ἓν. Richtig! nur muß alsdann auch τῆς vor ψυχῆς ſtehen. — τὸ τίμιον vergl. Platon im Politikos pag. 65. Bip., wo diejenigen Dinge τιμιώτατα genannt werden, deren Natur kein Bild der Phantaſie darzuſtellen vermöge, die nur durch Vernunft erkennbar ſeyn.

82) ἀπιςήσομεν — ὑπονοήσομεν A. H. — ἢ ἔςι μὲν μηδὲν τούτων. Ficinus las ἦ. Die A. H. hat auch hier wieder τὸ μηδὲν und am Ende der Periode ſtatt πάντα ταῦτα: πάντα αὐτῶν.

83) Hier hatte Plotinos den Platon vor Augen,

der de Republ. VI, 120. Bip. den Satz ausführt: das Absolute sey nicht οὐσία, sondern erhaben darüber.

84) Geistesblick τῇ προσβολῇ. Dieses Wort erläutert der Scholiast zu Euripides Medea pag. 271 ed. Beck durch θέα. Auch Platon im Theätetos und Philon brauchen es in diesem Sinne; doch sezt der eine dazu τῶν ὀμμάτων, der andere τῆς ὄψεως. Gerade so wie hier kommt es bei Plotinos nochmals vor: Enn. V, 8. 10. — Ueber συνεὶς vergl. oben Anmerk. 22. — Die Interpunction ist in der A. H. besser: das Comma steht nicht nach αὐτὸ, sondern nach τυχὼν. — Am Schluß des Capitels lese ich δι' αὐτοῦ.

85) Die A. H. ordnet die Worte so: ἓν ἦν. Nach ὕλη δέ, kurz vorher, ist vielleicht ein Redeglied mit μὲν ausgefallen, worin von dem εἶδος des νοῦς die Rede war. — Durch das Bild vom Sehen erläutert Plotinos die Natur des νοῦς eben so Enn. V, 3. 5. pag. 500. — νοῦς ὀρᾷ war schon ein Ausspruch des Epicharmos s. Davisius ad Ciceronis Tuscul. I, 20 und Jacobs zu Euripides Helena Animadverss. Cap. X. pag. 139.

86) Ich lese mit der A. H. ἔστιν αὐτῷ. — Im Folgenden hat dieselbe das sinnstöhrende ὅ vor ᾧ προσέθηκας nicht. — Weiterhin ordnet sie die Worte: ἵνα μὴ καὶ ἄλλο und hat richtiger ἵνα — ποιήσῃς δύο. — Nach τελειῶται schaltet sie noch ein τὰ vor παρὰ ein. Statt des Puncts nach ἴχνος τῷ ἀγαθῷ

und vor τοιοῦτον hat ſie richtiger ein Comma; dagegen hat ſie den Punct nach προσήκει, wo er auch den Sinn ſtöhret.

Der Plotiniſche Ausdruck ἀγαθοειδὴς, vom νοῦς gebraucht, iſt aus Platon de Republ. VI. pag. 236. Ast. 120. Bip. entlehnt. Dort ſagt Platon: Gleichwie das Licht und der Geſichtsſinn, die eine gewiſſe Eigenſchaft der Sonne haben, ſonnenähnlich (ἡλιοειδῆ) heißen können, alſo könne man auch von der Wiſſenſchaft und der Wahrheit, weil ſie eine gewiſſe Form des Guten haben, ſagen: ſie ſind dem Guten ähnlich (ἀγαθοειδῆ). Man vergleiche auch noch Plotinos Enn. VI, 7. 18, wo erklärt wird, in welchem Sinne die Ideenwelt ἀγαθοειδὴς ſey.

87) Die A. H. hat richtiger: ἐπ' αὐτῷ ἴχνος αὐτοῦ (vielleicht αὐτοῦ), und ſtatt ἐνορῶντι hat ſie ὁρῶντι.

88) Die Worte: Es ſelbſt — erlangt es etwas fehlen in dem gedruckten Text. Die A. H. füllt dieſe Lücke aus: τυγχάνων. ἐκεῖ δὲ ὅτε ἐφιεμένος, τίνος γαρ. (;) ὅτε τυγχάνων. ὧδε.

89) Im Text ſteht σύνεσις. Ficinus überſezt applicatio. Ich vermuthete daher σύννευσις und finde daſſelbe jezt in der A. H.

90) Die A. H. ſezt das Comma richtiger nach καλλίστη als nach ὄντος. —

Im reinen Lichte. In den allegoriſchen Be-

ſchreibungen der höheren geiſtigen Regionen beim Platon kommt auch das Licht vor, z. B. de Republ. X, 326. u. f. — Plotinos nennt Enn. V, 3. 8. den νοῦς Licht. Seine Ideen über das Licht, das er als unkörperlich beſchreibt, zeigt die Stelle IV, 5. 7. Auch Philon legt dem Lichte die herrlichſten Prädicate bei, z. B. de Victim. off. pag. 859.

91) ὁ καλὸς ὅδε κόσμος. Als Urheber dieſer Benennung wird Pythagoras angegeben beim Diogen. Laërt. VIII, 48. und beim Photios Biblioth. Cod. 659. — Vergleiche Platon im Timäos pag. 303. u. f., wo das Weltgebäude als das Nachbild eines idealen Vorbilds betrachtet wird, wie auch hier das Weltgebäude das Abbild der Ideenwelt heißt. — Ueber den Grund der Benennung κόσμος redet Platon im Gorgias p. 132.

92) Die A. H. interpungirt ſo: ἐν αὐτῷ. ζῶντος — μακαρίαν, θάμβος — ἰδόντα, καὶ τὸν. καὶ — εἰσδύντα καὶ und weiter unten: — κόσμον, ὃς — ἐθαύμασε τὸν — ποιητὴν, τις — ἢ πῶ. ἢ πῶς ὁ — γεννήσας: νοῦν. κόρον καλὸν. καὶ — κόρον. παντως τοι, — Nichts Regelloſes (μηδ' ἄμετρον). Platon im Philebos pag. 320. ſagt: „Das erſte Gut liegt im Maaß und im Gemäßigten und Schicklichen, und was ſonſt dieſer Art einer ewigen Natur empfänglich iſt.“

93) αὐτῷ. Ich vermuthete erſt αὐτῷ, doch fand ich nachher, daß Plotinos auch ἐνῶσθαι auf dieſe Weiſe

construirt. Auch Clemens Alexandr. sagt Vol. I. pag. 635 ἐνέμενον ἐν αὐτῷ.

Die hier gebrauchten Ausdrücke kommen in ähnlicher Beziehung beim Platon vor, z. B. πατὴρ und ποιητὴς des All im Timäos p. 303. — Auch redet Platon von einem Sohn (ἔκγονος oder τόκος τῦ ἀγαθῦ) de Republ. VI, 115. Bip. vergl. Plotin. Enn. II, 9. 2, wo vom νῦς gesagt wird: er ahme das ἀγαθὸν, seinen Vater, nach. Im Folgenden ist vermuthlich δεηθέντε zu lesen.

In der Uebersetzung mußte hier, um des Bildes willen, statt des vorher gebrauchten: Intelligenz νῦς gesezt werden. Dennoch konnte das Wortspiel des Griechischen κόρος (Knabe) und κεκορέσθαι (gesättigt werden) nicht wiedergegeben werden im Deutschen.

Weiter unten zu den Worten: Dem das nichts bedarf (ἀνενδεὲς) bemerke ich, daß die ältesten Naturphilosophen ihrem All (πᾶν oder ὄν) ebenfalls dieses Prädicat beilegten. Es findet sich z. B. in den Poëmen des Parmenides, wo es heißt: „Denn es ist unbedürftig“, bei Fülleborn VI. S. 73. Man s. daselbst die Stelle des Simplicius.

Orthodoxie und Heterodoxie.

Ein Beitrag zur Lehre von den ſymboliſchen Büchern.

Der ewige Unterſchied der Religion in ihrer Ob- und Subjectivität vom Aberglauben und Unglauben, beſteht darin, daß ſie ein Ueberſinnliches, es ſey an ſich, oder in einem Sinnlichen, anerkennt, der Aberglaube hingegen irgend ein Sinnliches für das Ueberſinnliche ſelbſt, — und der Unglaube das Ueberſinnliche für eine Chimäre, für eine Erdichtung und dergleichen hält, und im Sinnlichen, als ſolchem, ſeine Befriedigung findet. Nun iſt zwar die Religion ſubjectiv eine Eigenſchaft des einzelnen Menſchen, und ihm ſteht in ihrer Subjectivität ein unbeſtreitbares Recht über ſie, wie über jede andere ſeiner Eigenſchaften zu, ſo daß er für ſich entweder ſie ſelbſt hegen, oder an ihrer Statt, ſo lange

Niemand außer ihm dadurch beeinträchtigt wird, ungestört dem blindesten Aberglauben fröhnen, oder sich dem frechsten Unglauben ergeben darf: jeder steht und fällt seinem Herrn; — allein objectiv ist Religion ein Eigenthum der Gesellschaft, zu deren Gliedern der Einzelne gehört, und über sie, in dieser ihrer Objectivität, steht keinem Einzelnen, außer dem der Theilnahme an ihr, irgend ein Recht zu. Wahrhaft objectiv aber ist die Religion nur, insofern sie, als Eigenthum, das gemeinschaftliche und höchste Gut eines Volks in seiner Einheit und Totalität ist: denn nur insofern hat sie eine, dem Subjectiven und Vereinzelten entgegengesezte, und bestimmt allgemeine Form und Gestalt. Mag daher die Religion subjectiv in einer vom Volke gesonderten Gesellschaft, z. B. unter den Quäckern, den Herrenhuthern und dergleichen, eine noch so ehrwürdige oder liebenswürdige Gestalt annehmen; für objectiv und wahrhaft öffentlich kann sie darum doch nimmer gehalten werden, und es ist immer als eine, von der gesammten Nation erwiesene Gunst anzusehen, wenn sie, überzeugt, daß dadurch der öffentlichen Religion kein Eintrag geschehe, dieselbe unter dieser besondern Form und in einer Art der Objectivität und Oeffentlichkeit mitten unter sich bestehen läßt.

Die Religion an sich selbst ist keines Menschen, und keines Volkes Eigenthum; ihr Eigenthum sind vielmehr alle Menschen und alle Völker: allein da es

die Natur eines jeden Volks mit sich bringt, daß dasselbe zugleich neben und mit dem Bewußtseyn seiner zeitlichen Existenz ein Gefühl des ewigen Wesens und Seyns habe, worin und wodurch es selber ist (wie sehr auch immer in einzelnen Individuen dies Gefühl durch das, welches sie von sich selbst haben, beschränkt, oder überwogen werden mag); und da eben jenes Gefühl in seiner Objectivität ein Anschauen und Anerkennen des Ewigen selbst ist: so folgt schon hieraus, daß es kein Volk geben könne, welches ohne Religion sey, und dem sie (nicht zwar, wie sie an sich, wohl aber wie sie im Endlichen ist), nicht unter irgend einer, durch seinen besondern Character besonders modificirten und bestimmten Form als Eigenthum angehöre. Jedes Volk hat seine Religion, denn sie gehört zu seinem Wesen und Daseyn; und wenn also auch mehrern Völkern eine und die nämliche Religion gemeinschaftlich ist, so kann doch jedes von ihnen dieselbe nur unter derjenigen Form besitzen, die seinem besondern Character die angemessenste ist. Leere Begriffe aber sind es, aus denen bald von einer allgemeinen oder katholischen Religion in dem Sinne, als könne und solle sie unter ein und der nämlichen Form, die Religion aller Völker und des gesammten Menschengeschlechts werden; bald hingegen von mehrern durch Gott geoffenbarten, und selbst ihrem Inhalt nach (in Absicht nämlich auf das Mehr oder Weniger

desselben), verschiedenen Religionen geredet und deklamirt wird: denn sind Form und Gestalt der Religion nicht ins Unendliche verschieden, so kann sie selbst nicht wahrhaft objectiv, und ist sie ihrem Wesen nach nicht absolut eine und dieselbe, so kann sie nicht Religion seyn.

Ein rüstiges und einiges Volk nun läßt sich weder durch einzelne Glieder aus seiner Mitte, wenn diesen die Lust ankommen sollte, aus ihrer Identität mit ihm zu treten, noch auch durch ein anderes Volk oder dessen Emissarien seine Religion nehmen, eben weil sie zu seinem Daseyn und Wesen und zur Gesundheit des ganzen Staatskörpers mit gehört. Wohl kann sich die Superstition und der Aberglaube einzelner Menschen und selbst einzelner Generationen und Zeitalter bemächtigen, aber eines ganzen Volks nie und zu keiner Zeit; und es kann eben darum nie ein Recht geben, die Religion eines Volks, etwa unter dem Vorwande des Aberglaubens, der in ihr herrsche, zu verdrängen, und, auf welche Weise dies auch immer geschehe, eine andere an ihre Stelle zu bringen. Mit seinem vollen Rechte vielmehr vereitelt und vernichtet ein wackeres Volk jeden Versuch der Art, und muß eben dieses, so lange seine Gesundheit und Energie besteht, mit derselben Nothwendigkeit, womit ein starker, gut organisirter Körper sich keine seiner Functionen durch eins oder mehrere seiner Organe, oder

durch die eines Organismus außer ihm, rauben oder in ihrer Wirksamkeit, seiner eignen Natur zuwider, beschränken läßt. Auch wird in einem solchen Volke, wie in einem solchen Körper, keins seiner Organe, so lange es selber in ihm nicht erkrankt, den Versuch einer Beschränkung dieser Art, oder gar den, einer Unterordnung der allgemeinen Function unter die ihm eigenthümliche, machen können oder wollen. Ein starkes und gesundes Volk nämlich ist dasjenige, mit welchem die absolute Mehrzahl seiner Glieder durch ihren Egoismus, zu keiner Zeit und in keiner seiner Generationen, im Gegensaz, im Widerspruch und Conflict steht, so daß es, um sein Daseyn und Leben zu sichern, ihrer, als seiner Mörder (parricidae), sich erwehren müßte, ohne doch ihrer sich in der That erwehren zu können. So lange aber die Religion eines solchen Volks lediglich als Act besteht, findet unter demselben im Einzelnen oder Ganzen weder der Begriff der Orthodoxie und Heterodoxie irgend eine Anwendung, noch auch was durch ihn begriffen wird, auf irgend eine Weise statt: denn jener Act, welches auch immer seine Form sey, ist das Anerkennen des Uebersinnlichen und Göttlichen, nicht durch Begriffe, nicht durch Dogmen, Lehren und Belehrungen, sondern durch die That selbst. Wer mithandelnd ist in diesem Acte, — einem in unendliche einzelne Acte, z. B. Opfer, Processionen u. dgl. getheilten Einzigen; — der

gehört zum Volke selbst; nicht mithandeln aber kann keiner, der ein integrirender Theil des Volks ist. Wo hingegen die objective Religion theils als Act, theils als Doctrin, oder gar zum größten Theile (wie in der protestantischen Kirche), als Doctrin besteht; da erhält mit der Sache selbst auch der Begriff sowohl der Orthodoxie, als Heterodoxie nothwendig seine Stelle und Anwendung, jedoch so, daß das Volk selbst in seiner Eigenschaft als Volk auf keine Weise unter ihm steht, indem dasselbe vielmehr sowohl zur Orthodoxie als Heterodoxie sich völlig indifferent verhält, und beide Begriffe, in Beziehung auf es selber, durchaus ohne Sinn und Bedeutung sind.

Es wird nämlich unter Orthodoxie die vollkommene Uebereinstimmung einer Denkart und Lehre mit der öffentlichen Religion, insofern leztere ein doctrinales Anerkennen des Uebersinnlichen, es sey an sich, oder im Sinnlichen ist; — unter Heterodoxie aber jede Abweichung von derselben, insbesondere aber die Anhänglichkeit an eine Lehre verstanden, deren Verbreitung mittel- oder unmittelbar auf die Zerstörung und Vernichtung der öffentlichen Religion, es sey als Act oder Doctrin, oder als beides, gerichtet ist. Nun steht aber jedes gesunde Volk nicht etwa durch eine besondere Lehre mit seiner Religion in Uebereinstimmung oder gar im Widerspruch, sondern ist vielmehr,

seinem Character nach, mit ihr eins und dasselbe; es kann folglich immer nur religiös, und nie entweder orthodox oder heterodox seyn. Selbst seine Glieder, insofern es nicht ihres Amts, oder nicht ihr innerer Beruf und freier Wille ist, für die Erhaltung und Wirksamkeit der Religion in ihrer Objectivität und Integrität besonders Sorge zu tragen, können weder als orthodox noch als heterodox, sondern nur entweder als religiös, oder als der Irreligion zugethan erscheinen, welche leztere objectiv (denn subjectiv ist sie Aberglaube oder Unglaube) nicht eigentlich Abweichung von der öffentlichen Religion und nicht Bestreitung derselben durch Lehre und Meinung, also nicht Heterodoxie, sondern vielmehr theils Mangel der Theilnahme an der öffentlichen Religion als Act, theils Vernachläßigung und Nicht-Achtung derselben als Doctrin, theils beides zugleich ist, und von welcher unter andern auch diejenigen Glieder des Volks, denen es obliegt, orthodox zu seyn, wenn und indem sie der Heterodoxie ergeben sind, die Schuld tragen können, und, wie die Erfahrung lehrt, zum öftern wirklich tragen.

Durch den besondern Character eines Volks gewinnt die objective Religion, als Religion dieses Volks die Form des Nationellen, — sie wird National- oder Landesreligion, und ist als solche der Ausdruck des Uebersinnlichen in diesem Character, bestimmt und mo-

dificirt durch das Sinnliche in eben demselben. — Wie der besondere Character Eigenschaft, so ist die Nationalreligion Eigenthum des Volks, das diesen Character hat; sie angreifen, dem Volke sein Eigenthum nehmen — ist eben so viel, als den Nationalcharacter und somit die Nation selbst vertilgen — wollen. Jede Lehre, die sich mittel- oder unmittelbar auf Religion überhaupt bezieht, wenn sie mit der Nationalreligion nicht übereinstimmt, oder ihr sogar direct widerstreitet, ist ein solcher Angriff, dessen Möglichkeit also nach Obigem nur Statt findet, wenn die öffentliche Religion einen doctrinalen Theil, wenn ferner das Volk öffentliche Lehrer, wenn es Wissenschaften und Künste, und ein gelehrtes und lehrendes Publicum hat, und wenn seine Religionsdiener zugleich in irgend einem Grade Religionslehrer sind. Orthodox zu seyn, ist folglich eine Pflicht, die diesen insbesondere das Volk durch seinen Character auferlegt, und Orthodoxie ist in ihrem Privatcharacter einer von den Zügen, durch die derselbe mit dem Nationalcharacter in Uebereinstimmung, und wodurch er ein öffentlicher Character ist. Nun kann zwar wohl in einzelnen solchen Individuen die Heterodoxie sich regen, und nach Oeffentlichkeit streben: aber wenn das Volk selbst noch seine volle Energie hat, sich nimmer halten und behaupten; die Heterodoxen werden vielmehr nothwendigerweise ein Opfer der Frechheit und des Frevels, womit sie, was öffentlich, und

ein Nationalgut iſt, als ſey es eine Privatſache und als ihr Eigenthum behandeln. Eine völlig verkehrte Anſicht aber iſt es, und ein Zeichen, daß einem Volke die Selbſtſtändigkeit gegen ſeine Glieder zu ermangeln, und ſeine Energie zu ermatten anfängt, wenn es zur öffentlichen und allgemeinen Meinung wird, daß dergleichen Opfer der Frechheit als Opfer des Muthes, der Aufklärung, des allgemeinen Beſten u. ſ. w. und als Märtyrer der Wahrheit gefallen ſeyen. Werden die Gegner und Feinde der objectiven Religion zu keinem öffentlichen Amte überhaupt zugelaſſen, oder werden ſie als Prieſter, als Religions- oder ſonſtige Lehrer ihrer Lehrſtellen entſezt, werden ſie, als heterogene Theile aus dem organiſchen Ganzen, welchem ſie nur anzugehören ſcheinen, ausgeſchieden und weggeworfen; ſo iſt das nicht eine Folge des Muthes, der für die Wahrheit kämpft, ſondern des Egoismus, womit das Glied ſich zum ſelbſtſtändigen Ganzen zu machen, und dieſes zu einem abhängigen Theile herabzuſetzen, oder ganz zu vernichten trachtet.

Aber werden nicht, wenn ein ſolches Verhältniß der Orthodoxie und Heterodoxie zur Nationalreligion und zur Nation ſelbſt, wie das hier berührte, das richtige wäre, eben durch den Begriff deſſelben die Ketzer- und Inquiſitionsgerichte, die Denunciationen feiger, und im Finſtern ſchleichender Zeloten, und überhaupt alle Greuel einer fanatiſchen Verfolgungsſucht

unter einem Volke gerechtfertigt und sogar gefordert? Weder dies noch jenes, wofern man anders bedenkt, daß Verketzerung, Verfolgung der Verketzerten u. dgl. nur da statt finden, wo die Nation in Schwäche versunken ist, und wo ein Theil der Staatsglieder, insbesondere aber der Priesterstand, oder auch der Stand der Geistlichen, sich nicht als denjenigen betrachtet, der die objective Religion blos zu administriren, oder wie z. B. eine obere Staatsbehörde, die Regierung selbst, ꝛc. deren Administration blos zu beaufsichtigen hat, sondern vielmehr als den, der in ihrem Besiz, und dessen Eigenthum sie sey. Soll und kann etwa die öffentliche Religion Eigenthum einer einzelnen Menschenklasse im Staate — einer besondern Kaste — seyn? Und wenn sie es nicht kann und nicht soll, ist dann nicht ein Stand, der sie gleichwohl seiner Disposition zu unterwerfen strebt, ist nicht ein Verein, der sich zu ihrem Eigenthümer aufwirft, als derjenige anzusehen, dessen Meinungen, Lehren und Handlungen selbst der öffentlichen Religion widersprechen, und der sich zu ihr in das Verhältniß der Heterodoxie gesezt hat? Höchstens trennt nur, und entfernt nur die Orthodoxie denjenigen von der Nationalreligion und vom Volke selbst, der diese Religion, ein Gemeingut, angreifend das Volk selbst anfeindet. Es ist die Heterodoxie, die, wenn es ihr gelungen, sich das Ansehen der Orthodoxie zu geben, Inquisitionsgerichte einführt und Scheiterhaufen errichtet.

Die Nation will nie, daß seines Glaubens oder Unglaubens wegen, selbst wenn dieser in lautem Widerspruche mit der öffentlichen Religion stünde, ein Mensch eigentlich verfolgt, oder gemartert, gepeinigt, getödtet werde. Geschieht dergleichen dennoch, so ist es, weil ein durch heterodoxe Priester fanatisirter Haufe des Pöbels, an dessen Spitze sogar der Regent selbst, (z. B. Carl IX. von Frankreich, oder Ludwig XIV.) stehen mag, nicht aber, weil das Volk es will. Denn wären auch alle in einem Volke gerade zugleich lebenden Individuen, bis auf die Verfolgten, in jenen Haufen vereinigt: so sind sie doch insgesammt nicht der Staat, und nicht das Volk selbst; als dessen Leben und Daseyn nicht das irgend einer bestimmten Zeit, und einer bestimmten Menschenmenge, nicht ein vorübergehendes, sondern bleibendes ist, und welchem der ganze fanatische Pöbel jeden Zeitalters, eben so wie jeder ächte Religionsfreund und Diener einer jeden Periode, die das Volk erlebt, nur eingebohren und einverleibt wird. Auch wird durch das angedeutete Verhältniß der Geist der Wissenschaft und der freien Untersuchung, selbst in Sachen der Religion, unter einem Volke keineswegs gehindert oder unterdrückt: denn dieser Geist ist nothwendigerweise ein solcher, der das Allgemeine und Oeffentliche in seiner Wahrheit und Würde zu erkennen strebt, und dessen Anerkenntniß befördert, hiermit aber die wahrhaft öffentliche Religion

immer mehr befestigt und so die eigne Intention des Volks selbst für sich hat. Wird ein Galiläi verfolgt, ein Huß verbrannt, so ists eine Parthey im Volke, die sich und ihren widerrechtlichen Besiz durch Forschen und Lehren gefährdet siehet, und wodurch es immer sey, Unterdrückung derselben zu bewirken weiß, gegen die aber, zu allen Zeiten die Stimme des Volks selbst, als die Stimme Gottes, spricht und sprechen muß.

Wenn die objective Religion durch Usurpation das Eigenthum einer besondern Kaste geworden ist, so hört sie, mag auch der Schein des Gegentheils noch so groß seyn, sofort auf, objectiv oder öffentlich zu bestehen, ohne doch subjectiv und Eigenschaft auch nur dieser Kaste zu werden; sie ist vielmehr im Verschwinden, und dem gänzlichen Untergange nahe. Ihren Untergang aber führt, wie das Vorhergehende beweißt, nichts so schnell und unaufhaltsam herbei, als eine Heterodoxie, die vom Zeitalter selbst für die reine und ächte Orthodoxie gehalten wird. Es sind die Lehrer, die Priester, die Vorsteher selbst, die der Religion die Form des Nationalcharacters nehmen, ihr dafür die des ihrigen aufdringen, und sie selbst hiermit dem Volke stets fremder machen und endlich gar entziehen. An ihre Stelle tritt sodann die frevelhafteste Volkstäuschung, und eine Superstition, durch welche, wenn dies anders möglich wäre, die Nation selbst ganz in die Gewalt derer gerathen müßte, die, statt die Landesreligion zu admini-

striren oder zu schützen, sie zu ihrem Eigenthum gemacht haben. Hier ist es nun, wo Kühnheit und Muth der Einzelnen, die jenen Untergang abwenden wollen, gegen den Frevel und die Gottlosigkeit einer Parthey, welche die sogenannte öffentliche Meinung, eigentlich die des Pöbels, auf ihrer Seite hat, statt finden, und wo es in der That eine Aufopferung für das allgemeine Beste und Märtyrer der Wahrheit giebt oder geben kann.

Es ist Einer, oder es sind Mehrere, z. B. Luther und die übrigen Heroen der Reformation, welche die öffentliche, in ihrer Offentlichkeit nur beschränkte, oder ihrer beraubte Religion auf ihrer Seite haben, und nicht gegen, sondern für sie gegen eine Faction im Staate kämpfen, die sich den Schein der Pflege und des Schutzes der öffentlichen Religion zu geben gewußt hat. Dem Volke sein Eigenthum, das allgemeine und höchste Gut der objectiven Religion, wieder zu verschaffen, dahin geht die Absicht der ersten, die der andern aber dahin, das Volk selbst mittelst einer scheinbar-öffentlichen Religion, zu ihrem Eigenthum zu machen, und als solches zu besitzen. Ist nun die Energie des Volks, selbst zur Zeit des Kampfes, wie die der Norddeutschen und ihrer nördlichen Nachbarn im 16ten und 17ten Jahrhundert, noch groß und stark, so siegen die ersten, und behaupten ihre Orthodoxie; wo nicht, so werden sie von den scheinbar Orthodoxen unterdrückt

und als Ketzer vertilgt; ihr Untergang aber ist der Anfang der Putrescenz und allmähligen Auflösung des Volks und Staates selbst, worin die Religion das Eigenthum einer Parthei wird, oder bleibt.

Eine flüchtige und frivole Denkart hat selbst den Stifter des Christenthums bald als einen Partheisüchtigen betrachtet, dessen Unternehmen gegen die öffentliche Religion, gegen den Mosaismus, verdienterweise mit dem Tode bestraft worden sey; bald hat sie ihn blos als einen muthigen Reformator bewundert, dessen Kampf gegen den Pharisäismus, und ein despotisch gewordenes Priesterthum für ihn selbst zwar einen unglücklichen, für die öffentliche Religion aber und die allgemeinen Wahrheiten in derselben den gesegnetsten und herrlichsten Ausgang genommen, indem er, als Märtyrer seiner Lehre, die Wahrheit und Heiligkeit derselben mit seinem Tode bestätigt und besiegelt habe. Sieht man auf die Art des Bestehens und der Verfassung des jüdischen Volks kurz vor der Erscheinung des Erlösers in der Welt, und auf das Schicksal eben desselben nach seinem Tode; so scheint insbesondere das leztere Urtheil nicht das des Leichtsinns und der Flüchtigkeit, sondern der Wahrheit selbst, und der Geschichte zu seyn. Denn die jüdische Nation, kurz vor Christo schon der Auflösung nahe, ist nach seinem Tode, als selbstständiges Volk, völlig untergegangen; als wenn seine Bemühungen die lezten, durch ein selbstsüchtiges Priesterthum

vereitelten Versuche gewesen wären, die vaterländischen Sitten, Gebräuche und Institute, und die Rechte des Volks in ihrer Reinheit und Kraft wieder herzustellen; und als wenn seine Lehre zur objectiven und öffentlichen Religion andrer Völker, von denen das jüdische absorbirt worden, hätte werden müssen. Allein, wie nur Frechheit und Frevel den Stifter des Christenthums unter die Staatsverbrecher (ein solcher nämlich ist jeder, der die Religion eines Volks antastet und anfeindet) zählen kann; so kann nur eine blos kirchlich- und politisch-historische Ansicht, die, weil sie keine religiöse, keine aus dem Standpunkte des Uebersinnlichen selbst genommene ist, jederzeit einseitig und also falsch seyn muß, ihn unter die bloßen Reformatoren der objectiven Religion überhaupt, oder gar nur unter diejenigen von diesen setzen, denen ihr Vorhaben blos indirect gelungen sey, misglückt nämlich als Reformation, aber gelungen als Fundation einer neuen Religion.

Jesus Christus ist nicht ein bloßer Reformator des durch Pharisäer und Schriftgelehrte verfälschten Mosaismus, auch nicht der bloße Schöpfer und Stifter einer besondern Gestalt und Form für die bereits objectiv gewordene, oder werdende Religion; sondern vielmehr derjenige, in welchem und durch welchen die absolutbestehende und ewige Religion sich unmittelbar in ihrer Göttlichkeit, mittelbar aber, nach ihrem Wesen, in ihrer Objectivität als Religion

aller Völker, und in ihrer Subjectivität als Eigenschaft aller Menschen geoffenbaret hat. Fragen, welches Recht Er hatte zu sagen: Ich bin das Licht der Welt (Joh. 8, 12.), die Auferstehung und das Leben (Joh. 11, 25.), ist eben so viel, als fragen: welches Recht die Religion an sich selbst habe, zu seyn, und unter was immer für einer Form sich in ihrer Objectivität darzustellen.

Aber war je, oder ist die Religion aller Völker die christliche? Und waren oder sind alle Menschen Christen? So sehr die mancherlei Religionen, die da waren und sind, in der Form von einander und vom Christenthum abweichen mögen; so ist doch, was in ihnen als wahrhaft göttlich und übersinnlich besteht, und ihnen den unvertilgbaren Character der Religion, im Gegensaz gegen Superstition giebt, hiermit dem Wesen nach christlich. Denn ein Cultus, der in seiner Form und in seinem Wesen durchaus sinnlich wäre, könnte gar nicht Religion seyn: dergleichen aber war nie, und konnte es nie bei irgend einem Volke geben; auch wäre das Christenthum andererseits nicht Religion, wenn, was bei noch so großer Verschiedenheit der Form das absolute Wesen aller Religion ist, nicht auch das seinige wäre.

Eben so verhält sichs mit der Religion, als Eigenschaft des Gemüths: Ein göttlich gesinnter Mensch ist ein Christ, er mag den Namen eines Christen führen,

und einem christlichen Volke zugehören, oder nicht, und vor oder in der Zeit gelebt haben oder leben, wo die ewig geoffenbarte Religion sich unter der Form des Christenthums dargestellt hat, und als christliche objectiv geworden ist. Was sie als solche von allen andern unterscheidet, ist einerseits, daß selbst ihre Form auf die absolute Einheit des Wesens aller Religionen hinweiset; andererseits aber, daß sie auch in der Zeit und im Sinnlichen den Character des Zeitlosen und Ewigen behält, da im Gegentheil allen andern dieser Character mehr oder minder im Sinnlichen und Zeitlichen zerflossen ist, und sie somit, hier stärker, dort schwächer, den Schein und die Farbe der Superstition, die das Zeitliche als ein Ewiges ansieht und annimmt, erhalten haben. Das rein Uebersinnliche in den heidnischen Religionen, desgleichen im Mosaismus und Mohamedanismus ist Christenthum, d. h. von Gott geoffenbarte, an sich keinen Anfang in der Zeit habende Religion; die frommen Heiden und Juden waren Christen.

Aber christliche Völker und Staaten haben doch erst seit dem vierten Jahrhundert nach Christo zu bestehen angefangen? Und objectiv wird die Religion erst, wenn sie die Religion einer Nation, oder mehrerer ist? Der zeitliche Anfang des Christenthums in seiner Objectivität, als Religion der Völker, ist daraus zu begreifen, daß erst durch die Lehre Christi die Reli-

gion an ſich, die ſein Leben und Tod in ihrer Göttlichkeit unmittelbar darſtellte, öffentlich geworden iſt, und in ihrer Geſtalt als Juden- und Heidenthum objectiv zu ſeyn allmählig aufhörte. Das Leben Chriſti iſt nicht, wie das eines Mohamed, das bloße Leben eines Religions-Stifters, ſondern das Leben der Religion ſelbſt; auch in und nach ſeinem Tode, wie vor demſelben, lebt ſie fort, und ſein Tod iſt nicht der eines bloßen Zeugen für die Gottheit, und eines bloßen Märtyrers der Wahrheit, ſondern der Opfertod des ewigen Erlöſers der Welt, welchen die mannigfaltigen Opfer in den Religionen des Juden- und Heidenthums nicht vor- ſondern nachgebildet haben, und der eben ſo, wie die chriſtliche, als objective Religion, an die Stelle aller andern tritt, an die aller Opfer getreten, und das urſprüngliche und urbildliche Opfer ſelbſt iſt. An eine Erlöſung (Befreiung von der Endlichkeit) glaubte die heidniſche und jüdiſche Vorwelt; dies beweiſen die Opfer, die ſie Gott oder den Göttern darbrachte; ein ſolcher Glaube aber iſt der weſentlichſte Beſtandtheil aller Religion in ihrer Objectivität und Subjectivität — (die Religion an ſich iſt die Erlöſung ſelbſt); nur war vor dem Chriſtenthum, als öffentlicher Religion, dieſer Glaube nicht objectivirt und nicht erkannt, ſondern im Heidenthum ein unbewußter (und nur inſofern kann man mit Grund von einem blinden Heidenthum und von blinden

Heiden reden), im Judenthum aber ein blos geahndeter, den die Weiſſagungen der Propheten in tiefer Ferne andeuteten. Durch das Chriſtenthum ſollte auch er objectiv und öffentlich, und die Erlöſung ſelbſt gleichſam unmittelbar von den Menſchen geſchauet werden. Man muß daher entweder leugnen, daß die heidniſche und jüdiſche Religion wirklich in irgend einer Beziehung Religion ſeyn und heißen konnte, und ſie für bloße Superſtition erklären, oder zugeben, daß nicht nur die jüdiſche, wozu man ſonſt ſchon geneigt iſt, ſondern auch, woran man ſchwerer geht, die heidniſche, abgeſehen von aller Superſtition in derſelben, eine tief verhüllte chriſtliche, die chriſtliche hingegen eine vollkommen enthüllte jüdiſche und heidniſche Religion ſey. Eben dies aber vom Heidenthum zuzugeben, wird man durch die Betrachtung genöthigt, daß alle Völker, die heidniſchen, wie das jüdiſche, aus Gott, dem Ewigen ſind; daß ſie, als Völker nicht beſtehen können, außer inſofern ſie Gott urſprünglich durch Gott erkennen und verehren, ihre Religionen alſo nie bloße, baare Superſtition, ſondern ſelbſt unter dem kraſſeſten Aberglauben noch Religion ſind, und daß die chriſtliche dem Weſen nach mit dem, was in der Superſtition der Völker noch Religion iſt, vollkommen Eins und das Nämliche ſey. Giebt man nun dies zu, ſo wird man auch einräumen müſſen (doch ohne hiermit der nichtswürdigen Lehre eines Tindal beizutreten), daß das Chriſtenthum ſo alt, als die Welt

ſey; womit nicht geſagt iſt, daß das Chriſtenthum, als eine objective Form der natürlichen Religion (a republication of the religion of nature, wie der Zuſaz auf dem Titel der Tindalſchen Schrift: Christianity as old as the Creation lautet) — denn natürliche Religion iſt ein Unding, — ſondern vielmehr, daß daſſelbe, als die abſolut einzige und ewig geoffenbarte Religion, ſeinem Weſen nach immer, d. h. zugleich mit dem Menſchengeſchlecht, und folglich bevor es, als zeitlich geoffenbarte Religion in der ihm weſentlichen Form zu beſtehen anfing, unter der Form des Heidenthums wie des Judenthums, in ſeiner Objectivität und Oeffentlichkeit beſtanden habe.

Zur weſentlichen Form des Chriſtenthums gehört es, daß daſſelbe zugleich als Act und als Doctrin beſtehe; dieſe Form aber iſt durch die Verſchiedenheit des Characters der Völker, deren Religion die chriſtliche iſt, aufs mannigfaltigſte geſtaltet und beſtimmt, indem, kraft eben dieſer Verſchiedenheit, hier, z. B. in der katholiſchen Kirche, das Actuoſe der Form, als das Objective und äußerlich Anzuſchauende, ein Uebergewicht über das Doctrinelle derſelben, als ein Subjectives, und nur innerlich Anzuſchauendes, und dort z. B. in der proteſtantiſchen Kirche, dieſes ein eben ſolches Uebergewicht über jenes hat, und indem gleicherweiſe bald das Actuoſe durch das Doctrinelle, wie in der römiſchen, griechiſchen, galliciniſchen ꝛc. Kirche,

bald das Doctrinelle durch das Actuose, wie in der engliſchen, desgleichen in der bataviſchen und helveti-ſchen, inſofern dieſe beide die Form der reformirten Kirche haben, verſchieden modificirt, — bald aber beides, das Actuose und Doctrinelle in ein relatives Gleichgewicht geſezt iſt, wie in der deutſchen Kirche. So iſt, was jenes Uebergewicht betrifft, die Lehre der katholiſchen Kirche z. B. von der Transſubſtanziation weniger Doctrin als Act, und die der proteſtantiſchen z. B. vom heiligen Abendmahl weniger Act als Doctrin. Aberglaube iſt nicht in der erſten, *inſofern* ſie ob-jectiv — und Unglaube nicht in der andern, inſofern ſie ſubjectiv — *das Unendliche im Endlichen ſchauet*; *chriſtliche* Religion aber iſt in beiden, in-ſofern beide den Glauben an die Erlöſung — die eine im Materiellen durch einen Act, die andere im Ideel-len durch eine Doctrin darſtellen, ohne daß dieſe des Acts und jene der Doctrin durchaus entbehrt oder zu entbehren vermag. Und ſo iſt auch, was die verſchie-dene Modification der Form des Chriſtenthums bei ver-ſchiedenen Völkern vorerſt durch das Beſtimmende der Doctrin betrifft, z. B. die griechiſch- und die römiſch-katholiſche eine *chriſtliche* Kirche und chriſtliche Reli-gion, obgleich das Objective der römiſchen z. B. durch ihre Lehre von der Nothwendigkeit, die geiſtliche Ober-gewalt des Pabſtes über alle weltliche Macht, und ihn ſelbſt, als den Statthalter Gottes auf Erden an-

zuerkennen, anders bestimmt ist, als das der griechischen und selbst der gallicanischen, von denen die eine durch die ihrige jene Lehre negirt, die andere aber, gleichfalls durch ihre eigne dieselbe nur bedingter- und beschränkterweise zuläßt, so daß jede von beiden das Actuose der Nationalreligion durch ihre eigne Doctrin, die eine ganz, die andere zum Theil bestimmt, und die eine z. B. keinen römischen Ablaß annimmt und verkündigt, die andere dermalen keine Ordens-Geistlichen zur Administration der Religion und dergleichen gebraucht, noch einer Gesellschaft derselben, als besonderer Corporation, so sehr sie von der römischen Kirche begünstigt seyn mag, wie z. B. die der Jesuiten, in ihrer Mitte zu bestehen, oder gar sich zu verbreiten gestattet. So ist gleichfalls, was zweitens die erwähnte Modification durch das Bestimmende des Acts betrifft, die englisch- und niederländisch-protestantische eine christliche Kirche und eine christliche Religion, obschon in der ersten, als Episkopalkirche, durch das Objective ihrer Form, z. B. die Lehre von der unmittelbar aus göttlicher Autorität entsprungenen, und in stetiger Abfolge von Christo und den Aposteln sich fortpflanzenden, bischöflichen Macht, Regierung und Autorität — als die dem Christenthum selbst eigenthümliche; — in der andern aber, insofern sie die besonders durch Calvin reformirte Kirche ist, gleichfalls durch das Objective ihrer Form die entgegengesezte Lehre von der Presby-

terialverfaſſung — als eine ächtchriſtliche Doctrin — begründet und beſtimmt iſt.

Diejenige Form endlich, unter welcher die chriſtliche Religion, als Act und als Doctrin in relativem Gleichgewicht iſt, kann nur als die Einheit zweier andern Formen begriffen werden — der einen (welche die des Katholicismus iſt), worin das Doctrinelle vom Actuoſen, das Innere der Empfindung vom Aeußern der Anſchauung; — der andern (welche die des Proteſtantismus), worin das Actuoſe vom Doctrinellen überwogen wird. Die Einheit beider aber, hiermit jenes relative Gleichgewicht, und hiermit eine Form der chriſtlichen Religion, die ihr, als der Religion des Friedens und der Eintracht am vollkommenſten entſpricht, iſt nur bei einem Volke möglich, deſſen Character Tiefe und Stetigkeit genug hat, um ohne innern Widerſtreit entgegengeſezte Richtungen in ſich zu vereinigen, und welches, während in ihm auf der einen Seite das Subjective vom Objectiven, der Begriff von der Anſchauung, auf der andern aber das Objective vom Subjectiven, die Anſchauung vom Begriffe und der Empfindung überwogen wird, — als ein und das nämliche Volk mit ſich ſelbſt im Gleichgewichte ſeines Anſchauens und Empfindens iſt und ſtets verbleibt. Ein ſolches Volk iſt das deutſche, und die chriſtliche Religion unter jener Form die der deutſchen Nation; dieſe alſo zwar wohl als Religion des Norddeutſchen die proteſtantiſche, als

Religion des Süddeutſchen die katholiſche, aber als deutſche Nationalreligion weder das eine, noch das andere, ſondern die Einheit und völlig gleiche Dignität beider, ſo daß eben darum die deutſche Kirche nur als eine ſolche zu begreifen ſteht, deren Character die ungetrennte und unzertrennliche Einheit der katholiſchen und proteſtantiſchen iſt, und in welcher, während auf ihrer einen Seite das Actuoſe der Form, auf ihrer andern das Doctrinelle derſelben vorherrſcht, da ſie ſelber keine von beiden Seiten iſt, ſondern nur beide Seiten hat, in völlig gleichem Grade das Actuoſe durch das Doctrinelle und dieſes durch jenes beſtimmt wird. Verkennen aber kann niemand dieſen Character der deutſchen Nation und Kirche, der nur nicht irgend ein parthey- und eiferſüchtiges Zeitalter derſelben, oder dieſen und jenen nach politiſchem Uebergewicht und dergleichen ſtrebenden Theil mit dem deutſchen Volke und Staate ſelbſt, das Vorübergehende nicht mit dem Bleibenden verwechſelt. Dem Volke in ſeiner Einheit iſt blos der angedeutete Gegenſaz des Objectiven und Subjectiven weſentlich; ſein Character iſt vollkommene Eintracht mit ſich ſelber in dieſem Gegenſaz; der Widerſtreit, die Eiferſucht und dergleichen, welche aus eben dieſem Gegenſaz entſpringen, ſind ihm fremd, und blos das, durch die Einwirkung nicht deutſcher Staaten Beſtimmende des beſondern Characters und Handelns ſeiner einzelnen Generationen, und ſeiner verſchiedenen, als

einzelne Ganze coexistirenden Theile. Die Nation übrigens, welche, was ihren und den Character ihrer Kirche betrifft, vor allen übrigen mit der deutschen in eben dieser Beziehung die meiste Aehnlichkeit hat, ist die helvetische.

Aber widerspricht nicht der gewagten Ansicht von der christlichen, als einer in der Form verschieden modificirten Nationalreligion (besonders wenn dabei die Begriffe der Orthodoxie und Heterodoxie, um deren willen diese Ansicht gegeben worden, in Betrachtung kommen), — selber die Art und Weise des Bestehens der christlichen Religion in den verschiedenen christlichen Staaten? Wo ist sie, außer in Portugal, Spanien und Italien, und besonders im Kirchenstaate, Nationalreligion in fest bestimmter Form, und jede Abweichung der Staatsbürger von dieser ihrer Form Irreligion oder Heterodoxie? Sind in Rußland nur die zur griechischen, in England nur die zur Episkopalkirche sich bekennenden Christen Mitglieder des Staats, und Bürger desselben? Daß in Deutschland, Katholiken, z. B. im sächsischen, — Protestanten im bayrischen oder östreichischen Kreise Staatsbürger sind, oder zu werden vermögen; daß die ersten z. B. in Berlin, die andern in Wien auf ihre Weise Gottesdienst halten dürfen, hat genau genommen, seinen Grund in der Verfassung des deutschen Reichs selber, und besonders in dem, seit dem neuesten Reichsdepu-

tationsſchluß unter den Zeitgenoſſen immer allgemeiner und unbezweifelter werdenden, Anerkennen der völlig gleichen Dignität, welche die chriſtliche Religion ſowohl unter der Form des Catholicismus, als unter der des Proteſtantismus in Deutſchland beſonders ſeit dem Weſtphäliſchen Frieden gehabt hat, und nothwendig haben muß. Was alſo unter der chriſtlichen, als einer deutſchen Nationalreligion und Kirche zu denken ſey, und daß eine ſolche bei allem Anſchein des Gegentheils dennoch in ihrer Einheit eben ſo gewiß beſtehe, als z. B. im Kirchenſtaate die römiſche, liegt klar am Tage. Allein kann man wohl das Nämliche von der chriſtlichen Religion, z. B. unter der Form der gallicaniſchen Kirche, behaupten? Iſt ſie auch in Frankreich in einer beſtimmten Form als Nationalreligion zu erkennen? Hat nicht die franzöſiſche Regierung auf eine für ſie rühmliche Weiſe die Freiheit aller Religionen in ihrem Gebiete decretirt, und dieſe Freiheit zu ſchüzzen geſchworen? Welches wäre alſo die Form, in der die chriſtliche als Nationalreligion der Franzoſen beſtände? Und wie kann es bei der Freiheit aller Religionen unter dem franzöſiſchen Volke, eine ſolche geben?

Alle chriſtlichen Staaten, die drei oder vier obengenannten, desgleichen Deutſchland, das dieſen Ruhm durch ſeine Religion ſelbſt hat, ausgenommen, ſetzen zur Zeit ihren Ruhm mit darin, jede Form und Geſtalt, beſonders der chriſtlichen Religion neben der, die

nationell ist, in einer Art der Objectivität bestehen zu lassen, und ihren noch so sehr verschiedenen Bekennern zum Theil sogar das Recht auf Staatsämter (wie in Rußland) zum Theil wenigstens, wenn sie nur Christen sind, das Bürgerrecht und seine Vortheile zu gestatten.

Allein diese liberale Concession, deren Grund mit in dem besondern Verhältniß zu suchen ist, in welches die meisten christlichen Staaten zu einander gesezt sind, enthält doch und muß nothwendig die sich von selbst verstehende Einschränkung enthalten, daß keine der begünstigten Religionsgesellschaften die Nationalreligion, der sie entgegengesezt ist, auch zu bestreiten, zu verdrängen, und sich durch allerlei Mittel und Künste an ihre Stelle zu bringen unternehme. So würde z. B. der Protestantismus in Rußland oder Frankreich augenblicklich die Freiheit verlieren, unter der Form der reformirten oder lutherischen Kirche zu bestehen, wenn es ihm eben so wesentlich wäre, jeder andern kirchlichen Verfassung zu widerstreiten, und sie wo möglich zu vertilgen, als es ihm wesentlich ist, im bloßen negativen Gegensatze gegen den Catholicismus zu seyn. So kann wirklich auf der andern Seite der Socinianismus z. B. in Deutschland in keiner Art von Objectivität bestehen, weil es ihm wesentlich ist, das Christenthum wenigstens unter der Form, die es als deutsche Nationalreligion hat, zu bestreiten, und weil er durch seine reine Subjectivität sich selber, als wahrhaft ob-

jective Religion eines Volks aufhebt und vernichtet: denn daraus daß er unter einigen Gemeinden in Polen und Siebenbürgen in einer Art von Oeffentlichkeit, und als Cultus bestanden hat, wird man nie einen Beweis für die Möglichkeit, daß er die objective Religion einer Nation sey oder werde, führen können. Und so ist endlich auch die Möglichkeit des Beschlusses der französischen Regierung, in Betreff der Freiheit aller Religionen, nur aus der Voraussetzung zu begreifen, daß eine derselben, nämlich die der katholisch-gallicanischen Kirche, zwar nicht die herrschende, als welches jenem Beschlusse stracks zuwiderlaufen würde, aber doch die des französischen Volks in seiner Einheit und Totalität, und also die eigentliche Nationalreligion selbst sey; wie ja auch aus der offenkundigen, und überdem factischen Erklärung, daß die Mehrheit des französischen Volks die katholische Religion für die ihrige anerkenne, deutlich zu ersehen ist. Versteht man, wie billig, unter dieser Erklärung der Mehrheit die Aeußerung des französischen Nationalcharacters selbst, so sagt jenes mit andern Worten so viel, als: die katholische, durch den Character des französischen Volks in ihrer Form besonders modificirte, oder die gallicanische Kirche ist die diesem Character angemessenste. So wie, wenn es hieße: die Mehrheit deutscher Nation erkläre sich weder einseitig für die katholische, noch eben so für die protestantische Kirche; hiermit

nichts anders gesagt seyn würde, als: das Christenthum beides unter der Form des Catholicismus und Protestantismus entspreche dem deutschen Nationalcharacter am vollkommensten, und jede von beiden Formen bestehe in Deutschland mit völlig gleichem Grunde; auch sey keine durch die andere nur concedirt oder begünstigt, sondern jede von beiden in völlig gleichem Rechte mit der andern.

Eine Nation, welche, wie die russische, englische u. s. w., die Freiheit jeder Art des Religionscultus begünstigt, oder, wie die französische, diese Freiheit zu beschützen, selbst zu einem Staatsgrundgesez macht, beweißt durch die That, daß, tolerant zu seyn, wenigstens in Sachen der Religion, mit zu ihrem Character gehöre, und daß, wenn auch diese Aeußerung ihres Characters durch fremden Einfluß in ein- und dem andern Zeitalter, wie in verschiedenen Perioden der Geschichte des französischen Volks, zurückgehalten wird, oder gar in eine entgegengesezte ausschlägt, er selber endlich doch in seiner wahren Natur, und in seiner, von dieser Seite unbezweifelten Liebenswürdigkeit zum Vorschein kommen und sich bewähren muß. Allein tolerant gegen jede Form der objectiven Religion kann eine Nation doch nur insofern seyn, als sie sich selbst nicht gegen jede derselben indifferent verhält, und folglich nur, insofern eine dieser Formen nationell ist: denn wo allgemeiner Indifferentismus in Glaubenssachen

herrschend wäre, könnte weder Toleranz noch Intoleranz statt finden, und eben so wenig jede Art des Religionscultus frei gegeben, als untersagt werden. Was aber den Begriff der Toleranz, und sie selber betrifft, so hält insbesondere gegenwärtiges Zeitalter ziemlich allgemein dafür, daß alle Religionen und Glaubensarten objectiv zu bestehen, ein gleiches Recht hätten; daß es keiner besondern Duldung der einen und andern, oder aller bedürfe; daß der Begriff der Toleranz und die Sache selbst aus der Arroganz der Menschen entsprungen sey, und nur neben und mit einem herrschsüchtigen, oder wirklich herrschenden Pfaffenthum sich halten und behaupten könne; daß, da in aller und jeder Religion Irrthum und Aberglaube sey, keine von allen sich anmaßen und herausnehmen dürfe, eine und die andere nur dulden zu wollen, und was dergleichen mehr ist. Urtheilt besagtes Zeitalter darüber mit Vernunft, und aus rechter Kenntniß der Sache? Freilich würde, wenn es indifferent und gleichviel wäre, nicht nur welche Form die Religion eines Volks, sondern auch: ob es überhaupt Religion unter irgend einer Form hat, die Toleranz, mit sammt ihrem Begriffe, widersinnig und ein solches Unding seyn, als sie, dermalen eben so verschrieen, wie vor ihr und noch mit ihr die Intoleranz, wirklich seyn soll. Bekanntlich hat vor Allen Voltaire, zum Theil aus Indifferentismus gegen die Religion seines Vaterlandes, den Begriff

der Toleranz besonders zu Ehren gebracht; ein Indifferentismus ähnlicher Art, nur weiter reichend, indem er alle objective Religion umfaßt, ist es in oben erwähntem Urtheile, der eben denselben dieser Ehre wieder zu berauben sucht. Was ihn außerdem in der Meinung der Zeitgenossen herabgesezt hat, ist die von ihm nicht selten am unrechten Orte, und ganz falsch gemachte Anwendung besonders bei den Deutschen. Wenn z. B. im protestantischen Theile Deutschlands von Duldung der Katholiken, und im katholischen von Duldung der Protestanten gesprochen wird; so ist dies eine solche falsche Anwendung: denn wie kann der deutsche Protestant den Katholiken, und dieser jenen nur toleriren wollen, da die Religion Beider im Vaterlande völlig gleiches Recht und gleiche Dignität hat? Hier also, wo Toleranz wirklich Arroganz ist, muß der Begriff derselben empören, und sie selbst eben so verächtlich seyn, wie die Intoleranz.

Allein Duldung des Judenthums, z. B. in Deutschland, des Protestantismus in Frankreich und Rußland, des Catholicismus in Dänemark, Holland, England und Preußen, kurz Toleranz gegen irgend einen Religionscultus, der bestehenden Nationalreligion gegen über, ist ein aus der Natur der Sache selbst sich ergebender Begriff: denn so gewiß ein Volk das Recht hat, Religion unter der, seinem Character am meisten angemessenen Form öffentlich auszuüben; so gewiß hat

es auch das andere, sich jeder diesem Character fremden Form derselben zu erwehren, welches noch keineswegs Intoleranz ist; und so gewiß hat es endlich das dritte, nur denjenigen Cultus neben der Nationalreligion aufkommen und bestehen zu lassen, der diese nicht anfeindet, indem er nur tolerirt werden kann, insofern er selber nicht intolerant ist. Toleranz unter einem Volke ist ein unzweideutiges Zeichen, daß Religion sein Eigenthum, daß sie bei ihm wahrhaft objectiv ist, daß es eine Nationalreligion hat; so wie umgekehrt Intoleranz unter demselben zu erkennen giebt, daß die Religion weniger ihm, als einer Parthei in seinem Schooße, einer Priesterschaar und dergleichen angehört, und daß es selber weniger Gott, als den Menschen gehorcht und dient. Durch das Gesez, die Freiheit des Gewissens betreffend, hat die französische Nation, wie so manche andere ohne ausdrückliches Gesez durch die Sitte und That selbst, aufs klarste bewiesen, daß ihre Religion von allen Partheien unabhängig, daß sie wahrhaft öffentlich, und daß ihre Kirche mit dem Staate selbst in vollkommener Einheit, und also wirklich eine gallicanische Kirche sey, als wornach sie vor der Revolution zwar immer strebte, und wessen sie sich auch wohl rühmte, aber ohne jemals mehr, als den bloßen Schein einer Unabhängigkeit von der römischen Kirche erregen und sich geben zu können.

In jeder besondern Form der objectiven Religion,

wenn sie nicht, wie die der Deutschen, auf völlig gleiche Weise den Catholicismus und Protestantismus in sich vereinigt, ist eine Tendenz, die alleinige Form derselben für alle Nationen zu werden, enthalten: denn wird in ihr das Objective vom Subjectiven beherrscht, so strebt sie nothwendig, was außer ihr ist, in sich selbst hineinzuziehen; insofern hingegen ihr Subjectives vom Objectiven überwogen wird, sucht sie eben so nothwendig sich über alles, was außer ihr ist, auszubreiten. Im Christenthum an sich selbst liegt blos die Möglichkeit, Religion aller Völker (in ihrer Form durch den eigenthümlichen Character eines jeden besonders modificirt) zu werden; in seiner ersten Ausbreitung aber hatte nothwendig das Actuose der Form ein relatives Uebergewicht über das Doctrinelle derselben, oder, welches eben so viel sagt: ursprünglich breitete sich dasselbe nothwendig unter der Form des Catholicismus aus, indem die durch Gott von der Erlösung theils mittel- theils unmittelbar Belehrten, die Jünger und Schüler Christi, ursprünglich weniger durch Worte und Lehren, als durch Thaten das Evangelium verkündigten, und das Doctrinelle seiner Form anfangs nur das Bestimmende des Actuosen derselben seyn könnte; auch Juden und Heiden, als die Zubekehrenden, vermöge des, fast ausschließend und einzig Actuosen ihres bisherigen Cultus, nur wenig für die Religion, als Doctrin, desto mehr aber für ebendieselbe,

als Act empfänglich waren. Es war natürlich, daß, als das Christenthum die objective Religion des römischen Reichs geworden, in dasselbe die Tendenz gelegt wurde, sich unter jener Form, als sey sie die einzige, und ihm allein wesentliche, über alle Völker der Erde zu verbreiten; hiermit aber schlug der Catholicismus des Christenthums in den Papismus aus, welcher, unterschieden selbst von der römisch-katholischen Kirche, nicht irgend eine Form der christlichen Religion, sondern blos das eitle Bestreben ist, diese Religion bei allen Nationen der Erde unter der Form der römisch-katholischen Kirche zu verbreiten, zu befestigen und zu erhalten. Kein Unbefangener wird leugnen, daß die römische, so gut wie die gallicanische, englische, deutsche, eine christliche Kirche sey; aber auch eben so wenig, daß das Bestreben, sie zur alleinigen christlichen Kirche zu machen, mißlingen, — daß vielmehr, eben mit aus Anlaß dieses Strebens, sich im Gegensatze gegen sie eine griechische, englische, deutsche Kirche bilden mußte, und daß, wenn der Versuch des Allgemeinmachens jener Form hätte gelingen können, das Christenthum nothwendig seinen Character der wahren Catholicität, oder der Universalität würde verlohren haben.

Kraft dieses Characters nämlich ist es ihm möglich, die Religion eines jedes Volks, unter der dem Besondern und Eigenthümlichen eines jeden

angemeſſenſten Form, — und ſomit die alleinige Religion aller Völker und Menſchen zu ſeyn, indem er ſelbſt in einer unendlichen Beſtimmbarkeit, nicht des Weſens der Religion, ſondern ihrer Form beſteht, und folglich, wann und ſo lange der Papismus eine beſtimmte Form als die alleinige feſthält und zu verbreiten ſucht, nur ein Catholicismus, der den Nationalcharacter der Völker wider ſich hat, und alſo blos ſcheinbar iſt, entſtehen kann. Nur durch das Pabſtthum ſind insbeſondere der Proteſtantismus und Catholicismus mit einander im Widerſtreite; durch das Chriſtenthum ſind beide vereinigt, und in ihm iſt die proteſtantiſche nicht minder, als die katho iſche Kirche ein treues Abbild des abſoluten Catholicismus der chriſtlichen Religion ſelbſt, indem die Mannigfaltigkeit der Form, welche die eine hat, z. B. als engliſche, niederländiſche, ſchwediſche u. ſ. w., eben ſo groß iſt, wie die der andern, z. B. als römiſche, griechiſche, gallicaniſche, und nur in der deutſchen ſich beide Formen in einer einzigen durchdringen und beleben.

Da einmal durch den Papismus in das Chriſtenthum unter der beſondern Form der katholiſchen Kirche, die ihm an ſich fremde Tendenz zur Alleinherrſchaft dieſer Form gebracht worden (welche Tendenz durch ein ähnliches Unterfangen in daſſelbe eben ſowohl unter der Form der proteſtantiſchen Kirche, wenn dieſe die frühere und erſte geweſen wäre, hätte gelegt wer-

den können); so mußte es früher oder später unter allen den Völkern, deren Selbstständigkeit noch groß genug war, um ihren eigenthümlichen Character in dessen Beziehung auf das Uebersinnliche zu behaupten, und die das Christenthum unter der Form des Catholicismus angenommen hatten, zu irgend einem Grade der Widersezlichkeit theils gegen jene Tendenz, theils gegen den Papismus selbst und theils gegen beides zugleich kommen.

Mittelst dieser Widersezlichkeit gelang es einem jeden von ihnen, sich selbst die christliche Religion unter der seinem Character angemessensten Form anzueignen, und sie folglich in dieser Form als Nationalreligion zu besitzen. Die Widersezlichkeit selbst erscheint daher in der Geschichte, z. B. beim französischen Volke, als ein durch Concordate bestimmtes Einschränken der Ansprüche, welche die römische, als päbstliche Kirche macht, jedoch mit einem allgemeinen Anerkennen des Pabstes, als des geistlichen Oberhauptes der katholischen Kirche im Gegensaz gegen die protestantische und griechische. Bei den Deutschen erscheint sie als ein eben solches, und zwar mit dem allgemeinen Anerkennen des Pabstes, als eines weltlichen Regenten, aber mit einem unpartiellen Anerkennen desselben, als geistlichen Oberhauptes; ferner in der griechischen Kirche, als ein totales Absondern — in der englischen, schwedischen u. s. w., als ein eben solches Losreißen von der römischen,

bei welchen es keiner Concordate bedarf, und, wie bei allen übrigen, die päbstliche, als eine weltliche Regierung anerkannt wird, deren Sphäre ihr eigener Staat sey, — die aber, als geistliche Macht auf keinerlei Weise ihr Ansehen bis zu den Völkern erstrecken könne, welche sich selber von ihr ganz getrennt oder losgesagt haben.

Diejenigen Völker nun, in denen die christliche Religion unter einer, sich am weitesten von der päbstlich-römischen Kirche entfernenden Form, objectiv zu werden anfing, wurden vor allen übrigen durch jene Trennung selbst und mit ihr genöthigt, sich über die Form ihrer Religion durch Einzelne ihrer Organe öffentlich zu erklären, theils um ihren sogenannten Abfall von der Kirche, die sich für die Mutter aller Völker ausgiebt, und immer bereit ist, die Abtrünnigen wieder in ihren Schooß aufzunehmen, vor der Welt und vor sich selber zu rechtfertigen, und die Beschuldigung der Sectirerei, durch die, wenn sie eine Nation mit Wahrheit treffen könnte, dieselbe zu einer bloßen Faction herabgesezt würde, zu vernichten, theils um jeder, durch eine gehässige Darstellung etwa zu versuchenden, oder versuchten, Entstellung der angenommenen Form zu begegnen, und somit die Ehre des Nationalcharacters zu sichern, und theils endlich, um selbst einen Vereinigungspunct zu haben, von welchem aus sich die Religion, als Eigenthum der Nation in ihrer Einheit

über alle Glieder derselben zu verbreiten, und für alle auf gleiche Weise objectiv, — also eine wahre Nationalreligion — zu seyn vermögte. Aber eben durch solche Erklärungen wurde die Kirche, gegen die sie grossentheils gerichtet sind, um sich wo möglich im Besitzstand zu erhalten, oder wieder in denselben zu bringen, zu ähnlichen, entgegengesezten gezwungen. Und so entstanden neben den christlichen Nationalreligionen zugleich öffentliche Confessionen mehrerer Nationen, dergleichen die Geschichte bisher nicht gekannt, und symbolische Schriften, welche theils die Ansprüche der Hierarchie, theils die eine und selbe Form der Nationalreligion, und theils die verschiedenen Modificationen und Bestimmungen der einen und selben betrafen. Die Möglichkeit aber dieser Bekenntnisse und Symbole ist enthalten im Doctrinellen der Form, die das Christenthum hat, und folglich mußte die päbstlich-römische Kirche, indem sie Gegenerklärungen zu thun, und die katholische Religion im Gegensaz besonders gegen die protestantische, als Doctrin darzustellen, und als solche zu rechtfertigen gezwungen wurde, hiermit nothwendigerweise an der Energie des Actuosen ihrer Form einbüßen, und in einen Catholicismus ausschlagen, der, so lange ihm das Princip des Pabstthums beigemischt ist, des reinen Characters der Herrschaft des Actuosen über das Doctrinelle der Form nicht wieder theilhaftig werden kann, sondern zwischen dem Ueber-

gewicht des Einen und Andern schwanken muß, und eben so wenig ohne den Gegensaz gegen den Protestantismus, als dieser ohne den gegen ihn zu bestehen vermag. Eine Erscheinung dieser Beschaffenheit, und dieses Verhältnisses sind die vielen, besonders populären, und zum Unterricht des Volks bestimmten Schriften, welche die katholische Religion als Doctrin behandeln, und deren es, wenn in der Form dieser Religion der Act bestimmt und stetig herrschend wäre, auf keine Weise bedürfte, so wie sie dann auch in rein kotholischen Ländern, wo jenes Princip und seine Tendenz keinen Anlaß, sich zu äußern, und also auch keinen Widerstand finden, z. B. in Spanien und im Kirchenstaate selbst, vollkommen überflüßig sind.

Das 16te Jahrhundert, für die meisten europäischen Völker die Periode der Rückkehr zum wahren Catholicismus des Christenthums, und für das Christenthum selbst die seiner wiederhergestellten Objectivität, ist zugleich die Periode des Entstehens fast aller derjenigen Symbole gewesen, in denen die christliche Religion, hauptsächlich von Seiten des Doctrinellen ihrer Form, als bei verschiedenen Völkern auf verschiedene Weise in ihrer Objectivität bestehend, und als ein, durch besondere Modificationen bestimmtes Eigenthum eines jeden derselben dargestellt worden. Diese Symbole und Confessionsschriften sind überhaupt vierfacher Art: 1) Solche, welche das Allgemeine und Uebereinstim-

mende einerseits der protestantischen Lehre und Kirche besonders in Deutschland, Schweden und Dänemark, andererseits der katholischen, theils als solcher, theils als päbstlicher Hierarchie betreffen; die Augspurgische Confession (1530), ihre Apologie, und die Schmalkaldischen Artikel (1555); deßgleichen die Dekrete des Tridentiner Conciliums (1563). 2) Solche, welche das Eigenthümliche der protestantischen Lehre und Religionsverfassung einzelner Staaten angehen, und als besondere Bestimmungen der Augspurgischen Confession, als Erweiterung oder Beschränkung derselben anzusehen sind; — die 39 Artikel der englischen Kirche (1562), und die Schlüsse der Dordrechter Synode (1618). Diesen und den folgenden stehen, wofern man nicht einzelne Concordate für dergleichen gelten läßt, in den einzelnen katholischen Staaten keine ähnliche gegenüber, indem die Schlüsse der Tridentiner Kirchenversammlung zwar in mehrern derselben, z. B. in Frankreich und Deutschland, beharrlichen Widerstand fanden, oder, wie in Spanien, nur bedingterweise angenommen, aber doch nicht durch ausdrückliche Gegenerklärung entweder ganz aufgehoben, oder eingeschränkt wurden. 3) Sind es solche, durch welche theils eine totale Vereinigung aller protestantischen Kirchen in allen Ländern, also dem Princip nach ein protestantisches Pabstthum, theils die totale Uebereinstimmung der Lehre einer einzelnen (der reformirten) ver-

sucht wurde. Insofern es mit ihnen beim bloßen Versuche geblieben ist, sind sie nicht als symbolische Bücher, sondern als bloßer Entwurf eines Symbols, und nur da als wirkliche Confessionsschriften anzusehen, wo sie partiell entweder auf immer, oder eine Zeitlang Eingang gefunden haben. Sie sind die Formula Concordiae, für Sachsen 1580 bekannt gemacht, und Formula consensus ecclesiar. Helveticar. Reformatar. etc. gebilligt in den Cantons Zürich, Basel, Bern, Schafhausen (1675), und in Genf (1629), aber später hin wieder aufgegeben. Endlich gehören 4) hierher die vorzüglichsten Catechismen jener Zeit, insofern durch sie Uniformität der Lehre unter allen Classen des Volks, das diese Lehre angenommen hatte, und somit relative Einheit der Religion und Kirche erhalten werden sollte. Sie sind a) Luthers großer und kleiner Catechismus (1529); b) der Heidelbergische, verfaßt von Olevian und Ursinus (1562); c) der Katholische: Catechismus Romanus ex decreto Concilii Tridentini (1566), von Pius V, Gregorius XIII. und Andern zum symbolischen Buche erhoben; d) der Catechismus der griechischen und russischen Kirche: Confessio ecclesiae graecae, orthodoxae, verfaßt von Petrus Mogilas, 1643, gebilligt von den vier Patriarchen, mehrern Bischöffen u. s. w., und sonach als symbolisches Buch jener Kirche anerkannt.

Wenn es nun wahr ist, daß das Wesen der Or-

thodoxie in einem Heilighalten der Religion, weil sie die des Volks und Vaterlandes ist, bestehe; so folgt von selbst, daß die symbolischen Bücher eines Volks zwar nicht der Grund der Orthodoxie (denn ihr Grund und sogar der, den eben die symbolischen Bücher selbst haben, ist der Nationalcharacter des Volks, dessen Religionsbekenntniß diese Bücher enthalten), aber doch das Gesez und die Norm seyn müssen, worauf, was ihre Lehre und die Administration der Landesreligion betrifft, Priester, Geistliche, Religionslehrer überhaupt verpflichtet, und wornach sie in der Ausübung ihres Amts beurtheilt werden. Es ist also die von einzelnen Individuen eines Volks etwa aufzuwerfende, oder aufgeworfene Frage: ob die symbolischen Bücher desselben fortan noch verpflichtende Kraft haben? an sich selber nichtig; denn so lange der Character des Volks besteht, bestehen sie in ihrer Kraft, und so lange das Volk selbst dauert, besteht auch, so mannigfaltige Modificationen er erleiden mag, sein eigenthümlicher Character. Vermeinest du aber, Orthodoxie sey ein Heilighalten der Religion in der durch Symbole fest bestimmten Form, und ein unverdrossenes Befördern derselben, weil sie von Gott komme und den Menschen zu Gott führe; so ist an sich zwar dagegen nichts einzuwenden. Du aber mußt dabei nur auf deiner Hut seyn, um nicht die Orthodoxie eines Menschen mit seiner Frömmigkeit, die He-

terodoxie mit der Gottlosigkeit selbst zu verwechseln, und um nicht über den Frommen und Gottlosen zu urtheilen, während dir allein über den Orthodoxen und Heterodoxen ein Urtheil zusteht: denn nicht für jenes, nur für dieses hast du an den symbolischen Büchern der Nation und Kirche, welcher du angehörst, die Norm und das Gesez. Auch wäre ja überdem, wenn die christliche Orthodoxie nicht unmittelbar aus der Ehrfurcht und Liebe gegen das Volk, dessen Religion die christliche in irgend einer bestimmten Form ist, entspränge, und mit ihr in Eins zusammenfiele, auf keine Weise abzusehen: wie z. B. die Orthodoxie eines römischen Katholiken neben der eines Lutheraners, oder diese neben der des Reformirten bestehen könnte; und der deines Glaubens nicht ist, weil er zu einer andern Kirche gehört, müßte in diesem Falle, auch jederzeit für heterodox erklärt werden, womit dann das Princip der Parthei- und Herrschsucht, die unter dem Schein der Religiosität in dir sind, in die Religion selbst gelegt würde.

Wie findet nun aber Orthodoxie, als ein Heilighalten der christlichen Religion in einer bestimmten Form derselben, aus dem Grunde, weil sie die des Volks und Vaterlandes ist, besonders unter den Deutschen statt? Ist nicht das deutsche Volk in Protestanten und Katholiken gesondert, getheilt und zersplittert? Ist nicht die Orthodoxie des protestantischen Deutschen

(wenn man auch den Unterschied zwischen Reformirten und Lutheranern gar nicht in Anschlag bringt), selbst im Wesentlichen eine ganz andere, als die des römisch-katholischen? und scheint nicht der leztere, insofern er römisch-katholisch ist, eher jedem andern, als dem deutschen Staate und Volke anzugehören, und kraft seiner Religionseigenschaft, da sie an sich nicht die des deutschen Reichs ist, keine wahre Liebe zum Vaterlande, keine alles überwiegende Ehrfurcht vor seiner Verfassung, seinen Einrichtungen und Gesetzen haben zu können? Ja muß nicht das Nämliche auch von Ersterem gesagt werden, da eben so wenig, wo nicht weniger noch, seine Religionseigenschaft für die des Vaterlandes gelten kann; und dieses vielmehr, was die Objectivität der christlichen Religion, als der seinigen betrifft, zwischen dem Protestantismus und Catholicismus zu schweben und zu schwanken scheint? Bei allem dem aber ist doch die Religion des Katholiken und Protestanten im Wesentlichen eine und dieselbe, und in Deutschland kann höchstens nur ein protestantischer, oder katholischer Pöbel leugnen, daß die römisch-katholische oder die evangelisch-protestantische, christliche Religion sey. Auf diesen ihren Character aber, christliche Religion zu seyn, und auf ihre Bestimmung, unter der völlig gleichen Dignität des Protestantismus und Catholicismus einem einzigen Volke, dem deutschen, in seiner Einheit und Totalität anzugehören, gründet sich

die Orthodoxie der Lehrer und Prieſter derſelben, die wahrhaftig nicht Orthodoxie, ſondern Bigotterie und blinde Partheiwuth iſt, wenn ſie nicht aus Liebe zum gemeinſchaftlichen Vaterlande entſpringt, und wenn ſie als ſogenannte Orthodoxie des Proteſtanten einen ewigen Kampf und Streit mit der gleichfalls nur ſogenannten des Katholiken, und umgekehrt unterhält So wie dann auch nicht die verſchiedene Religionseigenſchaft an ſich, ſondern die Parthei- und Herrſchſucht den erwähnten Mangel an Vaterlandsliebe unter den Deutſchen bisher erzeugt, und ihrerſeits wiederum dieſen Mangel zu ihrer Quelle gehabt hat. So kennt endlich auch das deutſche Volk ſelbſt keine zwei Religionspartheien, und wankt nicht zwiſchen ihnen hin und her; nur die verſchiedenen Generationen dieſes Volks waren es, die ſich beſonders ſeit der Reformation in Religionspartheien theilten und trennten, und als ſolche, eine die andere zu beherrſchen ſuchten. Deutſchland hat nur eine Kirche unter der zweifachen Form, des Catholicismus und Proteſtantismus, und dieſe Kirche hat unter jeder von beiden Formen völlig gleiche Rechte. Partheiſüchtige Zeitalter haben dieſe Rechte lange verkannt; aber die der Nation noch inwohnende Kraft wird ihnen und ihrem Anerkenntniß endlich einen bleibenden Sieg verſchaffen, und dann wird auch der Patriotismus der Deutſchen, der bisher nur in einzelnen Männern, z. B. in Friedrich II. von Preuſſen

und Kaiser Joseph II. lebte, und in diesen oft verkannt wurde, sich als den Patriotismus ganzer Zeitalter und Generationen beweisen und bewähren. Bis jezt hat ihn die Eifer- und Habsucht einzelner Reichsländer so zweideutig und zweifelhaft gemacht, daß er fast zum Gespötte geworden, und man, um aus ihm die Nothwendigkeit irgend einer Vaterlandspflicht, z. B. eben die des Heilighaltens der Nationalreligion, darzuthun, sich auch wenig mehr, als auf seinen bloßen Begriff berufen kann.

Es wird neuerdings wieder, und zwar hier und da selbst von protestantischen Deutschen die Trennung bedauert, auch wohl deutlich und vernehmlich genug gemißbilligt, welche durch die Reformation im 16ten Jahrhundert, besonders zwischen dem südlichen und nördlichen Deutschland, überhaupt aber in der katholischen Kirche hervorgebracht worden sey.

Die Nachtheile, welche aus benannter Trennung besonders für Deutschland und die Religion der Deutschen, in mancherlei Beziehung erwachsen seyn sollen, werden bei jener Mißbilligung insgesammt der Reformation selbst schuld gegeben. Als wenn die Reformation ein Werk der Leidenschaft und bloßer Partheisucht gewesen wäre; als wenn sie ihren tiefern Grund nicht in der, woraus auch immer entspringenden, Differenz des einen und selben deutschen Nationalcharacters gehabt habe, und als wenn sie, ohne einen solchen Grund,

in ihrem ganzen Umfange hätte gelingen können. Mußte sie nicht entstehen und gelingen, und kann wohl mit Vernunft gewünscht werden, daß sie mißlungen seyn mögte? Besteht nicht der Character des deutschen Volks nach seinem Grundzuge und seiner Grundlage darin (wie der des Magnets), in seiner Einheit nach entgegengesezten Richtungen und Polen different zu seyn? Mußte nicht die subjective und negative Seite dieses Characters sogleich bei seinem Entstehen die Keime der Reformation und des Protestantismus nothwendig in sich tragen? Und würde nicht eben so nothwendig ohne den endlichen Ausbruch der Reformation der deutsche Nationalcharacter, oder die deutsche Nation selbst, als welche mit diesem, wie jede andere mit dem ihrigen, identisch ist, vertilgt worden seyn? Einem Johann Huß konnte sein Unternehmen in der Hauptsache fehlschlagen, ohne daß die Nation, worauf es mit demselben hauptsächlich abgesehen war, aufgelößt und vernichtet wurde; aber das Unternehmen Luthers, welches nicht das seinige, sondern das der deutschen Nation durch ihn war, konnte nicht mißlingen, ohne allmählige, oder vielleicht auch plötzliche Auflösung des Volks und Staats selbst: denn obgleich in demselben nicht die Gesammtheit der deutschen Nation für den Protestantismus gesinnt und thätig seyn konnte, als welches ihrem Totalcharacter zuwider gewesen wäre; so war es doch, wie der Ausgang lehrt, nicht eine Par-

thei oder Faction im Volke, sondern das Volk selbst in der Subjectivität seines Characters, welches die Reformation wollte, und durchsezte, weil es wollte.

Wenn freilich der Protestantismus, das Resultat, wie das Princip der Reformation, in einem, den Catholicismus selbst vernichtenden, Gegensatze gegen eben diesen stünde, und nur durch einen solchen Gegensaz die Form der objectiven Religion, als protestantischer, begründen und bestimmen könnte; so müßte (welches auch die Meinung und der Vorwurf einiger Neuern ist), indem durch ihn der Catholicismus zulezt wirklich vernichtet würde, hiermit er selbst, als dessen Daseyn an seine zernichtende Tendenz, wie das der physischen Kälte an die ihrige, gebunden wäre, zugleich vernichtet, und eine durch ihn bestimmte Form der Religion durch ihn zugleich gesezt und aufgehoben werden, also keinen Augenblick in irgend einer Art von Objectivität bestehen können. Allein der Protestantismus, wenigstens wie derselbe sich im deutschen Reiche bewährt hat, ist nicht positiv, sondern nur negativ dem Catholicismus entgegengesezt, und ihm ist, welches doch seyn müßte, wenn er im positiven Gegensatze gegen den Catholicismus stünde, eben so wenig, wie diesem, an sich selber und ohne weiters die Tendenz zur Alleinherrschaft einer einzigen, aus ihm entspringenden Form der Religion nothwendig. Nur durch

ein, dem Papismus ähnliches Pfaffenthum, welches unter dem Schein der christlichen Religion die Welt zu beherrschen trachtet, könnte in ihn, wie in den Catholicismus durch das Pabstthum, eine solche Tendenz gelegt werden. Wer aber wird behaupten, daß zu ihm das Pfaffenthum sich nothwendig gesellen müsse, da es sogar einen Pabst, als Oberhaupt der römisch-katholischen Kirche, und ehrwürdige Priester dieser Kirche, in welcher doch der Papismus Wurzel geschlagen, geben kann, die keineswegs vom Dämon der Hierarchie und des Pabstthums besessen, sondern lediglich vom Geist ihrer Kirche beseelt sind. Wenn selbst ein Pabst ohne Papismus wenigstens denkbar ist, warum nicht vielmehr noch der Protestantismus, dessen Organ nicht ein oder das andere Individuum, sondern eine ganze Nation von einer, oder allen ihren Seiten ist, und dessen Wesen mit darin besteht, daß er nothwendig seine Richtung gegen den Papismus und gegen alles Pfaffenthum nimmt? — Durch das Daseyn des Pabstthums außer ihm (im Catholicismus), ist in ihm selber die Tendenz, dasselbe zu vernichten, unmittelbar erregt und hervorgerufen worden; mit der wirklichen und völligen Vernichtung des Pabstthums würde daher nothwendig diese Tendenz, aber nicht er selber erlöschen. Nur durch diese Tendenz im Protestantismus ist er selbst dem Pabstthum im Catholicismus positiv entgegengesezt; sein Verhältniß aber zum Catholicismus

ſelber iſt blos das einer negativen Entgegenſetzung; jener poſitive Gegenſaz und Widerſtreit kann und muß aufhören, ſobald die Entgegengeſezten, der Papismus und die dieſem widerſtrebende Tendenz aus dem Catholicismus und Proteſtantismus verſchwinden: allein dies Aufhören und Verſchwinden hebt nicht auch den negativen Gegenſaz, und die negativ Entgegengeſezten, den Catholicismus und Proteſtantismus ſelbſt auf. Sollten auch dieſe beiden Formen des Chriſtenthums, und ihr relativer Gegenſaz erlöſchen; ſo müßte das Chriſtenthum ſelbſt objectiv zu ſeyn aufhören, d. h. die Nationen müßten vergehen, deren Religion und Kirche die chriſtliche, unter der einen oder andern Form, oder in der Einheit beider iſt. An und für ſich ſelbſt nämlich hat das Chriſtenthum weder die eine noch die andere von beiden Formen, und beſteht es weder als eine katholiſche Religion im Gegenſaz gegen eine proteſtantiſche, noch umgekehrt als dieſe im Gegenſaz gegen jene; ſeine urſprüngliche Form iſt vielmehr die der unendlichen Beſtimmbarkeit in Anſehung ſowohl ſeines Objectiv- als ſeines Subjectivwerdens. Dieſe urſprüngliche Form wird (in einer Idee) als der absolute Catholicismus, welchem der relative zugleich mit dem Proteſtantismus untergeordnet iſt, begriffen. Indem aber das Chriſtenthum wahrhaft objectiv wird, iſt es nothwendig die Religion einen einzelnen Volks oder mehrerer Einzelnen; und iſt eben ſo nothwendig ſeine

Form durch den besondern Character derselben bestimmt, so daß sie folglich nicht die des absoluten Catholicismus seyn kann, sondern entweder als diejenige besteht, in welcher der Act das Uebergewicht über die Doctrin hat, als die des relativen Catholicismus, oder als eine solche, in welcher das Umgekehrte statt findet, als die des reinen Protestantismus, oder endlich als die, in welcher beides im relativen Gleichgewicht ist, und welche am vollkommensten die Urform des absoluten Catholicismus selbst nachbildet und darstellt. Eine Form desselben, in welcher durch die Doctrin der Act schlechthin vernichtet wäre — ein absoluter Protestantismus — würde eben so weit von der Urform selbst entfernt seyn, als eine solche, in welcher durch den Act die Doctrin gleichfalls schlechthin aufgehoben wäre; und in dieser — einem absoluten Catholicismus in der Zeit und unter den Völkern — würde das Christenthum eben so wenig objectiv zu seyn vermögen, als in jener. Also nur ein absoluter Protestantismus und ein eben solcher Catholicismus, der mit ihm im Gegensaz wäre, würden sich durch sich selbst, und einander aufheben; während beide, der Protestantismus und Catholicismus, in ihrer Relativität neben und mit einander bestehen, und als das Objective der einen und selben Urform völlig gleiche Nothwendigkeit ihres Bestehens haben.

Besonders in Deutschland ist diese Relativität des

Protestantismus und Catholicismus unverkennbar, indem das Doctrinelle des einen nur im negativen Gegensatze gegen den andern ein subjectives, an sich aber ein objectives, und ein allein durch den Act der öffentlichen Religion mögliches, — und eben so das Actuose des andern an sich selbst ein objectives, nur aber im gleichen negativen Gegensatze gegen den einen ein subjectives, und allein durch die Doctrin der öffentlichen Religion mögliches — Anerkennen und Verehren Gottes ist. Eine rein- oder absolut-subjective Anschauung des Ewigen (die einem Individuum, oder einer Religionssecte, den Pietisten, Herrenhuthern u. dgl. eigenthümliche), ist der protestantischen Kirche eben so fremd, und widerspricht eben so sehr ihrer Form, als eine absolut objective der römisch-katholischen, wie sie in Deutschland besteht, wo also der Ausdruck: römisch nur ihre Relativität zum Unterschied vom absoluten Catholicismus des Christenthums selber, andeutet. Bei den Deutschen also ist der Protestantismus nur relativ die negative und subjective Seite der christlichen Religion, in ihrer wahren Oeffentlichkeit, und der Catholicismus gleichfalls nur relativ die positive und objective Seite derselben. Der Nationalcharacter selbst aber bringt es mit sich, daß die Religion, als die des deutschen Reichs, diese beiden, einander durch Gegensatz bedingenden Seiten, nämlich des Protestantismus und Catholicismus, zu

der einen und selben Form habe, unter welcher sie, als die ein- und selbe Religion eines und des nämlichen Volks erscheint, und in ihrer Objectivität besteht.

Insofern aber der Catholicismus der deutschen Kirche römisch ist und bleibt, hat er nicht nur das Merkmal des relativen, sondern es ist auch in und mit ihm die reelle Möglichkeit gegeben, daß in einzelnen Gliedern der katholisch-deutschen Kirche sich die Tendenz zur Alleinherrschaft dieser Kirche, und folglich zur Wiederaufhebung der Oeffentlichkeit, welche die christliche Religion in Deutschland hat, rege und wirksam beweise. Solche Glieder sind es, die man Papisten, — und wenn sie sich zu jenem Zweck vereinigt haben, eine Parthei oder Faction in der deutschen Kirche selbst, nennt, oder zu nennen wenigstens berechtiget ist, und die unter andern daran zu erkennen stehen, daß sie, was der wahre deutsche Katholik nie thut, laut und großmüthig (als könnten sie anders) erklären, die Protestanten gerne zu dulden. Und so ist andererseits im Protestantismus der deutschen Kirche, da er den Character der Subjectivität hat, die Möglichkeit enthalten, daß einzelne Glieder der protestantisch-deutschen Kirche durch jenes Regen und Streben des Papismus zum Widerstreben gereizt und bestimmt werden, und dann im Regiren, im Wegräsonniren und Wegexegesiren des Positiven und Ob-

jectiven der Religion eben so wenig eine Grenze anerkennen, als der Papismus im Streben nach Alleinherrschaft von einer solchen wissen will. Es ist nicht nothwendig, daß dergleichen Glieder sich öffentlich zur protestantisch-deutschen Kirche bekennen; auch in der katholisch-deutschen kann es ihrer geben: sie sind es, die man sonst Freigeister nannte, und jezt Aufklärer zu nennen beliebt, und die, absichtlich vereinigt, oder absichtslos zu ein und demselben Zweck hinarbeitend, gleichfalls eine Parthei oder Faction in der deutschen Kirche constituiren. Indem also der Protestantismus selbst und der Catholicismus dieser Kirche in einem ruhigen, stillen und friedlichen Gegensatze sind, geben jene beide Partheien in derselben das Spectakel eines bis jezt fortwährenden Kampfes: Bigotterie und Aufklärung streiten mit einander um die Oberherrschaft. Könnte eine von beiden siegen, und diejenige Seite der deutschen Kirche, auf welcher sie steht, mit in ihr Interesse ziehen; so müßte die Kirche selbst zu Grunde gehen, und entweder ein Pfaffenthum entstehen, welches durch scheinbare Objectivität, — oder ein sogenannter reiner Rationalismus — der durch bloße Subjectivität die Religion und das Volk, dem diese angehören, und dessen Eigenschaft sie seyn sollte, — beherrschen würde. Allein es ist zu hoffen, daß die Kirche mächtiger bleibe, als diese Partheien in ihr, und daß sie zulezt sich an einander selbst aufgerieben haben werden.

Der Protestantismus in Deutschland hindert nur, durch sein bloßes, im Nationalcharacter bestimmtes und gesezliches Daseyn, daß die Religion in ihrer Objectivität und in ihrer Möglichkeit, Eigenschaft der einzelnen Individuen zu seyn, durch eine Parthei (durch die der Bigotten) aufgehoben, und das Eigenthum einer solchen werde; und eben so hindert nur der Catholicismus, gleichfalls durch seine bloße, auf gleiche Weise bestimmte Existenz, daß dieselbe in ihrer Subjectivität und in ihrer Dignität, objectiv zu seyn, den Einflüssen einer Parthei (den sogenannten Aufgeklärten und Aufklärern) unterliege, und, indem sie angeblich blos zur Eigenschaft der Individuen wird, ihre Objectivität und Publicität endlich gar einbüße. Daß der Protestantismus den Catholicismus, und dieser jenen unter den Deutschen nicht vernichte, dafür bürgt, so lange sie besteht, der Character der Nation selbst. Und sollten je alle Deutschen zum Protestantismus oder Catholicismus übergehen; so würden sie hiermit zugleich, so wie eben damit ihre Religion in ihrer Objectivität und Subjectivität zu bestehen aufhören müßte, als ein Volk und ein Staat zu bestehen aufhören.

Der Aufklärer in der Religion macht keinen Anspruch auf Orthodoxie, und der aus Bigotterie das Pfaffenthum begünstigt, giebt sich nur den Schein derselben. Die wahre Orthodoxie ist beiden zuwider: denn sie und ihr Princip widerstreitet der Partheisucht

beider und schlägt sie nieder. Es besteht nämlich die Orthodoxie, deren Quelle die Liebe zu ein und demselben Vaterlande, zu seiner Verfassung, seinen Sitten u. s. w. ist, von Seiten des protestantischen Deutschen, als eines wirklichen oder künftigen Dieners und Lehrers der Religion, darin, daß er den römischen Catholicismus und die durch ihn bestimmte Kirche als ein vaterländisches Institut anerkenne, und auf keine Weise anfeinde, ihm aber auch auf seine Denk-, Handlungs- und Lehrart in Glaubenssachen durchaus keinen Einfluß verstatte, und daß er die auf Vernichtung der objectiven Religion gerichtete Tendenz der Aufklärungssucht (welche allerlei Gestalten anzunehmen pflegt, bald z. B. die der Wiederherstellung des Urchristenthums, bald die der allmählichen Antiquirung des Christenthums überhaupt, und der Introduction einer sogenannten Vernunftreligion u. dgl.) ernstlich bekämpfe, und in sich selber nicht aufkommen lasse. Und so besteht gleicherweise die Orthodoxie des römisch-katholischen Deutschen, als eines Priesters und Lehrers der Religion, darin, daß er den Protestantismus und die durch diesen bestimmte Kirche gleichfalls als ein vaterländisches Institut anerkenne, und eben so wenig anfeinde, ihn aber auch eben so wenig auf seine Denk-, Lehr- und Handlungsweise im Kirchlichen einwirken lasse, und eben so sehr, wie der Protestant der Aufklärung, dem Papismus, als der Tendenz zu einem

herrschenden Priesterthum widerstrebe, und dieser Tendenz in sich keinen Raum gebe. Nach dieser Bestimmung, die unmittelbar in der Idee der deutschen Kirche begründet ist, kann die Orthodoxie des Protestanten vom Römisch-katholischen, und die des leztern vom ersten, in Deutschland wenigstens, durchaus nicht für Heterodoxie gehalten und erklärt werden. Denn obgleich die des Einen der des Andern entgegengesezt ist und eine die andere ausschließt; so ist doch ihr gemeinschaftlicher Boden ein und das nämliche Vaterland, und ein und derselbe Patriotismus. Auch sind es nicht zwei Partheien eines Volks, an deren Spitze etwa die protestantische Geistlichkeit nebst den Regenten des sogenannten protestantischen Deutschlands auf der einen Seite, und auf der andern etwa ein papistisches Priesterthum nebst den Beherrschern des gleichfalls sogenannten katholischen Deutschlands (als gäbe es in Deutschland zwei deutsche Nationen), stünde, und die einander, als wären sie nicht Glieder eines Reichs, sondern im Zustande der Anarchie und Revolution, zu bekämpfen hätten; sondern es ist ein Reich und ein Volk, dessen Religion jene zweifache Richtung zugleich hat, nur durch Gegensaz eine ist, und nur durch Entgegensetzung, wie die Nation selbst, sich in ihrer Einheit erhält und behauptet.

Wie die deutsche Nation ihre vielseitige Cultur großentheils dem Gegensatze verdankt, der in ihr selbst,

oder in ihrem Character ist, und wie die Cultur jedes andern Volks, das nur den einen Factor der Entgegensetzung in sich selber, den andern aber außer sich, in irgend einem andern Volk hat, einseitig bleibt und bleiben muß: so verdankt die Religion der Deutschen, insofern sie nationell ist, eben jenem Gegensatze die Vollkommenheit, in gleichem Grade Eigenthum des Volks zu seyn, und Eigenschaft seiner Glieder zu werden, oder werden zu können; während die christliche Religion bei jedem andern Volke in einer gewissen Einseitigkeit öffentlich ist, wie daraus erhellt, daß sie z. B. als protestantische in England den Catholicismus, als katholische in Frankreich den Protestantismus nur zu toleriren vermag, und zur Toleranz gegen den einen und andern ihre Zuflucht nehmen muß, um einigermaßen diese Einseitigkeit aufzuheben, und sich zugleich als Eigenthum und als mögliche Eigenschaft des Volks darzustellen. Die beiden Sätze 1) ein Staat hat Religion, und 2) seine Glieder, Obrigkeit und Unterthanen sind religiös, mögten wohl schwerlich, so sehr dermalen auch hin nnd wieder der Schein besonders gegen den zweiten ist, bei irgend einem andern Volke so vereint und so wahr, wie in Deutschland ihre Anwendung finden.

Die vollkommenste Orthodoxie nun, welche der deutsche Patriot zu erreichen vermag, besteht darin, daß er als Protestant die Orthodoxie seines katholi-

schen, — und als Katholik die seines protestantischen Mitbürgers hochschäzt und in Ehren hält, ohne doch im geringsten sich zu ihr hinzuneigen, und der Kirche, wozu er gehört, das Mindeste gegen sie zu vergeben. Es ist Heterodoxie, die sich die Miene der Religiosität und des Bedürfnisses einer Erwärmung des Herzens, und der Erbauung durch einen größtentheils äussern Cultus giebt, wenn der Protestant durch Lehre oder That, oder durch beides die katholisch-deutsche der protestantisch-deutschen Kirche vorzieht, oder einzelne Institute und Statuten jener in diese aufgenommen wissen will; und es ist gleiche Heterodoxie, die sich das Ansehen der Aufklärung und des Bedürfnisses eines über die Religion und ihren Cultus zu verbreitenden helleren Lichts giebt, wenn der Katholik das Nämliche, nur in umgekehrtem Verhältniß, versucht. Kurz, es ist Heterodoxie, wenn keiner von beiden, besonders als Religionsdiener (er diene ihr nun vor dem Altar, oder auf der Kanzel, oder auf dem Katheder), die Kirche, wozu er gehört, und deren Lehre, Einrichtung und Verfassung nimmt wie sie ist; sondern entweder aus ihr eine andere zu machen, den kecken Gedanken hegt, oder der seinigen abtrünnig wird, und zur entgegengesezten übergeht. Was nicht gegen das Princip der Orthodoxie verstößt, ist, wenn der Jude ein Christ wird (denn als Jude gehört er nicht zur deutschen Nation), und wenn eben so der Christ zum Judenthum

übertritt (denn hiermit schließt er sich selbst von der deutschen Nation aus): aber wenn der Protestant ein Katholik, oder dieser ein Protestant wird, ohne doch auf den Character und die Eigenschaft eines Deutschen Verzicht thun zu wollen oder zu können; dann ists jenem Princip zuwider, wie selbst das gemeine Urtheil aller Partheilosen in einem solchen Falle beweißt. Heterodoxie wird es endlich wenigstens in Deutschland seyn und heißen müssen, wenn der Protestant seinen katholischen, oder dieser seinen protestantischen Mitbürger zu seiner Kirche zu bekehren sucht; denn das Princip einer solchen Bekehrungssucht ist Partheisucht und Gleichgültigkeit gegen das gemeinschaftliche Vaterland. Diese Gleichgültigkeit aber wird dadurch zu einer positiven und zur Anfeindung desselben, daß man (wie könnte sonst der Gedanke einer Bekehrung dieser Art statt finden?) entweder dem Protestantismus oder dem Catholicismus, die doch im Vaterlande und im Urtheil der Nation von gleicher Dignität sind, den Vorzug giebt, und das Gleichgewicht beider in ein Uebergewicht des einen über den andern verwandeln will, welches der Anfang eines Complottmachens gegen die Nation und den Staat selbst ist. — Wofür aber soll Einer, der sich durch die Phrasen von einem öffentlichen Skandal der Trennung in der christlichen Kirche, von Liebe zum Frieden, zur Einigkeit und dergleichen nicht täuschen läßt, alle die Vorschläge hal-

ten, die neuerdings wieder unter mancherley Form und Gestalt in Deutschland verbreitet werden, und die Vereinigung der beiden Religionspartheien, oder Religionen, der protestantischen und römisch-katholischen (als wären es wirklich Partheien, oder gar zwei Religionen), beabsichtigen? Ist es nicht die eine und selbe Religion des deutschen Volks, deren eine Seite als Protestantismus, und deren andere als Catholicismus sich dargestellt hat, gegen welche diese Vorschläge gerichtet sind, und die, wenn es mit ihnen zur Ausführung käme, einer neuen Form der christlichen Religion, einem Syncretismus, unter dem Scheine einer Vereinigung weichen müßte? Ist jene eine und selbe Religion der Deutschen, in der ihr eigenthümlichen Gestalt, nicht im deutschen Nationalcharacter gegründet? Sind nicht die Religionsfrieden, die Religionsverträge und Gesetze deutscher Nation, seit der Reformation, ein öffentlicher und geheiligter Ausdruck dieses Characters? — Jeder Vorschlag zu einer sogenannten Religionsvereinigung jener Art ist ein Vorschlag zur Aufhebung und Vernichtung des deutschen Nationalcharacters selbst: denn dieser müßte erst aufgehoben werden, wenn die aus ihm hervorgegangenen, und ihn selbst im Verhältniß zur Religion repräsentirenden Religionsverträge nicht blos für aufgehoben erklärt, sondern in der That aufgehoben seyn sollten. Freilich giebt es wohl Bündnisse und Verträge für ein Volk, die, weil

sie ihm abgenöthigt, oder durch List und dergleichen aufgedrungen worden, seinem Character fremd sind, und auch darum fast eben so oft, als sie gemacht worden, gebrochen oder verlezt werden: aber wer kann das Nämliche von einem Religionsvertrage behaupten, den die, in sich entzweit-gewesene, deutsche Nation mit sich selbst gemacht hat? Wie sollte es auch bei dem Verhältniß, worin der Character jedes Volks zu seiner Religion steht, überhaupt möglich seyn, daß ein Vertrag desselben, die Religion betreffend, einen andern Ursprung habe, als seinen Character? Man sollte denken: schon die Ehrfurcht vor dem Buchstaben dieser Verträge müsse jeden abhalten, ernstlichgemeinte Vorschläge gegen sie zu thun; auch würde sie es, wenn die Individuen, die dergleichen thun (den großen Leibnitz mitgerechnet), nicht in der Meinung stünden, Repräsentanten — und die Stimme der Nation selbst zu seyn, und wenn der deutsche Character, dem sie gleichwohl, wofern sie einem Leibnitz auch nur von Ferne gleichen, ein Großes verdanken, in ihnen nicht bis zum bloßen Schatten hingeschwunden wäre.

In Deutschland sind beide Formen der christlichen Religion, wie an der Eiche die Krone mit der Wurzel, vereinigt, und haben Leide in ihrer relativen Einheit sich die Nation, und der Nation sich angeeignet: der Vorschlag also, die Vereinigten zu vereinigen, wofern er nicht in sich selber absurd seyn soll, muß darauf

hinauslaufen, daß an die Stelle der relativen eine absolute Einheit (welches auch der von den Vorschlagenden mitunter gebrauchte Ausdruck einer Henosis andeutet), gebracht werde; daß folglich die Nation wieder in ihren Keim und Ursprung, die Eiche in die Eichel zurückkehren, und daß man sie sodann nach irgend einem Einheitsmuster von neuem entstehen und sich entwickeln lasse. Aber wenn die Phantasie bei diesem abentheuerlichen Project nicht auch den Keim selbst vernichtet, wird er dann nicht in seinem Triebe aller ihrer Einheitsregeln spotten, und sich, ihnen zum Troz, nach seiner Natur allein entfalten und gestalten? — Lächerlich ists, von Vorschlägen dieser Art großes Heil für eine Nation zu erwarten, der man erst ihren Character, oder, was das Nämliche sagt, die man ihr selber nehmen, die man vertilgen müßte, um den Vorschlägen Eingang (und dann bei wem? und wo?) zu verschaffen.

Sehr ähnlich ist in Deutschland dem Verhältniß der protestantischen zur römisch-katholischen, das Verhältniß der reformirten zur evangelisch-lutherischen Kirche. Man mögte sagen: das leztere sey nur eine höhere Potenz des erstern, und das Lutherthum der Uebergangspunct aus dem Catholicismus zum Protestantismus, mit vollkommener Beseitigung des Papismus; der Zwinglianismus aber der Ausgangspunct aus dem Protestantismus zum bloßen Rationalismus, oder

zur reinen Negation aller Religion, als öffentlicher, und als Eigenthum eines Volks, und zur Position der Religion, blos als Eigenschaft der einzelnen Subjecte. Die Orthodoxie des strengen lutherischen Religionslehrers wird, nach dieser Ansicht, darin bestehen, daß er mit seiner Lehre sorgsam jenen Uebergangspunct behauptet, und weder rück- noch vorwärts strebt, sich weder zum Catholicismus noch zum Zwinglianismus hinneigt; die des strengen Reformirten aber darin, daß er eben so sorgfältig mit der seinigen auf jenem Ausgangspuncte verbleibt, und eben so wenig über ihn hinaus, als von ihm zurückgeht, sich also gleicherweise weder zum Lutherthum noch zum Rationalismus hinneigt. Der Standpunct aller drei Kirchen aber, der katholischen, lutherischen und reformirten, und ihre Beziehung auf einander wird überhaupt dadurch zu bezeichnen seyn, daß die erste Tradition und heilige Schrift nebst deren vernünftigen Erklärung, die zweite heilige Schrift allein, und deren Erklärung durch Vernunft, die dritte endlich heilige Schrift nebst deren vernünftigen Erklärung und Vernunft für die Quelle der objectiv-christlichen Religion, und ihrer Lehre hält und erklärt, indessen alle drei darin einig sind, daß die Urquelle der christlichen Religion an sich, desgleichen der heiligen Schrift und der Vernunft (es sey als Organ der Religionserkenntniß, wie die beiden ersten annehmen, oder mit als Quelle derselben, wie

die dritte glaubt), Gott allein sey. Wenn also auch der Standpunct der lutherischen und reformirten Kirche, als ein bloßer Uebergangs- und Ausgangspunct begriffen wird; so ist es nichts desto weniger eine feste Grundlage, worauf die besonders modificirte Orthodoxie des Protestantismus in den streng orthodoxen Dienern und Lehrern beider Kirchen ruht. Lassen sie von ihrer Strenge nach, so daß der Lutherische eben so viele Schritte vorwärts, als der Reformirte zurückthut, und die Lehre des Einen z. B. vom heiligen Abendmahl, um soviel am Negativen und Subjectiven, als die des Andern z. B. von der Prädestination, am Positiven und Objectiven zunimmt (welches unbeschadet ihrer Orthodoxie geschehen kann, als die nicht die stricte des Reformirten und Lutheraners, sondern nur die des Protestanten seyn muß, wenn Religion im Vaterlande bestehen soll); so thun beide zwar nicht auf ihre gemeinschaftliche Orthodoxie, als vermöge deren sie Protestanten im Gegensaz gegen Papisten und Aufklärer sind, aber wohl auf die jedem gegen den andern eigenthümliche Verzicht; so sind sie nicht etwa einer Vereinigung nahe, sondern wirklich und in der That vereinigt, auch wenn keine öffentliche Erklärung, Verabredung und dergleichen vorausgegangen, oder darauf erfolgt ist. Denn es sind alsdann die Puncte des Uebergangs und Ausgangs gleichsam zum Mittelpuncte des Protestantismus selbst geworden; in ihm ist alle

Differenz der lutherischen und reformirten Kirche und ihrer Lehre rein aufgehoben und erloschen, so daß nur noch diejenigen Verschiedenheiten bestehen, die der exclusive Besiz von Kirchengütern, von bürgerlichen Rechten und dergleichen mit sich führt, und die nothwendig auch und von selbst verschwinden würden, sobald zur Einheit der Kirche und Lehre die Einigkeit des Lebens, und ein durchaus gemeinsamer Character, der des deutschen Protestanten, hinzuträte, und alle characteristische Verschiedenheit des Lutheraners und Reformirten (die zwar nicht immer merklich, aber nichts desto weniger gegründet ist), vollkommen verschwände. Jene Einheit der Lehre beider Confessionen ist wünschenswerth; auch ist der Wunsch dieser Einheit unter den Reformirten und Lutheranern in der neuern Zeit so allgemein geworden, daß Keiner, der ihn äußert, von der Kirche, wozu er gehört, sondern höchstens nur von einzelnen, streng orthodoxen Gliedern derselben, für heterodox gehalten zu werden besorgen darf. Eben so sehr mögte auch die Vereinigung beider Kirchen selbst, oder vielmehr die Einheit der protestantischen Kirche, in welcher beide sich vollkommen aufgelöst hätten, zu wünschen seyn, indem die Zuvereinigenden nicht, wie die katholische und protestantische, bereits vereinigt sind, sondern in mehrern Beziehungen, als in der That getrennt bestehen, und folglich, wo nicht der Einheit, doch der Vereinigung bedürfen, auch

überdem beide sich mehr der katholischen, als einander selbst annähern. Allein ob es eben so rathsam, als an sich wünschenswerth sey, eine solche Vereinigung durch besonders dazu getroffene Anstalten wirklich vorzubereiten und herbeizuführen? darüber mögte wohl nicht eher geurtheilt werden können, als bis die andere Frage beantwortet wäre: ob durch dieselbe nicht in Deutschland der Protestantismus vom Catholicismus, die jezt mit einander bestehen, und seit der Reformation öffentlich mit einander bestanden haben, von neuem getrennt werden, — und hiermit nicht zugleich eine Trennung des nördlichen vom südlichen Deutschland erfolgen würde?

Gesezt, was hier nicht zu untersuchen ist, folgende Alternative hätte in der Natur der Sache ihren Grund: Trennen sich die deutschen Protestanten von den deutschen Katholiken, so erfolgt die Vereinigung der Reformirten und Lutheraner von selbst, und: vereinigen sich diese, so ist die Trennung jener davon eine Folge; würde nicht hiermit, indem die Vereinigung entweder eine Folge der Trennung, oder die Trennung eine Folge der Vereinigung wäre, die Einheit der deutschen Nation und Kirche aufgehoben? Welcher Deutsche aber kann dies wünschen? Und ist es wohl unwahrscheinlich, daß, indem die lutherische Kirche den bezeichneten Uebergangspunct verläßt, und auf halbem Wege der reformirten, wie diese ihr, entgegenkommt, hierdurch

aber von der römisch-katholischen nothwendigerweise um etwas weiter sich entfernt, durch solch eine Entfernung eine Trennung beider Kirchen, der katholischen und protestantischen, bewirkt werden würde? Wollte man sagen, um dieser Trennung vorzubeugen, sollte die reformirte Kirche, aus Patriotismus, den ganzen Weg zurückthun, sich von dem beschriebenen Ausgangspuncte, worauf sie stehe, auf den Uebergangspunct der lutherischen begeben, und es geschehen lassen, daß sie von dieser absorbirt werde; so würde auch damit (gesezt übrigens, die reformirte Kirche wäre einer solchen Resignation fähig, und wolle statt einer Vereinigung nur Einheit, worin sie selbst und ihr Wollen erstürbe), dennoch die zu besorgende Trennung nicht verhindert oder abgewendet werden. Denn einerseits würde der Versuch der reformirten Kirche, zur Einheit mit der lutherischen zu gelangen, gleichfalls eine Entfernung von der katholischen, mit der sie, wie jedes Extrem mit seinem Extrem in Berührung ist, — und andrerseits würde die Richtung, welche sie zur lutherischen hin nehmen müßte, um in ihr sich selbst zu verlieren, nothwendig eine Richtung gegen die katholische seyn, und diese zur entgegengesetzten Richtung bestimmen. Hieraus aber würde folgen, daß der Protestantismus, der als reformirte und lutherische Confession zum römischen Catholicismus in Deutschland das Verhältniß einer negativ entgegengesezten Direction aus ein und

dem nämlichen Mittel- und Stützungspuncte hat, als reines und bloßes Lutherthum zum Catholicismus, als Papismus, von neuem wieder in das Verhältniß der Opposition ohne Einigungspunct (der ähnlich, welche zur Zeit der Reformation schon einmal da war, und obgleich auf andere Weise entstanden, das deutsche Reich seinem Untergange nahe brachte), zu stehen käme; womit denn die Trennung hervorgebracht, und zugleich öffentlich erklärt seyn würde. Vereinigung einzelner Gemeinden beider Confessionen ist, wie die Erfahrung lehren zu wollen scheint, ohne höheren Zwiespalt möglich; und Vereinigung verschiedener Confessionsverwandten zu Einer Gemeine besteht bereits wirklich: allein wie sehr ist von einer solchen die Vereinigung, oder die Einheit beider Kirchen selbst verschieden! Und wenn diese nach obiger Betrachtung die genannte Trennung auch nur befürchten läßt, wer mögte sie dann noch wünschen und versuchen helfen? Nur der, dem diese Trennung gleichgültig wäre, der also zwar in deutschen Zungen redet, aber kein Deutscher ist, und unter Patriotismus etwas ganz anders versteht, als die Liebe zum deutschen Vaterlande.

Ein Versuch, die christliche Orthodoxie in ihrem Prinzip darzustellen, muß, wenn er einigermaßen gelingen, allen Partheien in der christlichen Kirche,

und allen partheisüchtigen Individuen in eben derselben durchaus misfallen; der gegenwärtige wird von Glück zu sagen haben, wenn ihm ein solch Mißfallen zu Theil werden sollte. Billig aber wird seiner gespottet (gesezt übrigens, dieser Spott fließe an sich aus der Lauigkeit und Gleichgültigkeit selbst, womit dermalen ziemlich allgemein das Objective der Religion angesehen und behandelt wird), wenn er es wirklich darauf angelegt hat, die Heterodoxen zur Orthodoxie zu bekehren, und wenn er ein Product der Furcht ist, welche besorgt, ohne die Wiederkehr der Orthodoxie zu allen Individuen ohne Ausnahme, die das Objective der Religion zu besorgen haben, werde die Religion selbst verschwinden. Ein Volk kann mitsammt seiner Religion von der Erde verschwinden; aber die Religion an sich selbst nie! Ihr scheinbarer Untergang ist Aufgang; nur in den Gedanken der Menschen sind beide, ihr Untergang und Aufgang, von einander getrennt. So geht die Sonne nie unter; nur in unserer sinnlichen Anschauung ist ihr Aufgang von ihrem Untergange gesondert; in ihr selbst ist beides vereinigt: sie geht unter, indem sie auf-, und auf, indem sie untergeht.

Religion,

eine Sache der Erziehung.

Das Zeitalter des Begriffescheidens führte eine Trennung der Erziehung zu diesem oder jenem von der Gesammtentwickelung des Menschen mit sich. So wurde auch die Erziehung zur Religion zu viel als eine Sache vorgestellt, die allenfalls auch bei der übrigen fehlen könnte. Wir wollen das nicht ganz tadeln, da einmal ohne ein gewisses Trennen keine deutliche Einsicht und folglich auch keine Erhebung zu umfassenden Ideen für uns, nach der Natur unsers Denkvermögens, möglich ist: nur das war schlimm, daß man bei diesem Trennen zu viel stehen blieb, ohne wieder das Einzelne mit dem Ganzen zu vereinigen; und besonders schlimm war es, daß man seit einigen Jahrzehnden die Religion beinahe ganz aus dem Kreise des Erziehungsgeschäftes herausschied. Hier war der Fall, wo jenes verkleinern-

de Philosophiren Unheil in das populäre Publikum unmittelbar einführte: denn das Wesen der Religion selbst verkennend und auf die Entfaltung des kindlichen Gemüthes nicht achtend, glaubte man der Vernunft einen Dienst damit zu thun, wenn man das Kind lange genug von der Religiosität mit aller Sorgfalt zurückhielt, und wenn man diese Maxime wo möglich in alle Schulen, ja in alle Familien einführte. Sie wurde eingeführt. Es gab bald Lehrbücher und öffentliche Anstalten, welche sich durch eine solche Vernünftigkeit auszeichneten, und auch in vielen Familien schien dieser herrschende Geist der Irreligion darauf auszugehen, sich perennirend zu machen. Auch sah man die Folgen bald. Unter dem selbstgefälligen Wiedertönen des Worts Aufklärung, stieg eine neue Generation herauf, welche über alles abzusprechen wußte, weil sie alles, auch die Tiefen der menschlichen Seele, so wie der Gottheit, klar vor sich hatte; und so behandelte sie denn nun auch die Religion, nemlich als einen in die Mitte gestellten Begriff, worüber man vieles moralisch und endlich auch ästhetisch zu schwatzen wußte, während das Schwerste dahinten blieb, die Gewissenhaftigkeit, die Herzlichkeit und der Glaube. Dieses, das Wesen der Sache, kann freilich nicht durch eine Lehre gegeben werden, am wenigsten durch eine verspätete: es muß erzeugt werden, als das Tiefste, Eigenste und Lebendigste des Gemüthes. So wie es mehr Mode ward,

über die Religion, als über eine bloße Verstandessache zu räsonniren; so wurde dieses immer mehr übersehen, so daß es auch unter dem weiblichen Geschlechte der Getreuen, welche sie im Herzen trugen, immer weniger gab. Ja, wäre nicht die Frömmigkeit ein altes Erbgut redlicher Familien gewesen, welche sich durch keinen Zeitgeist von ihrer himmlischen Freundin trennen ließen; so würden wir eine durchaus neue Generation erlebt haben, eine unfromme, eine frevelnde Zerstöhrerin der Menschheit. Es fehlte in der That nicht viel daran; denn wer sich als Beobachter jener Zeiten zurückerinnert, dem wird es noch wohl vor Augen stehen, wohin es damals mit der Religiosität zu kommen drohete. Nicht davon will ich reden, daß die Orte der öffentlichen Andacht von der Zeit an leer zu stehen anfiengen, unerachtet auch das dem Reiche der Humanität eben kein Heil bringt: aber daß die Andacht, daß die Herzlichkeit selbst verdrängt, daß die schönste Feier, die Feier in dem Heiligthume des Gemüthes, mit einem Interdict belegt wurde; darüber muß man noch lauter klagen. Man weiß es, daß auch die gefühlvollen Besseren durch diesen Fanatismus einer sogenannten reinen Vernunft in harte Versuchungen geriethen, indem sie dadurch gezwungen wurden, sich darin als Sünder zu erkennen, daß sie sich nicht dieser übermächtigen Herrschaft blindlings unterwarfen, und daß sie noch gegen die Philosopheme des Zeitalters

die Rechte des Herzens standhaft behaupteten. Man weiß es, daß wirklich schon Mütter und Töchter — denn auch von dem weiblichen Geschlechte pflegt sich immer ein Theil von der Mode der Systeme abhängig zu machen, und darin zu gefallen — und zwar solche, die nicht ohne Gefühl waren, sich zu der Härte ermanneten zu sagen: die Mutterliebe ist unmoralisch, sie muß aus dem Herzen verbannet werden, damit die reine Mutterpflicht eintrete. Wenn es dahin mit dem bildenden Theile des menschlichen Geschlechts kam, wohin sollte es mit dem jungen Anwuchse kommen? Die Religion schien nunmehr ganz ausgestoßen zu seyn.

So ist es, wenn eine philosophische Schule herrscht; allmählig wird man unter dieselbe, d. h. unter gewisse angenommene Begriffe dergestalt gefangen genommen, daß man nicht mehr seines Inneren froh wird. Man lege es nicht den Stiftern solcher Schulen zur Last; denn wer suchte tiefer die Heiligkeit der Religiosität zu begründen, als der unsterbliche Kant? Doch bildete sich aus den Schulen seiner Philosophie unmittelbar jener unglückselige Geist der öffentlichen Lehre. Unmittelbar sage ich: denn mittelbar und hauptsächlich war er, während der Leibnitz-Wolfianischen Zeiten, schon in Absicht der Lehre, in Absicht der Wirksamkeit aber in den Culturverderbnissen begründet. Darum konnte das Wohlthätige der kritischen Philosophie überhaupt nicht so bald über ihren Mißbrauch siegen. Denn eigentlich

machte sie es ja recht einleuchtend, daß die Herzensreligion sich von gegebenen Begriffen, mithin von herrschenden Philosophemen unabhängig erhält. *

Doch Dank sey es dem Genius der Menschheit! das Herz läßt sich seine Rechte nicht so ganz nehmen; jezt erhub sich eine Denkart, welche ihm das Wort mehr redete. Vorerst entstand zwar hieraus ein Schwanken, eine Unbestimmtheit in der öffentlichen Lehre; aber dieses ist, bei der jedesmaligen Herrschsucht der Systeme, der von dem gehaltvollen Gemüthe gesuchten Freiheit doch immer günstiger, als jene Begriffeherrschaft. Auf diesem Punkte stehen wir nunmehr; man sucht auch in religiöser Hinsicht mehr das Gemüthliche.

Allein auch hieraus bildete sich sogleich eine neue

---

* Das war das Wohlthätige der Kantischen Philosophie; darum wurde sie von so vielen Herzen, die sich von den Fesseln des Determinismus und der alle Religion am Ende wegdemonstrirenden Speculation befreit wünschten, mit Liebe ergriffen. Daß sie aber sollte eine neue Fessel werden, war weder der Wille ihres liberalen Stifters, noch der Inhalt ihrer Lehre. Da es indessen in unserer Natur liegt, immer an etwas der Schule, durch welche wir gebildet sind, uns anzuketten, das als Buchstabe am Ende der Geistesfreiheit mehr oder weniger im Wege steht, so bedarf es immer wieder der Befreiung durch eine neue Lehre. Nur sollte jedes Gemüth in Absicht der Religion am wenigsten seine Selbstständigkeit verlieren, so wenig wie in Absicht der Freundschaft.

Einseitigkeit. Man stellte das Gefühl als das Ein und Alles in der Religion auf; und so wie nur dieses von einigen bedeutenden Stimmen gesagt war, so meinte schon die Menge, welche nun einmal von gegebenen Begriffen abhängt, man müsse sich also diese Gefühle frischweg machen. Solches Machwerk ist es, was man bereits bis zum Ueberdrusse vernimmt, in Zirkeln von Herren und Damen, in Schauspielen, und Almanachen, und allerlei Arten von Journalen; es gehört zum guten Tone — versteht sich, ohne es mit dem Inneren so genau zu nehmen — sie auszusprechen.

Die Aeußerlichkeit läßt sich leicht annehmen, sie gilt daher, und in ihr herrscht die Mode. Ob sie nun gleich das wahre Innere verdrängt, so will sie sich doch das Ansehen der Innerlichkeit geben, und in dieser Hinsicht gewinnt man doch in dem Anblicke ihres Wechsels einen erfreulichen Gedanken. Man sieht nämlich eine große Achtung, ja selbst eine geheime Liebe zum wahren Inneren des Gemüths und namentlich zur Religion darin herrschen; nur daß das bisherige Zeitalter an einer gewissen Schwäche erkrankte: es fehlte zu viel an Selbstständigkeit, jene Liebe, welche man doch im Herzen trägt, frei zu bekennen. Man scheint erst der Herrschaft einer philosophischen Lehre zu bedürfen, um die Ueberzeugung über Religion unter ihren Schutz zu begeben, oder auch sie aus dieser Lehre zu begründen; so ist es wenigstens seit einigen Men-

schenalltern gewesen. Die jezt herrschenden Systeme sind nun allerdings der Religion günstiger, indem sie tiefer in das Gemüth führen; die Lehre über Religion und Frömmigkeit kann sich leichter an dieselben anschließen, und mit ihnen in Einverständniß bringen. Aber auch nur dieses kann sie, wenn sie Wahrheit enthält: ausgehen von der Lehre als Lehre kann die eigentliche Religion, kann die Frömmigkeit nie. Denn eben dieses neueste, tiefer eindringende, Philosophiren zeigt, daß die Religion das Innerste und Heiligste, daß sie das Unaussprechlichste und Unmittheilbarste in jedem Menschen sey. Sie kann also nur entwickelt werden, wie jeder lebendige Keim, wie überhaupt das Gemüth. Die beste Entwickelung derselben ist demnach das Augenmerk der Erziehung.

Ist die Religion eine Sache der Erziehung, und inwiefern ist sie es? Diese Frage müssen wir uns gründlich beantworten können. Es giebt zwei Wege, diese Beantwortung zu finden. Der erste ist: man sieht in der Entwickelung des Kindes, von dem Früheſten an dasjenige nach, was weiterhin als Religion vorkommt, ihren Keim in seiner Entfaltung. Der andere Weg: man geht von dem Begriffe der Religion aus, sieht zurück auf das, was sie zunächst in dem Gemüthe voraussezt, und dann was die-

ſes wieder vorausſezt, und ſo weiter, bis wo möglich zu dem Erſten, wodurch alles dieſes der Reihe nach begründet wird; ſo ſucht man rückwärts die Methode, welche zu ihr hinführt.

Das pädagogiſche Verfahren der lezteren Art war bisher das gewöhnliche; der erſtere Weg wurde faſt gar nicht betreten, ſo wichtig er auch überhaupt für den Erzieher iſt. Auf dieſem Wege wird das Kind in ſeiner ganzen Natur beobachtet, und man gelangt hier mit Sicherheit dazu, das Gute, welches in dem Menſchen liegt, von innen herauszubilden, nebenbei auch das Böſe in ſeinem Entſtehen zurückzudrängen. Nichts kann wünſchenswürdiger für die religiöſe Bildung ſeyn. Man findet hier in dem Hingeben des Kindes an ſeine Eltern jenes Erſte der Frömmigkeit, und ſieht wie dieſer Keim weiterhin als Folgſamkeit, als Vertrauen, als Ehrfurcht, als Dankbarkeit in beſtimmterer Geſtaltung hervortritt. Wir wiſſen, daß neuerlich Peſtalozzi in ſeiner Gertrud darüber etwas vortreffliches geſagt hat; wir wiſſen aber auch, daß ſchon einige Zeit vorher Kant in ſ. Krit. d. Urtheilskr. deutlich dieſen Weg angab; der Verf. dieſer Abh. benuzte auch damals ſchon dieſe Idee.

Der andere Weg führt nicht ſo ſicher zum Ziele. Indem wir hier vorerſt den Begriff der Religion feſtſetzen, wie er ſich in dem Denken des erwachſenen Menſchen findet, und damit zu dem Kinde hingehen,

um ihn auch da zu finden; so begegnet es uns gar zu leicht, daß wir das, was nur dem reifen Alter zukommt, in das jugendliche hineinzwingen wollen, und daß wir dagegen das Kindliche, was unserm Zwecke entsprechen würde, übersehen oder vernachläßigen. So würde aber die Religion, die doch aus dem Innersten in schöner Natürlichkeit hervorwachsen soll, in etwas Positives und äußerlich Gegebenes verwandelt. Dieser Mißgriff zeigt sich auch wirklich in der neuesten Geschichte des Erziehungswesens, so unverkennbar auch auf der andern Seite der Nutzen ist, welchen dieser Weg gewährte. Man fand nämlich das Sittliche des Menschen als den eigentlichen Boden der Religion; man suchte dieses also erst bis zu einer gewissen Stufe zu cultiviren, ehe man zu der Religion selbst kam. Diese behandelte man nun hauptsächlich als Sache der Lehre; man fand daher gewisse Vorkenntnisse und auch eine gewisse formelle Verstandesübung als Vorbereitung nöthig; und hierzu gab es auch bald Lehrbücher. So mußte das Kind erst die Begriffe, z. B. von Ursache, Kraft, Willen u. s. w. gefaßt haben; es mußte erst von diesem und vielem andern Rede und Antwort geben können, ehe es von der Allmacht, von der Heiligkeit Gottes u. s. w. belehrt wurde, und so wurde überhaupt die Religion als eine sorgfältig durchgeführte Begriffentwickelung behandelt. Sie war ganz Verstandessache. Insoferne sie dieses auch seyn soll, wurde

allerdings viel auf diesem Wege gewonnen; wir verdanken demselben die neuere Katechisirkunst, die etwas in ihrer Art Vollendetes geworden ist, folglich auch etwas an ihrem Orte sehr Brauchbares.

Ob aber damit viel für die ganze und eigentliche Bildung zur Religion gewonnen sey, steht allerdings zu bezweifeln. Denn der Begriff von Religion, von welchem man ausging, konnte ja falsch seyn, ganz oder zum Theil. Er konnte vielleicht nur von einer Anschauung im Gemüthe des Erwachsenen und zwar des Erwachsenen von einer gewissen Art der Cultur, hergenommen seyn: war er denn nun darum der richtige, der allgemein anwendbare? enthielt er denn nun auch das, was in dem Gemüthe des Kindes sich als das Wesentliche der Religion dem unbefangenen Forscher vor Augen legt? Oder war er vielleicht gar blos ein Product der Schule, und was man ihm gemäß in der Seele hervorbringen wollte, etwas Angelerntes? Dieser Begriff muß zwar unsern Nachforschungen zum Grunde liegen, allein er muß doch aus der Natur selbst genommen seyn. Die Systeme, die Schulen wechseln, mit ihnen dieser Begriff: wo fand sich nun der rechte? oder wenn in mehreren etwas von dem rechten vorkommt, welches ist der bessere? Einer muß doch der bessere seyn, und dann sind die andern, von denen man etwa in der Erziehung ausgehen möchte, auch minder practisch, d. h. sie sind mehr oder weniger der wahren Erziehung

zur Religion im Wege: denn was in dem Entwickelungsgeschäfte nicht naturgemäß in den Organismus eingreift, das wirkt auf denselben störend, wo nicht verderbend. Wir müssen also die Wahrheit unsers Begriffes erst durch die Beobachtung des kindlichen Gemüthes bewähren, indem wir nur das in denselben, als das Wesentliche, aufnehmen, was auch in dem Kinde, wie in dem Erwachsenen, als das Heiligste vorkommt.

Auf diese Art vereinigen sich jene beiden Wege. Man erforscht in der Entwickelung des Kindes so gut als in der Reife des Erwachsenen, das Wesen der Religion, und bildet hieraus einen Begriff von derselben, welcher allgemeine Wahrheit und Anwendbarkeit hat. Oder, da man doch immer von irgend einem vorher gefaßten Begriffe ausgeht, so faßt man ihn vorerst nur so allgemein als möglich, um ihm durch die Merkmale, welche wir in dem Gemüthe des Kindes, als dieselben, deren wir uns in uns selbst bewußt sind, entdecken, seine nähere Bestimmtheit zu geben. Unser Begriff wird alsdann wahrhaft von der ihm zugehörigen Anschauung genommen, er wird wahrhaft praktisch, er wird der Wegweiser für die Erziehung.

Daß es nicht das gerathenste sey, das, was wir uns als Religion zu denken haben, erst aus irgend einem philosophischen Systeme, welches es auch sey, zu erlernen, zeigt die Erfahrung. Vor der Kantischen Pe-

riode hielt man sich viel mit Demonstrationen auf; man glaubte den Religionsunterricht mit dem Beweise für das Daseyn Gottes anfangen zu müssen, und wenn der Knabe die Definitionen von den Eigenschaften Gottes anzugeben wußte, so glaubte man das Wichtigste gethan zu haben. Nach Kant setzte man die Religion in die Befolgung des Sittengesetzes, als Gottes Gesetzes. Hiernach wurde vorerst die Sittlichkeit gelehrt, und dem Kinde wo möglich zu eigen gemacht, und dann wurde bewiesen, daß es Bedürfniß des sittlichen Menschen sey, an Gott zu glauben; man müsse zwar dennoch pflichtmäßig leben, welches auch eigentlich das Wesen der Religiosität sey: allein um mit seiner Vernunft sich in Einstimmung zu setzen, müsse man das Daseyn eines Urhebers der besten Welt für wahr halten; je mehr dieses blos das Resultat reifer Ueberlegung, je mehr dieser Glaube die Frucht des reinen Denkens sey, desto besser. * — Nachmals fand man

---

* In Kants Philosophie war gerade dieses religiöse Element, das sittliche, hervorgehoben, und in das helleste Licht gesetzt; das Tiefere des religiösen Gefühls gehörte nicht in seine Philosophie, und nur einigemale deutete er in herzerhebenden Stellen darauf hin. Gerade so findet es sich auch in seinem Leben. Was ich immer vermuthete, daß es sich in seiner frühesten Erziehung müsse nachweisen lassen, warum er gerade diesen Rigorismus seines Moralsystems und diese

sich in der Fichte'schen Philosophie, welche mehr die Rechte des Gefühls hervorhob, und das religiöse Vertrauen bei dem Handeln zur Hauptsache der Religion machte, besser befriedigt. Aber von jetzt an wurde auch die Philosophie mehr als die Sache weniger Geweihe-

---

Begründung des Religionsglaubens auf die Forderungen der reinen praktischen Vernunft aufstellte, finde ich in seiner Lebensbeschreibung bestätigt. Herr Borowski zeigt bestimmt darauf hin, S. 22 u. f. (in seiner Darstellung des Lebens und Characters Kants): „Der Vater forderte „Arbeit und Ehrlichkeit, besonders Vermeidung jeder Lüge; „die Mutter auch noch Heiligkeit dazu. — Die Forderung „seiner reinen practischen Vernunft, heilig zu seyn, war „schon sehr frühe die Forderung seiner guten Mutter an „ihn selbst." — Jedermann setzt seine Religion in sein Bestes, das er in sich hat, sonst ist es nicht wahrhaft seine Religion. Kant beweist also die Wahrheit seiner Religion in seinem Systeme, und dabei sein erhabenes Gemüth auf eine seltene Art. — Aber hat er das Wesen der Religion erschöpft? das kann ich nicht annehmen. Dazu hatte sich ihm das Tiefere des Gefühls nicht genug erschlossen: denn die Menschheit zeigte doch ihr Vortreffliches bei Kant, hauptsächlich nur von Seiten seiner practischen Vernunft. Daß er übrigens seine Momente eines mehr frommen Gefühls hatte, zeigt ebenfalls jene Lebensbeschreibung; nur stehen sie mehr abgerissen da, und sind nicht in sein System verarbeitet, welches sonst tiefer in das Gemüth gedrungen wäre, um die Religion zu deduciren.

ten angesehen; insoferne nun die Religion von derselben abhängig gemacht werden sollte, dürfte man sie nicht als etwas für Jedermann ansehen, und in der Erziehung könnte kaum die Rede davon seyn. Wer kann aber dieses gelten lassen? Indem nun auch die Philosophie zeigt, daß das Heiligste des Menschen auch sein Eigenstes und Innerstes seyn soll, will sie, daß man sich nicht erst durch Lehre und Schule die Religion darf geben lassen. Wer auch nicht den Geist hat, Philosoph zu seyn, soll doch das Gemüth haben, fromm zu seyn. Wird aber diese Unabhängigkeit und Gemüthlichkeit der Religion einmal zugestanden, so können wir auch den Begriff derselben in jedem religiösen Gemüthe finden, des Einfältigen sowohl, als des gelehrten oder hohen Denkers. — Eine historische Vergleichung unsers Begriffes mit dem bei älteren und neueren Lehrern, besonders bei Schleiermacher, gehört eben so wenig als die philosophische Begründung, in die Gränzen dieser Abhandlung. Wir gehen von dem Standpunkte des Beobachters aus.

Dieser findet vorerst in sich selbst zuweilen einen Gemüthszustand, welchen er Andacht nennt. Er ist alsdann in die Gedanken an ein höheres Wesen, an seine Bestimmung, an eine übersinnliche Welt, so vertieft, daß er dabei ohne weitere Reflexion an die Wahrheit dieser Gegenstände glaubt, und mit einem eigenen unnennbaren, oder, wie er es auch bezeichnet, seligen

Gefühle durchſtrömt wird. Dieſes kommt ihm nicht gerade alle Tage, vielleicht nur ſelten und vorübergehend, vielleicht aber auch öfter und anhaltend; etwa bei einer wichtigen Entſcheidung ſeines Lebens, — bei einer ſchweren Pflichthandlung, — bei einem herben Schickſale, — bei einer ſanften Stimmung unter erwecklichen Umgebungen, — bald durch Zufall, bald durch abſichtliche Veranſtaltung etwa in feierlicher Verſammlung; und oft bricht das volle Herz in Geiſtesworte aus gegen den Unſichtbaren, und die Feier der Andacht wird Gebet, wie das volle Herz des Kindes ſich gegen Vater oder Mutter ergießt. — Reflectirt er nun weiter über dieſen Gemüthszuſtand, der zuweilen eintritt, ſo findet er denſelben in etwas gegründet, das beſtändig in ſeinem Gemüthe iſt, und das mit dem Beſten in ſeinem Denken, Fühlen und Wollen auf das genaueſte zuſammenhängt, oder vielmehr welches ſelbſt das Beſte in ſeinem Innern iſt; und dieſes nennt er Religion. Er findet in ſeiner Religion eine Gemüthsbeſchaffenheit, welche in ſeiner Gewiſſenhaftigkeit vorkommt, und ihn zu Zeiten zu ſeligen Gefühlen und hohen Gedanken in dem Zuſtande der Andacht erhebt. Je nachdem nun ſeine Natur und Bildung iſt, wird er mehr als gewiſſenhafter, oder mehr als fühlender, oder mehr als denkender Menſch ſeiner Religion ſich bewußt. Der allſeitig ausgebildete würde in allem dieſem gleich ſtark religiös ſeyn.

Der Beobachter findet auch für's andere in der Geschichte und um sich her Menschen, welche ihm wegen des Characters, den man religiös nennt, vorzüglich achtungswürdig sind, Menschen von verschiedenem Culturstande. Wenn wir etwa des Augustinus Selbstbekenntnisse lesen, oder von einem Fenelon hören (ohne in die alten Zeiten zu den bekannt gewordenen Menschen verschiedener Nationen zurück zu gehen); wenn wir die Menge derer, welche sich durch Religion ausgezeichnet haben, betrachten: so erkennen wir in jedem, so weit wir diese seine Religion sehen, etwas Ehrwürdiges. Und nicht blos diejenigen, welche vorzüglich von dieser Seite bekannt sind, wie ein Spener, A. H. Franke, Gellert, Borromäus, Lavater, Doddridge, Las Casas, u. a. m., sondern auch bei denen, welche von einer andern Seite in der Geschichte glänzen, erfreut es uns, den Zug der Religiosität zu sehen. Ein König und Kriegsheld, Gustav Adolph, knieet auf dem Schlachtfelde nieder und dankt Gott für den Sieg; der Reformator Luther gehet freudigen Muthes den gefährlichsten Gang, indem er denkt, daß Gott mit ihm ist; der Licht bringende, gelehrte Theologe Semler erkennt in seiner Lebensbeschreibung überall die höhere Führung gerührt an, und sagt am Schlusse: „mein aufwallendes Herz sezt noch den heiligen Schwur dazu: Gott, ist was Guts im Leben mein; so ist es wahrlich lauter Dein!" Von dem verewigten Philosophen unserer

Zeit schreibt Herr Jachmann: „Wie oft ließ sich Kant, wenn er mit seinen Freunden über den Bau des Weltgebäudes sprach, mit wahrem Entzücken über Gottes Weisheit, Güte und Macht aus! wie oft sprach er mit Rührung über die Seligkeit eines bessern Lebens! Und hier sprach dann das Herz des Weltweisen und Menschen als ein unläugbarer Zeuge des innern Gefühls und der aufrichtigen Ueberzeugung. Ein einziges solches Gespräch über Astronomie, wobei Kant stets in hohe Begeisterung gerieth, mußte nicht allein einen jeden überzeugen, daß Kant an einen Gott und an eine Vorsehung glaubte, sondern es hätte selbst den Gotteslängner in einen Gläubigen umwandeln müssen." — Und auf wie so manchen andern großen Mann könnten wir noch hinsehen, um durch eine lange Induction uns zu beweisen, daß wir an keinem den Zug der Religiosität gerne vermissen, daß uns jeder große Mensch erst durch diesen Zug recht ehrwürdig wird, und daß die Religion es ist, was auch dem unbedeutendsten Menschen einen eigenen Glanz ertheilt.

Ja, wünschenswürdig erscheint uns die Religion für jedermann, und jenes Vortreffliche, das man unter diesem Namen an allen größeren und kleineren Beispielen bemerkt, möchten wir um alles nicht unsern Kindern vorenthalten. Wie wir auch die Religion philosophisch in Begriffe fassen mögen, das, was uns in diesen Beispielen vorschwebt, und dessen wir uns da-

bei selbst deutlicher bewußt werden, halten wir für unser theuerstes inneres Besitzthum. Nur daß es von fremdartigen Zusätzen gereinigt, und überall mit dem Besten in uns durch und durch verbunden sey; dahin geht die Bemühung des tieferen Forschers, und dazu bedarf es allerdings auch der Religionsphilosophie. Wir wollen den religiösen Menschen zugleich als einen guten Menschen sehen, sein Gemüth soll der Tugend und allen edlen Gefühlen geweiht seyn; weit entfernt sowohl von Fanatismus als träger Beschaulichkeit soll in seinem sittlichen Leben und Wirken die Ruhe und Heiterkeit des Himmels, den er in sich trägt, sich abspiegeln; er soll durchaus ein vortrefflicher Mensch seyn, und soll es noch mehr seyn durch die Religion.

Auf jene tieferen Untersuchungen dürfen wir uns hier nun nicht einlassen. Wir müssen uns also begnügen, nur die Worte hierher zu setzen, womit wir jenes allgemein bezeichnen wollen, was der Religiöse in sich und Andern als die Religion findet; wir nennen es: das Tiefste und Heiligste in uns; die höchste Anschauung in der höchsten Idee, mit der edelsten Thätigkeit verbunden; mit andern Worten: das Höchste, was im Fühlen, Denken und Wollen vorkommt, und was in unserm höchsten Gedanken vorgestellt wird; Gottheit und Seligkeit in genauester Verbindung, und das Streben unsers Geistes, sich dieser höchsten Idee durch seine harmonische Thätigkeit anzunähern. Genug, die-

sen Zustand verstehen wir hier unter der Religion, und wir halten ihn höchst wünschenswürdig für jeden Menschen, und für höchstwichtig halten wir es nachzusehen, was die Erziehung in Absicht desselben thun kann oder nicht thun kann.

Wir wollen also nachsehen, was sich in dem Kinde findet, woraus die höchste Anschauung mit dem höchsten Gedanken practisch hervorgeht, was sich als Keim der höchsten Idee in dem Frühesten offenbart, und worin sich zuerst die Andacht, die Erhebung zu dieser Idee ankündigt. Es muß in dem Vortrefflichen der kindlichen Seele zu suchen seyn, weil in der Religion selbst das Vortrefflichste des Gemüthes erscheint; denn nur in der Absicht reden wir von derselben.

Und was ist überhaupt das Vortreffliche in dem Menschen? Nicht die Brauchbarkeit zu einem gewissen Zwecke kann darunter gemeint seyn, auch nicht das einzelne Gute in irgend einer bestimmten Lage, sondern der gemeinschaftliche Grund alles einzelnen Guten, welcher in der allseitigen Entwickelung des Menschen am vollkommensten erscheint, und wodurch der Mensch an sich seinen Werth hat. So verschieden auch die Gründe sind, wornach man dieses in den philosophischen Systemen festsezt; so übereinstimmend sind doch die gemeinen Urtheile über dasselbe. Wir können uns für unsern Zweck getrost auf einen Gemeinsinn bezie-

hen, welcher unter allen cultivirten Menschen und zu allen Zeiten sich gezeigt hat, und welcher auch ohne Demonstrationen einer Moralphilosophie das Edle, Gute, Schöne, oder wie man es nennen will, in dem Gemüthe einstimmig anerkennt. Am wenigsten können wir uns hier auf eine formale Sittenlehre einlassen, weil diese nur von einem Zustande der Vernunftthätigkeit redet, von welchem noch nicht bei dem Kinde die Rede seyn kann; ferner, weil sie nur insoferne einseitig von irgend einer Vollkommenheit des Willensvermögens handelt, womit das ganze Innere des Menschen noch lange nicht erschöpft ist, und endlich weil, wenn sie consequent seyn will, alle Gefühle der Kindheit keinen Werth haben, ja diese ganze erste Lebensperiode nur um der Reiferen willen, und das Leben des Erwachsenen selbst nur um der Momente der reinen Vernunftthätigkeit willen da wäre, und dafür aufgeopfert werden müßte. Aber bei dem Anblick eines liebenswürdigen Kindes vergißt ja selbst der pedantische Gelehrte sein System, und freut sich der schönen Erscheinung.

Das Erste von Seiten des Geistes, was uns in dem Kinde gefällt, ist sein Aufmerken und sein Lächeln. In beiden glauben wir ein Gemüth zu sehen, welches selbstthätig und liebevoll ist. In der Aufmerksamkeit erscheint weiterhin die Verstandesthätigkeit mit der Selbstbeherrschung innigst verbunden, d. i. jene Selbstständigkeit, welche eben sowohl das Element d.s ver-

nünftigen Denkens ist, als des sittlichen Handelns. Und so wie das Lächeln mehr eigentliche Freundlichkeit wird, so ist die Aufmerksamkeit damit verbunden, und zwar als Wirkung der Liebe; aber Liebe ist und bleibt ja die höchste Vollkommenheit eines Geistes. In einem Kinde nun, worin sich beides vereinigt, ist gewiß ein edler Keim, und aus diesem Keime muß sich alles Vortreffliche entwickeln. Denn das erste Edle, was in dem Gemüthe erscheint, ist das bleibende Gute, nur, wie alles Erste, noch nicht ins Einzelne getheilt und geformt.

Mit beidem verbindet sich von Anfang zugleich der Instinct der Anhänglichkeit an die Eltern. Er ist aber in der Freundlichkeit und Aufmerksamkeit, durch die Liebe humanisirt, und so ist er die kindliche Liebe. Man nennt ein Kind, welches sich darin auszeichnet, fromm, im allgemeinsten Sinne des Worts.

Die Sache läßt sich noch näher ansehen. Das Innere des Menschen entwickelt sich an Aeußerem, die Aufmerksamkeit an den Sinneneindrücken, die Freundlichkeit an den angenehmen Gegenständen, die Liebe überhaupt an dem Gleichartigen. Nun bestimmt die Natur das Kind dazu, daß es durch die Fürsorge, die Blicke, die Worte, durch das ganze Daseyn der Mutter und weiterhin des Vaters am meisten angezogen wird. Gegen die Eltern muß also die Liebe am frühesten und stärksten sich äußern, so früh und stark sie nur

in dem Kinde liegt; auf die Blicke der Eltern sehen, auf ihre Stimme merken, auf sie überall achten, sie anlächeln, an ihrer Gesichtsmiene hängen, von ihrem Arme sich halten und führen lassen, sich gerne abhängig von ihnen fühlen, sich innigst wohl bei ihnen befinden, und so wie mehr und mehr Selbstbestimmung sichtbar wird, ihnen sich freithätiger und froher hingeben — das sind die schönen Erscheinungen der ersten Kindlichkeit, welche man an dem guten Kinde allmählig wird hervorknospen sehen: und das ist das Erste der Frömmigkeit. Die Blüten, welche sich höher hinauf entfalten, sieht man darin schon durchblicken, die Folgsamkeit, das Vertrauen, die Dankbarkeit, und in diesen mehreres. Die Folgsamkeit ist dasselbe, was wir in jenem Aufmerken, Hinachten und Hingeben des Kindes gegen seine Eltern sahen, nur daß es jezt entwickelter und also freithätiger geworden ist; das Bewußtseyn erwacht nämlich darin: das Kind kennt die Mutter, und den Vater, es weiß, was sie wollen, und es weiß, daß es sich nach ihnen hinwendet. Hierin bildet sich weiter eine deutlichere Vorstellung seiner Pflicht, und, wenn alles gut geht, eine willigere Unterwerfung unter den Willen seiner Eltern, d. i. es bildet sich in dem Kinde der vernünftige, kindliche Gehorsam. Das Vertrauen ist dasselbe, was wir in jenem Aufmerken, Hinachten und Hingeben sahen, nur daß hier Bemerkung der Dinge umher hinzukömmt,

und das Bewußtseyn der eigenen Schwäche, so wie der höheren Macht seiner Eltern mit der Phantasie und Denkkraft in dem Kinde entstanden ist; jezt wird dieses, bei freier Ueberlegung, bleibender Characterzug als vernünftiges, kindliches Vertrauen. Die Dankbarkeit endlich ist dasselbe, was wir in jenem Aufmerken, Hinachten und Hingeben sahen, nur daß das hellere Gefühl von der Liebe seiner Eltern mit dem Bewußtseyn seiner angenehmen Abhängigkeit von ihnen in dem Kinde hervorgetreten ist; schon das Lächeln des Säuglings ist jener himmlische Zug, welcher nachmals in dem Gemüthe des reiferen Menschen sich als vernünftige und herzliche Dankbarkeit darlegt. Diese Gesinnungen sind in der frommen Seele vereinigt, und so auch in dem guten Kinde, sie sind im Inneren Eins — das Wesen der Frömmigkeit, die Kindlichkeit; die verschiedenen äußeren Veranlassungen gestalten sie nur verschieden; so wie die Worte der Freundschaft zwar bald dieses bald jenes ausdrücken, aber in Allem doch ein liebevolles Herz, oder wie dieselbe eine Naturkraft in dem Baume hier als Blatt, dort als Blüte hervorsproßt. Die Kindlichkeit wird in ihrer Tendenz nach dem Willen hin Gehorsam, und in ihrer Tendenz zum Nachdenken über seinen Zustand Vertrauen und Dankbarkeit. Der Gehorsam übergiebt das Kind ganz der Person seiner Eltern, die beiden andern Gesinnungen sind die Gefühle seines eigenen Zustandes,

in Beziehung auf ihre Person; und da dieser Zustand mit der Entwickelung des Verstandes und der Einbildungskraft, als der Zeit nach verschieden empfunden wird, nämlich als bevorstehender und als vergangener, so bilden sich diese beiden Gesinnungen als zweierlei, und die kindliche Hingebung wird in Beziehung auf den künftigen Zustand Vertrauen, in Beziehung auf den vergangenen Dankbarkeit. In dem früheren Zustande des Kindes lag aber dieses alles noch ungeschieden im gemeinschaftlichen Keime, der sich in dem ersten Lächeln gegen Vater oder Mutter offenbarte. Wie weiterhin die Ehrfurcht und die Demuth und andere untergeordnete Gesinnungen sich aus jenen ersteren bilden, bedarf hier keiner weiteren Ausführung. Nur die Geschichte jener ersteren mußten wir genauer ansehen, und in dem Organismus des kindlichen Gemüthes von mehreren Seiten nachweisen.

Nun zur Anwendung auf die Religion.

Es ist bereits anerkannt, daß das Wesen der Religion immer eine dieser Gesinnungen oder vielmehr alle in sich begreift. Sezt man die Religion hauptsächlich in die moralische Willensbestimmung als Befolgung des göttlichen Gesetzes, so verlangt man Gewöhnung zum Gehorsam; auch verlangt man eine vertrauensvolle Seele wegen des Vertrauens auf die Verheißungen des Sittengesetzes; und endlich wird sie auch nur in einem dankbaren Gemüthe recht erscheinen,

weil dieſes die höchſte Achtung für das Gute, die reinſte Geſinnung auf ein höheres Weſen bezieht. Sezt man die Religion mehr in ein Denken, nämlich in ein Ausdenken der höchſten Idee, ſo müſſen doch erſt aus jenen inneren Anſchauungen die Beſtandtheile dieſer Idee geſammelt werden, indem die Vorſtellung von dem vollkommenſten Weſen ſich aus der früheren Vorſtellung von vollkommneren Weſen, als wir ſelbſt ſind, am wahrſten und lebendigſten erzeugt. Das geſchieht aber in jenen Geſinnungen des Kindes gegen ſeine Eltern. Denn nur in dieſen entwickelt es ſein eigenes Beſtes, und gewinnt die lebendige Vorſtellung von einem noch Beſſeren in andern Weſen; hierdurch erhalten alle ſeine Begriffe von geiſtigen Vollkommenheiten ihren Gehalt und zugleich ihren Schwung zur fortſteigenden Erhöhung dieſer Begriffe; es wird alsdann weiterhin nicht hohle Worte und leere Phraſen, wie die Nachſprecher, ſich anlernen, ſondern die Gottheit und das ewige Leben im Geiſte und in der Wahrheit erkennen, und das Gemüth zum Anſchauen des Höchſten mehr und mehr läutern. Noch deutlicher iſt es, wie ſich aus dieſem kindlichen Sinne die edelſten Gefühle, als das höchſte, als das überſchwängliche, als das religiöſe Gefühl entwickeln. So müſſen auch diejenigen, welche die Religion in das Anſchauen des Unendlichen ſetzen, den Keim derſelben in jenen Geſinnungen des Kindes erblicken. Aber die Hauptſache iſt

die Vereinigung von diesem Allen. Denken, Wollen und Fühlen sollen doch in der Religion in ihrer Einheit, in ihrem höchsten Zusammenwirken, als die tiefste Thätigkeit des Gemüthes erscheinen; auch die populärste Denkart verlangt, daß die Religion zugleich practisch sey und nicht blos ein Gegenstand der Lehre. Das Kind aber gelangt, in der Hingebung an seine Eltern zu einer harmonischen Geistesbildung. Denn Befolgung ihres Willens, Selbstbeherrschung, Freude am Guten, froher Muth, Uebung in nützlicher Thätigkeit, Erlangung der Kenntnisse und Geschicklichkeiten und dergleichen; alles dieses entsteht bei ihm zu gleicher Zeit, associirt sich mit einander, und verbindet sich innigst mit der Erhebung des Gemüthes zum Höheren. Wenn das Kind so im Verhältniß gegen seine Eltern gewöhnt wird, so lernt es ja sein ganzes Leben auf etwas Höheres beziehen, es wandelt vor Gott zu dem Himmel.

So zeigt sich demnach eine gewisse Einerleiheit der Religion und der Kindlichkeit auch in der populären und gewöhnlichen Ansicht. Wir müssen sie indessen tiefer begründen, und dabei auf die oben angegebene Erklärung der Religion zurückkommen. Wenn wir sie dort in der höchsten Anschauung, die zum höchsten Gedanken wird, setzten, so bezeichneten wir damit zugleich das Wesen derselben als ein Inneres des Gemüthes, worin man sich gleichsam in das Allerheiligste zurückzieht,

um darin das Höchste zu beschauen, einen Gedanken daraus entstehen zu lassen, mit demselben in das Reich seiner Ideen betrachtend herauszutreten, ihn mit allen Wahrheiten der Vernunft zusammen zu halten, eine große allumfassende Wahrheit daraus zu bilden, und sich darin eine nie vollendete Idee für sein ganzes inneres und äußeres Leben aufzustellen. Immer ist dieses Zurückgehen in ein Inneres, sowohl bei dem Anblick der Natur und anderer äußeren Gegenstände, als bei der Reflexion auf uns selbst, oder, wie wir es auch bezeichnen können, dieses Hindurchschauen durch das Aeußere und Weltliche auf das Innere und Höhere die Seele der religiösen Zustände. Auf eine ganz andere Art ist alsdann unser Geist beschäftigt, als wenn er mit dem Verstande das Endliche erkennt, und gleichsam vor sich hinstellt, welches im Grunde auch in dem metaphysischen Denken der höheren Begriffe bis zur höchsten Abstraction hinauf geschieht; ganz etwas anders ist die Erhebung zur Idee des Unendlichen. — So wie jede Kraft zwei Pole hat, wovon die eine Richtung nach außen, die andere nach innen geht, so läßt sich dieses auch von der Geisteskraft in dem Menschen denken. Nun ist das, wohin sie tendirt, ihre Welt. Wir haben also eine Außenwelt und eine innere Welt. Nennen wir die Richtung nach außen unser irdisches Vermögen, so setzen wir diesem in der Richtung nach innen ein himmlisches Vermögen entgegen (man

erlaube dieſen Ausdruck unter der gehörigen Verwahrung vor Mißverſtändniſſen). Freilich iſt beides in der Wirklichkeit nicht getrennt, aber doch bald dieſes bald jenes mehr vorherrſchend, ſo daß es Extreme geben kann, Menſchen, die entweder nur für das Irdiſche, oder nur für den Himmel zu leben ſcheinen; Extreme, welche ein geſtörtes Gleichgewicht, alſo geiſtige, oft auch körperliche Krankheit anzeigen, und mehr oder weniger die Erziehung deshalb anklagen können. *) In dem völlig geſunden und allſeitig gebildeten Menſchen iſt hier kräftige Harmonie, d. h. er hat eben ſo viel Myſticismus (innere Gemüthsfülle, Sinn für die himmliſche Welt), als Verſtand, und in dieſer Vereinigung erhebt ſich die Vernunft, als das Vermögen der Ideen. Ohne jene Richtung nach dem Inneren würden zwar einzelne Vorſtellungen gefaßt, begriffen, erklärt und immer weiter erklärt, auch allgemeine Wahrheiten gelernt, d. h. Ideen nachgeſprochen werden; aber dieſe würden nicht ſelbſtthätig gebildet, ſie wären kein Eigenthum, keine Erhebung des Geiſtes; anſchauungslos wären ſie, höchſtens leere Hirngeſpinnſte, ein Spiel dialectiſcher Herrſchſucht, ohne Wahrheit, ſchlechter

* Daß dieſe Eintheilung der Menſchen ſchon auf mehrfache Art bei tieferen Denkern der alten Zeit ſich findet, lehrt die Geſchichte der menſchlichen Meinungen, beſonders aus den älteſten Zeiten des Chriſtenthums.

Schein. Genug, der himmliſche Sinn iſt es, welcher den Menſchen zum Unſichtbaren, zum Unbegreiflichen, zum Unendlichen — zur Gottheit und Seligkeit hinführt; ohne dieſen Sinn iſt alles Reden davon verloren (es ſey denn, daß man es für Pflicht hielte davon zu reden); nur durch dieſen Sinn haben wir Religion. Wir könnten ihn daher ohne Anſtand den religiöſen nennen, wenn wir nicht auch das Ethiſche mit unter jene Benennung faſſen wollten, welches indeſſen hier unerörtert bleiben muß. Wir können ihn als den Grund der religiöſen Erſcheinungen betrachten, d. h. als religiöſen Trieb. Dieſer entwickelt ſich nun in folgenden Stufen: Zuerſt Bewußtſeyn des Geiſtigen, dann Scheidung des Geiſtigen von dem Sinnlichen, d. i. Erhebung zum Ueberſinnlichen, weiter Bildung der Idee des unendlichen Geiſtes, endlich der Annäherung unſerer ſelbſt zu dem unendlichen Geiſte, d. i. Vereinigung der mittlerweile eben ſo ausgebildeten Idee von der Seligkeit mit der von der Gottheit. Dieſer Stufengang wird durch die Betrachtung deſſen, was man unter einer Idee, unter Bildung einer Idee, und unter dem menſchlichen Vermögen der Ideenbildung zu verſtehen hat, bewieſen, ja er läßt ſich auch genau in der Entwickelung des Menſchen nachſehen. Das Kind bekommt frühzeitig die Vorſtellung von Perſonen außer ihm, und bald auch von ſeinem Ich; es ſezt ſich, mit ſeinem Ich der Welt entgegen, und ſieht und denkt

dieſes auch von Andern; es ſteht überall geiſtige Mächte walten. Mit der weiteren Vernunftbildung führt der junge Menſch alles mehr auf die Vernunfteinheit hin, und verbindet damit ſeine Ideale und ſeinen edlen Enthuſiasmus. Dieſe höhere Begeiſterung führt die Seele hoch über alles Irdiſche hinaus zu dem Throne des Namenloſen und durchſtrömt ſie mit den Kräften des ewigen Lebens. Hat dieſer himmliſche Sinn ſich einmal in uns erſchloſſen, ſo wandeln wir mit ihm in der Natur, ſtehen vor den Werken der Kunſt, und leben mit ihm unter Menſchen; dort ſehen wir in eine Welt, welche nicht dem Auge des Leibes ſichtbar iſt, und vernehmen eine Sprache, welche nur von dem Innerſten an das Innerſte ſpricht; hier wirken wir in freundlicher Gemeinſchaft, als in dem Gottesreiche der Liebe; die Momente, welche wir dieſem Sinne weihen, iſt die Zeit der Andacht, d. i. der Anſchauung, mit welcher das Gemüth in den Gedanken an das Unendliche ſich vertieft, und zugleich mit heiliger Empfindung erfüllt iſt. Dieſe höchſte Feier der Religion iſt freilich noch nicht für die Seele des Kindes: aber ſoll der Jüngling dazu gelangen, ſo muß ſich von frühem an doch der Sinn für das Unſichtbare entwickelt haben.

Wir bemerken, daß das Kind in ſeinem freundlichen Blicke gegen ein menſchliches Angeſicht etwas in demſelben ſieht oder vielmehr ahndet, was es ſonſt

nirgends findet. Es ist das Geistige, und in dem Geistigen die Liebe. Dasselbe entwickelt sich dabei mehr in ihm selbst, das Gleichartige am Gleichartigen, und so bildet sich sein Sinn für das Höhere durch die Liebe gegen die Menschen, und am natürlichsten zuerst gegen seine Eltern. Ist das Kind sehr liebevoll und von lebhafter Phantasie, so lächelt es vielleicht schon frühzeitig auch leblose Dinge an, und fängt an alles um sich her zu beseelen, und durch seine sichtbare Welt in die innere einzudringen. Vollendet wird aber die Richtung nach diesem Inneren in der kindlichen Hingebung an diejenigen Personen, von welchen es sich abhängig fühlt. So wie es nun weiter denkt, so wie es die Verhältnisse mehr kennen lernt, und dabei die Abhängigkeit seiner Eltern selbst, so wie es in ihnen nicht mehr alles findet, wohin seine geheime Sehnsucht nach dem Unendlichen strebt: so dringt es mit seinen Gedanken höher in die Geisterwelt, es ahndet die Gottheit, und wendet sich mit seiner kindlichen Hingebung mehr und mehr zu dem Urquelle alles Guten. Wie nun während dieser Entwickelung der himmlische Sinn aus dem kindlichen des Vertrauens, des Gehorsams, der Dankbarkeit hervorgeht, bedarf keiner nochmaligen Erklärung. Man könnte auch in der thierischen Anhänglichkeit an die Mutter (und den Vater) ein Analogon jenes Sinnes annehmen: denn es ist ein Zurücksehnen nach dem Ursprung, aber es wird freilich erst, wenn

das Humane, das Höhere in dem Menschen hinzukommt, ein wahres Hinsehnen nach dem höchsten Urheber, eine Sehnsucht zur Vereinigung mit Gott. Von dieser Seite angesehen, liegt es uns noch deutlicher als Veranstaltung der Natur vor Augen, daß der Mensch zur Liebe gegen Gott, durch die Liebe gegen seine Eltern hingeführt werden soll. So zeigt es sich uns von allen Seiten: der kindliche Sinn ist auch der religiöse, die kindliche Hingebung wird in der weiteren Ausbildung des Gemüthes Religion.

Die Frömmigkeit des Kindes ist allerdings noch nicht alles, was zu der Religion des Erwachsenen gehört. Die höchste Idee ist eigentlich auch nie zur Zeit der männlichen Reife vollkommen; denn der endliche Geist kann den unendlichen nie ausdenken; seine höchste Idee ist daher ein fortgehendes Streben, ein beständiges Fassenwollen, mit dem Bewußtseyn es nie erfaßt zu haben; es ist immer stärkerer Glaube, immer lebendigere Ahndung, aber nie die Evidenz des Wissens, immer ein Annähern zur Gemeinschaft mit Gott, aber nie Vollendung der Seligkeit. Wie wollte man also in der frühen Jugend eine Religion verlangen, welche etwas Vollendetes geworden wäre? Sie ist, wie der menschliche Geist selbst, zu beständigem Wachsthume bestimmt, und darum nimmt sie auch mit jeder Lebensperiode gewissermaßen eine andere Gestalt an. Die Religion des Kindes, wenn sie wahr seyn

soll, ist anders als die des Knaben oder Mädchens, und diese anders als die des heranreifenden Menschen. Sie entfaltet sich durch alle Stufen des Lebensalters continuirlich hindurch, jedesmal der Entwickelung des Gemüthes angemessen, denn sie ist das Eigenthum und Innerste des Gemüthes. So z. B. denkt das Kind sich erst einen vergrößerten Vater, dann einen höheren Menschenvater, nach und nach berichtigt und bildet es mehr und mehr an dieser Vorstellung, bis es zu der Idee eines Geistes gelangt; indessen bleibt ihm auch dann noch manches Dunkel in dieser Idee aufzuhellen, und sie hört nie auf unserm Denken mehr und mehr aufzugeben. Auf dieselbe Art geht es mit allen religiösen Gedanken; und eben so bilden sich auch die religiösen Gefühle von Stufe zu Stufe in veränderlicher Gestalt. Aber von der frühesten Kindheit auf bis in das späteste Alter muß das Wesen der Religion in allen äußeren Formen dasselbe bleiben, und dieses ist die kindliche Gesinnung in ihrem Streben nach dem Urquell.

Daß diese Gesinnung zur höchsten Idee hinaufwachse, dazu hat besonders die Phantasie ihr Geschäfte. Wir verstehen nemlich unter der Phantasie die schaffende Einbildungskraft, d. h. diejenige Thätigkeit des Geistes, womit er, verbindend, trennend, umfassend, seine Vorstellungen mehr und mehr bildet bis zu Ideen und Idealen. Ein Trieb liegt in unserm innern Or-

ganiſmus, welcher nie ruht, nicht nur um die Vorſtellungen zu vermehren, ſondern jede einzelne zu vollenden, und alle, wo möglich, in ein Ganzes zu vereinigen: dieſer Trieb iſt in der Phantaſie lebendig. Ohne ſie gäbe es für uns kein Zuſammenfaſſen der einzelnen Begriffe, folglich keine Wahrheit, und durchaus kein Weiterdenken über das Sinnliche hinaus; ohne ſie gäbe es kein Ideal für die Sittlichkeit, keine vernünftige Willensbeſtimmung, keine edleren Gefühle, keine Anſchauung des Unendlichen, kein Streben der Vernunft, und ſonach keine Erhebung zur höchſten Idee. „Die Furcht machte die Götter;" dieſe Behauptung des Alterthums ſagt daſſelbe, denn eine lebhafte Einbildungskraft iſt die Mutter der Furcht, und darin eben zeigte ſich jener Trieb zum Weiterdenken, daß man unſichtbare und geiſtige Mächte als den Gegenſtand der Furcht anſah. Aber keineswegs iſt es nothwendig die Furcht, wodurch die Kindheit zur Vorſtellung von höheren Weſen aufſteigt. Denn das kindliche Gefühl der Abhängigkeit kann ja auch angenehm empfunden werden; und wendet es ſich als ſolches zu der höheren Macht hin, dann iſt es wohl in ſeiner nächſten Berührung mit der Beſorgniß nicht vor ihr zu beſtehen, eine gewiſſe Scheu, aber in der unſchuldigſten Kinderſeele iſt es dankbare Liebe. In der Dankbarkeit erſcheint überhaupt die reinſte Geſinnung jedes endlichen Geiſtes. Denn er fühlt darin ſeine Abhängigkeit und zugleich ſein Beſtes; er fühlt

sein Bestes als etwas von oben herab, von dem Urquell alles Guten, ihm Gegebenes; er giebt sich dem höheren Wesen ganz hin, oder vielmehr in der Person dieses Wesens dem Guten selbst; er giebt sich mit der völligsten Freiheit demselben hin, indem er dadurch erst recht des Guten in sich selbst und darin seiner wahren Selbstständigkeit inne wird. Ist überhaupt Annäherung zur Gottheit das Höchste für den Menschen; und ist er dann in sich selbst mehr geworden, wenn er in der Gottheit, d. i. in der freien Annäherung zu ihr lebt: so muß auch jenes Verhältniß, worin er alles Gute von ihr erhält und sich dessen freut, und ihr dafür sich zu eigen übergiebt, das seligste seyn. Dieses Verhältniß ist aber die Dankbarkeit, sie ist die Seligkeit auch des höchsten endlichen Geistes. Wie das Geschöpf in seinem Daseyn dadurch etwas Vortreffliches ist, daß es aus einer Idee der Gottheit geworden: so ist das Gute des Geistes dadurch das höchste geistig Gute, daß er es als aus der Gottheit fließend frei anerkennt, und mit freier Liebe ergreift. Kein Wunder, daß bei diesem himmlischen Character der Dankbarkeit die gewöhnlichen Erklärungen, als Liebe und Verehrung gegen den Wohlthäter, kein Genüge thun. Sie beziehet sich eigentlich nur auf das Göttliche auch in dem menschlichen Wohlthäter, und es ist in der Gesinnung des Dankbaren nur gerade so viel Dankbarkeit, als himmlischer Character und Anerkennung des Göttlichen in

ihm iſt. Hieraus wird deutlicher, wie ſie ſich gegen die Menſchen, beſonders gegen die elterlichen, entwikkelt und zu Gott führt. In einem ſolchen, nicht etwa rohen, wenn gleich noch unentwickelten, aber reinen Gemüthe, führt das Hinwenden nach dem Unſichtbaren ganz andere Bilder vor; der kindliche Sinn ſchaut nach dem Vater im Himmel. So ſollte es ſeyn. Daß die Furcht die Götter machte, war der Fall in einer verdorbenen Welt: in den beſſeren Zeiten führt die Kindlichkeit zur ſeligen Gemeinſchaft mit dem Vater der Geiſter. Wird alſo das Kind von Seiten ſeines Herzens ein frommes Kind ſeyn, und von Seiten ſeines Kopfes nicht roh bleiben, ſo erzeugen ſich von ſelbſt in ihm Vorſtellungen von einer unſichtbaren höheren Welt, von höheren Weſen, von Gott und von einem künftigen Zuſtande, liebliche Bilder, worin ſein Innerſtes und Beſtes ſich poetiſch darſtellt, die ſchönſten Mythen, aber zugleich die lebendigſten Elemente zu jener höchſten Idee, welche nachmals als objective Wahrheit in der reinen Vernunft daſteht. Und mit ihr wird die Andacht und die Begeiſterung ſtärker. Die wahre, lebendige Religion iſt demnach ein Erzeugniß der Phantaſie und des kindlichen Gemüths. Nicht jene allein, denn ſonſt wäre ſie phantaſtiſch, und unterhielte ſich mit Träumereien: auch nicht dieſes allein, denn ſonſt bliebe ſie kindiſch und bildete ſich nicht zu höheren Vorſtellungen; in beiden Fällen einſeitig, würde ſie

nicht zur Religion des vernünftigen Menschen, und nur die beständige Verbindung von beidem, und zwar vom frühesten an, macht sie zur heiligsten Angelegenheit für den Verstand eben sowohl als für das Herz, so daß sie mit jeder höheren Stufe der Geistesentwickelung sich vollkommener ausbildet.

Der Knabe und das Mädchen haben schon ihre Momente der Andacht. Diese sind aber gerade nicht jene Stunde, worin sie ihre Kenntnisse der Religionslehren lernen oder auffagen, obschon das zugleich eine Stunde der Andacht seyn könnte und sollte; noch weniger da, wo man sie schon mit Zweifel und Speculationen über diese Lehren sich unterhalten läßt, und diese zum Gegenstande der Reflexion macht, welches noch nicht einmal dem Jünglingsalter zuträglich scheint. Aber zu Zeiten, gewöhnlich unbemerkt, wird das Kind, etwa nach einer gelungenen Arbeit, von einer süßen Empfindung durchströmt werden, wobei es ihm ist, als müsse es sich zu einem unsichtbaren Wesen hinwenden; ein anderesmal wird es einen ganz besonders getrosten Muth empfinden, oder die Lage seiner Eltern wird ihm an das Herz gehen, und sein Herz wird im Stillen bei einer höheren Macht Hülfe für sie suchen; oder es trägt im Gebete seinem himmlischen Vater sein kindisches Anliegen ernstlich vor; oder, es sey nun bei dem Anblicke der Natur, oder in einer sonst erregten besondern Stimmung, erwacht eine eigene wehmüthige

Sehnsucht in ihm, und es weiß nicht, wo und wie ihm diese werde gestillt werden; oder es hebt etwa seine Augen in die Höhe nach dem blauen Himmel oder der sternenbesäeten Ferne, und ein neues Gefühl ergreift mächtig seine Brust, wie Orgeltöne wallt und wogt es in seiner Tiefe, wie überwältigender Lichtglanz dringen Empfindungen auf sein Inneres ein, es ist ihm, als müsse es in diesem Gefühle des Unendlichen erliegen. Man weiß aus Erfahrung von diesen Erscheinungen, und besonders, daß die lezteren sich gemeiniglich bei dem Uebergang in das Jünglingsalter einfinden. Alsdann bilden sich denn die Ideale des Jünglings und des Mädchens, welche den schönen jugendlichen Enthusiasmus hervorbringen, und die nunmehr erwachende Geschlechtsliebe verbindet sich mit der religiösen Gemüthsstimmung. Solche Zustände sind es, wo wir die jugendliche Seele in ihrer Andacht erblicken. Und ähnliche sind es in der Seele des reifen Mannes. Gewiß hatten auch ein Hume und ein Bayle, oder wer etwa noch mehr als diese Sceptiker war, solche Momente der Andacht, worin sie mit innigem Glauben sich an die Gottheit hielten; denn daß dieses die Momente des eigentlichen religiösen Glaubens sind, welcher das Daseyn des Unendlichen, den die höchste Idee zu denken sucht, unmittelbar festhält, bedarf hier keines Beweises. Je fester nun die Treue der Kindlichkeit bei dem Weiterstreben der Vernunft in dem Gemüthe beharret,

um desto mehr Andacht und Glauben, um desto mehr Religion in dem Erwachsenen wie in dem Kinde. So wie sich beides trennt, und jene Treue aufhört, sind wohl noch Lehren und Speculationen über die höchste Idee vorhanden, aber die Religion selbst ist aus dem Gemüthe entflohen.

Nachdem wir auf diesem Punkte angelangt sind, müssen wir uns rückwärts blickend von der Richtigkeit des Weges völlig versichern.

Wir nannten diejenige Gemüthsbeschaffenheit, welche die Anschauung und die Idee des Höchsten hervorbringt, Religion. Da sie aber erst bei dem ausgebildeten Menschen diese Vollkommenheit erhält, so wird gefragt, was vorausgesetzt werde, daß das jugendliche Gemüth dahin gelange? Die erste Antwort darauf ist natürlicher Weise: Vernunft, als das Vermögen der Ideen, wird vorausgesetzt; ohne wenigstens einigermaßen dieses oberste Seelenvermögen geübt zu haben, ist die Religion nur erst in der Anlage da, aber sie konnte noch nicht werden, was sie werden soll.

Hier aber gerieth man leicht auf eine bekannte Verirrung. Man glaubte, Cultur der Vernunft überhaupt müsse aller Religion vorhergehen, so daß dieser jede Uebung des Denkvermögens unmittelbar zu statten käme; man hielt hiernach Verstandesübungen für die

einzig nothwendigen Vorbereitungen zur Religion selbst, und die Lehren derselben mußten nun so ausschließen, daß sie selbst blos zur Verstandesübung wurde. Man glaubte sie ganz zur Sache der Vernunft machen zu müssen, aber in der That verflüchtigte man so das eigentliche religiöse Element, das kindliche Gefühl. Der Knabe weiß über die Einrichtung mancher Naturgegenstände, über Anordnung und Regierung, über Wind und Witterung, über nützliche Einrichtungen und Verhältnisse unter Menschen u. dgl. zu raisonniren, und nun versucht man ihm das Daseyn Gottes zu beweisen, die Allmacht und Weisheit ihm begreiflich zu machen u. s. w.; und diesen Unterricht hält man nun für die einzige religiöse Bildung, und sie scheint um so mehr ihre Vollkommenheit erreicht zu haben, je mehr der Lehrling Begriffe durch Begriffe erklären kann. — Was ist indessen durch diese Methode gewonnen? Höchstens wird eine Lehre der Vernunft in dem Kopfe des kleinen Menschen aufgestellt; im Grunde aber auch das nicht, vielmehr hat er eine Reihe von Verstandesbegriffen getreulich gelernt. Aber es galt ja eigentlich darum, daß er in den religiösen Gefühlen sich selbst die Idee des Höchsten lebendig erzeugte. Man setzte eine sogenannte reine Vernunft an die Stelle des vernünftigen Gemüthes, und ließ die Cultur derselben vorhergehen, anstatt sie in und mit dem kindlichen Gemüthe zur Erfassung der höchsten Idee in

der höchsten Anschauung sich entwickeln zu lassen. Diese falsche Ansicht von einer vorhergehenden Vernunft machte den Trugschluß.

Genauer betrachtet findet sich ja auch nur in einer eigenen Thätigkeit der Vernunft der innere Grund der Religion, nämlich in dem Streben zum Unendlichen durch die Freiheit bestimmt, d. i. in unserer sittlichen Natur. Also ist es die Bildung zur Sittlichkeit, was zur Religion führt.

Eine zweite Verirrung erfolgte nun hieraus. Man nahm allzu bestimmt, was nur im Allgemeinen zugestanden werden muß, und setzte eine völlige Entwickelung der sogenannten praktischen Vernunft als nothwendig voraus. Also muß, dachte man, der Mensch erst moralisch gebildet werden, ehe er religiös werden kann. Der Knabe lerne zuerst seine Pflichten kennen, genau und deutlich, in ihrer Strenge; denn er muß die Pflicht als Pflicht achten, und das wird nur durch helle Erkenntniß derselben und des Sittengesetzes ohne alles Weitere bewirkt; die Religion wird alsdann als Anhang zu der Moral gelehrt, und so allein wird der Jüngling wahrhaft religiös. Durch diese Methode wurde aber das religiöse Element in dem Gemüthe unterdrückt. Denn die sittliche Natur wird hier zu einseitig genommen, so daß alle die früheren guten Gefühle ausgeschlossen bleiben; das Sittliche soll sich hier mehr durch ein Wissen als durch einen lebendigen Trieb

erzeugen. Und wo bleibt da die Pflege des kindlichen Sinnes, woraus die Anschauung des Höchsten in ihrer Wahrheit hervorgeht? Wo ist da jene Rücksicht auf die menschliche Natur zu erkennen? Denn nach dieser entwickelt sich das Uebersinnliche im Sinnlichen allmählig, so wie auch die wahre Anerkennung des Uebersinnlichen in uns erst in jenen edlen Gefühlen auflebt, und so wie der eigentliche Character der Religion, die Anerkennung des Unendlichen und Höchsten außer uns, erst durch die treue Pflege der Kindlichkeit hervorgebracht wird. Die Frucht dieser Methode, soferne die gute Natur nicht insgeheim das Beste hinzufügte, konnte nichts anders seyn, als ein leeres Sprechen von Sittlichkeit und Religiosität, stolze Selbsttäuschung und tiefe Unwahrheit. Verband sich jene lose Verstandescultur damit, so war die Natur in ihrem besseren Gange um so stärker gestört.

Soll zu der Sittlichkeit Religion hinzukommen, so muß sich der Geist in Idealen eines höheren Seyns nach dem Unendlichen hinsehnen. Die Denkkraft darf sich also nicht mit dieser Sinnenwelt, nicht mit den Begriffen, die nur für das Auge und Ohr sind, und das vorstellen, was man mit Händen greifen kann, nicht mit allem dem Niedern begnügen; sie muß nach Höherem streben, sie muß Ideen bilden, sie muß wahre Vernunft seyn; und sie muß als practische Vernunft sich mit den Anschauungen des edlen Gemüthes entwik-

keln, um zur höchsten Idee aufzusteigen; kurz, die Phantasie muß dabei wirksam seyn. Die Religion setzt also Phantasie voraus.

Aber auch hier Verirrungen. Ist denn nun dieses schöpferische Seelenvermögen an sich Religion? gehören nun alle luftigen Kinder der Einbildungskraft zu den Heiligthümern? und ist nun jede poetische Aeußerung eine fromme Feier? ist wohl gar jeder unreine Phantast ein geweiheter Priester? Es gab manche, die das wähnen mochten! „Man lasse nur jener hochführenden Geisteskraft freien Zügel, — so hörte man ihre Stimmen — und überall wird man wieder die schönen Gestalten des Alterthums erblicken, in welchen nur allein die Religion erscheint!" — Bei dieser Denkungsart würde man es nur zu spät bereuen, was man verursacht hat. Schwärmerei nicht nur, sondern Sittenlosigkeit und Frechheit würden dann unter dem geheiligten Namen auf den Thron gesetzt. Nicht doch! Nicht Ungebundenheit der Phantasie, nicht eine nur diese begünstigende Cultur ist der Grund der Religion, sondern ein frommes Herz, welches in der Harmonie eines sittlichen Gemüthes sich mit jenem schöpferischen Geistesvermögen zu den erhabensten Vorstellungen erhebt, ist es; die Phantasie einer reinen Seele ist es, was sie voraussetzt.

Es ist einmal unser Schicksal, immer wieder auf Einseitigkeiten zu gerathen. So wird es denn auch

hier nicht an weiteren Verirrungen fehlen. Man wird glauben, nur die Dichter seyen die Lehrer der Religion; man wird das festhalten, worin sie zuerst erscheint, die mythischen Vorstellungen der Kindlichkeit; man wird sie abtrennen von dem Verstande und der Sittlichkeit, so daß der schlechte Mensch für religiös gelten und der vernünftige nichts von dem glauben kann, was man ihm theatralisch aufführt; man wird ein Zeitalter der Vielgötterei und eines lügenhaften Cultus einführen wollen, um der Welt wieder Heil zu bringen; man wird das Kindische statt des Kindlichen erwählen; man wird in affectirter Naivetät sich gefallen — weil man die Gemüthswahrheit verlohren hat, verlohren den heiligen Ernst der Religiosität. Diese Verirrung scheint nahe zu liegen. — Das ist aber nicht die Religion, die wir unsern Kindern wünschen.

Soll ihr Gemüth sein Höchstes erfassen, so müssen sie dahin geführt werden, daß sie Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten; dahin werden sie geführt, durch Uebung der Denkkraft, als Vernunftübung in religiösen Gedanken: religiös sind aber diese Gedanken, wenn sie sich auf die höchste Anschauung beziehen. Die höchste Anschauung erzeugt sich aber nur in dem geläuterten frommen Gemüthe: dieses Gemüth ist das des frommen Kindes, und die kindliche Frömmigkeit ist Folgsamkeit, Dankbarkeit und Vertrauen. So finden wir uns also wieder zu jenen schönen Erschei-

nungen in der Kindheit zurückversetzt, um darin den Keim zu erblicken, woraus die höchste Anschauung und die höchste Idee erwächst, und der gezeigte Weg zur Entwickelung der Religion bestätigt sich uns als der einzig richtige. Oder glaubt man, daß ein verdorbenes Herz eines himmlischen Sinnes fähig sey? Wähnt man, daß ein Mensch, der in seinem Innern das Ewige nicht fest und das Daseyn des Unendlichen nicht für wahr hält, ein Gläubiger sey? Und will man erwarten, daß ein unzufriedenes Herz, ein mürrischer Sinn, eine verdriesliche Denkungsart auf die Vorsehung vertraue, oder dankbar und freudig den Urquell alles Guten preiße? Hat ein Kind überhaupt nicht gelernt zufrieden seyn, und seinen Willen mit Liebe unterwerfen, so mag es wohl lernen von Liebe gegen Gott und Unterwerfung unter seinen heiligen Willen viele Formeln hersagen: aber für nichts anders wird man das doch halten können, als für eine auf Verlangen einstudierte Rolle.

Nicht also einseitige Cultur des Verstandes kann es seyn, was zur Religion erfordert wird. Denn die höchste Idee kann nur aus dem Vortrefflichsten in uns selbst gebildet werden; wir müssen das Beste in uns selbst, d. i. das Sittliche, in uns auffassen, wenn wir uns zur Vorstellung des Göttlichen erheben wollen. Dieses Sittliche ist nämlich nicht nur die Achtung und Liebe gegen das Gute, sondern auch eine Vorstellung

— Gedanke und Gefühl — von etwas unendlich Würdigem und Unantastbarem. Wie kann uns anders die Idee des Heiligen werden, als in dem Bewußtseyn von etwas, das über alles erhaben ist, vor dem alles andre schwinden muß, vor welchem wir uns mit Freiheit beugen? Und dieses Bewußtseyn ist uns doch nur gegeben in der sittlichen Natur, d. i. in der Anerkennung eines Gesetzes, dem wir unbedingt huldigen, und welches uns ein unendliches Streben aufgiebt. Je lebendigeres Bewußtseyn von der Unendlichkeit unsers Zieles und von unserm redlichen Streben nach demselben, um so anschaulicher und wahrer erzeugt sich in uns der Begriff von dem Heiligen, und in diesem die Idee des Höchsten, der Gottheit und unserer seligen Annäherung. Wir haben also keinen Sinn für das Höchste in und außer uns, als den sittlichen, und es giebt keinen Weg zum Glauben als die Gewissenhaftigkeit. Wer nicht gewissenhaft ist, kann ein theologischer Speculirer, ein Schwärmer, ein Phantast seyn, religiös ist er nicht. Das Gewissen ist in uns die erste Stimme Gottes, die uns zur Ahndung und Anbetung des Unendlichen aufruft. Daher urtheilte man auch von alten Zeiten her, daß die Gottheit nur reine und heilige Seelen zu ihren Begeisterten erwähle; und voll tiefen Sinnes fand man immer den Ausspruch: „Selig sind, die reines Herzens sind, sie werden Gott schauen!“ — Je mehr sittliche Läuterung also bei der Vernunftcultur,

desto höhere und anschauungsvollere Vorstellungen von dem Gegenstande der Religion, und desto mehr Religiosität. Und hier nur erst können wir mit Deutlichkeit den Unterschied zwischen objectiver und subjectiver Religion denken; denn wäre sie blos Sache des Denkens, so wäre sie auch blos Lehre, d. h. sie wäre blos objectiv: erst dadurch, daß der Lehre etwas entgegen kommt, und sie mit Liebe ergreift; daß jenes Denken aus dem Innersten des Gemüthes seinen Gehalt bekommt, und daß nur der gewissenhafte Mensch wahrhaft Religion hat, zeigt sie sich uns als etwas Subjectives, d. i. als Religiosität. Besteht auch der Knabe noch so vortrefflich in seinem Catechismusexamen; so ist er doch damit noch lange nicht zur Religion erzogen.

Nicht aber ist die Zurechtführung des Willens das Einzige und Alles, was zur Religion hinführt. Denn daß sich das Gemüth zum Höchsten erhebe, dazu gehört intellectuelle Bildung, und nicht minder ästhetische im weiteren Sinne. Nur in dieser allseitigen Bildung trifft der Wille das Rechte, entfaltet alle Tugenden, gewinnt seinen Genius des Lebens, und führt zu Gott. Aber religiös seyn ist ja auch noch etwas mehr als blos moralisch seyn; das was zur Rechtschaffenheit hinzukommt, ist nämlich die Anschauung des Unendlichen, die Anbetung Gottes, die Erhebung zur seligen Gemeinschaft mit ihm. Der hohen Wahrheit:

„Gott ist die Liebe," muß das Gemüth mehr und mehr inne werden, insoferne es nicht blos vernünftig und sittlich, sondern auch fromm ist. Der einsichtsvolle Knabe von moralischer Cultur hat zwar das, ohne welches er nicht wahrhaft religiös seyn kann, aber er hat doch noch etwas Wesentliches nicht; und so lange nicht für das Aufblühen der Regungen seines kindlichen Herzens gesorgt ist, hat man ihn noch keineswegs zur Religion erzogen.

Eben so wenig ist endlich auch einseitige Bildung des Gefühls die Vorbereitung zur Religion. Denn das Gemüth soll aus seinem Besten sich zur höchsten Anschauung und Idee erheben. Dazu aber gehört Wahrheit und Sittlichkeit. Er soll doch keine unvernünftige Religion haben. Oder soll etwa sein Denken und Handeln seinem Gefühle widersprechen? Soll das, was er sich als wahr vorstellt, nicht durch die ewigen Gesetze der Vernunft bestimmt seyn? oder soll er sich etwa selbst belügen, und bloße Annahmen für einen gewissen Zweck, oder Phantasiegebilde sich als Wahrheit vorstellen? Der wirklich gebildete Mensch ist ja die lebendige Vernunft in Person, und er besteht nur in der innigsten Zusammenstimmung mit sich selbst als frei und groß, um das Unendliche zu fassen, und sich der Gottheit hinzugeben. So wie sein Gefühl immer sein Denken und Thun beleben muß, so muß auch dieses sein Denken und Thun beständig in sein Gefühl eingehen, und

ſo muß ſein Tiefſtes ſich läutern. Seine volle Geiſteskraft erſcheint alsdann als Vernunftherrſchaft und ſchafft als Phantaſie die höchſte Idee. Nur in jenem Einklange erhält das Gemüth die Weihe zum ſeligen Glauben. Es iſt ein heiliger Ausſpruch: „Wer die Wahrheit ſucht, kommt an das Licht, — ſeine Werke ſind in Gott gethan.“ — Der unſittliche Menſch mag noch ſo viel unter den Gaukeleien ſeiner Phantaſie von Religion ſprechen, er iſt ein Lügner in ſeinem Innerſten. Bei dieſen ſo wenig als bei den Wahnſinnigen ſuchen wir die Geweiheten. Ein der zügelloſen Einbildungskraft oder der weichlichen Sentimentalität hingegebener Knabe iſt mehr für die Religion verdorben, als für ſie erzogen.

Soll demnach die Religion, ſo wie wir ſie wünſchen, in dem Menſchen zu Stande kommen, ſo muß er dieſe Weihung dazu erhalten. Vereinigt muß ſeine Denkkraft, Gewiſſenhaftigkeit und Phantaſie aus ſeinem edelſten Gefühle die höchſte Idee herausbilden. Hierzu bedarf er allerdings einer gewiſſen Belehrung, und einer moraliſchen Disciplin, aber auch einer Aufregung ſeines poetiſchen Vermögens; je mehr dieſes zuſammengreift, deſto vollkommener entwickelt ſich ſeine Religion aus ihrem wahren lebendigen Keime, wenn dieſer gehörig iſt gepflegt worden, d. i. aus der frommen Kindlichkeit. Daß bei der bisherigen Erziehung zur Religion zu viel in der bloßen Lehre iſt geſucht worden,

und daß dieſe weit kürzer, einfacher und methodiſcher werden wird, wenn man einmal mehr gewohnt iſt das religiöſe Gemüth beſſer zu erkennen, ließe ſich leicht zeigen. Da indeſſen kein Menſch der vollkommene und allſeitige Menſch iſt, ſo wird die Religion des einen mehr auf die Seite der Speculation, die des andern mehr auf die Seite der Sittlichkeit ſich neigen, und die des dritten mehr bloßes Gefühl oder poetiſche Begeiſterung werden; und auch hierin hat die Erziehung das Eigenthümliche eines jeden ſo zu beachten, daß die Eigenthümlichkeit ſeiner Religion nicht zur zerſtörenden Einſeitigkeit abirre. Sie wird dieſes nur durch treue Entwickelung des Gemüthes in ſeiner Harmonie bewirken, d. h. ſie wird nur dann den Namen der Erziehung zur Religion verdienen, wenn ſie ſich durchaus nicht von der Geſammtentwickelung des jungen Menſchen abtrennt. Allein dann muß ſie überhaupt an der Hand der ewig getreuen Natur wirken, und ſich unabhängig von dem wechſelnden Zeitgeiſte erhalten. Der Blumiſt mag ſich immer die kleinliche Liebhaberei an den Modeſorten gefallen laſſen: der Erzieher hat ein heiliges Geſchäfte; nach der Vollendung der Humanität hinſchauend, befolgt er den immer ſich gleich bleibenden Gang der Natur in ihrer Entwickelung. So, und nur ſo, iſt auch die Religion eine Sache der Erziehung.

Iſt nämlich die Erziehung überhaupt ein würdiges Geſchäfte, ſo muß ſie ſich auch die Religion des heranwachſenden Menſchen angelegen ſeyn laſſen. Nicht als ob wir ihm Religion geben könnten. Es iſt bekannt, daß wir im ſtrengeren Sinne des Worts dem Kinde nichts in ſein Inneres hineingeben, daß wir vielmehr nur entwickeln können, was in ihm liegt; inſofern iſt allerdings alle wahre Erziehung nur negativ. Allein dieſes gab zu dem Mißverſtande Gelegenheit, als müſſe man das Kind ſich ſelbſt überlaſſen, da man ihm doch gar wohl manches äußerlich geben kann, was erregend auf das Innere wirkt, ſo wie den Organismus Reizmittel in ſeinem Leben erhalten; inſofern iſt die Erziehung auch poſitiv. Wird dieſes nicht bedacht, ſo unterläßt man das Rechte zu geben, und während dem übernimmt der Zufall den poſitiven Theil, und was da oft herauskommt, legt die Erfahrung genugſam vor Augen. Da giebt es mitunter verderbliche Erregungsmittel, wie z. B. böſe Geſellſchaft; da giebt es ein zernichtendes Einwirken, wie z. B. Verkennung und Verſpottung der edleren Gefühle; da giebt es Mißbildung und Verwilderung mitten in der Cultur, wie es unſer Zeitalter in mancherlei Formen aufzeigt. Auch können hier die Schwärmer zum Exempel dienen. Denn daß dieſe Menſchen von ausgezeichneter Phantaſieanlage zu einer humanern Religioſität, die ſich beſſer mit ihrer ganzen Menſchenbeſtimmung verbunden hätte,

würden gekommen seyn, wenn sie an gehörig bildender Hand wären geführt worden, läßt sich gar wohl denken, und in einzelnen Fällen nachweisen. Jede Kraft, welche nicht ihre angemessene Erregung, und, wo sie mit andern in Harmonie wirken soll, nicht ihre geordnete Richtung erhält, bricht wohl in üppiger Fülle, aber auch in widriger Wildheit heraus. Es giebt ein inneres Schwelgen, eine Trunkenheit in religiösen Gefühlen, die bis zur Wuth geht; und wer Extreme und starkmarkirte Charactere liebt, findet solche auch wohl im Gegensatze mit den kalten Verstandesmenschen, recht religiös: aber dieses kann uns nicht irren, da wir gewiß nicht eine solche Religion für unsere Kinder wünschen, sondern eine Religion des edlen gebildeten Menschen. Eben so würden auf der andern Seite viele, die jezt als irreligiös erscheinen, sich besser selbst verstehen gelernt haben, wenn sie treulich wären zum Heiligthume geführt worden. Denn am Einverständnisse mit sich selbst fehlt es so vielen Menschen, auch den größeren und edleren, wo man es nicht denken sollte, und da, gerade da ist es, wo man ihre Bildung vernachläßigt hat. Und wie Wenige sind insbesondere in Absicht der Religion zum Sichselbstverstehen gekommen! Wie Wenige mögen sich finden, welche jenes geordneten Zustandes ihres Inneren sich erfreuen, der Seelenruhe und der siegenden Kraft! Dafür aber konnte die Erziehung sorgen, und dafür soll sie sorgen.

Es ist wahr, Mancher wird vortrefflich ohne alle pädagogische Behandlung; sogar unter anscheinend ungünstigen Umständen, unter dem Drucke stieg Mancher gerade am kräftigsten in seiner Größe empor; und das zeigt die Erfahrung ganz besonders bei religiösen Menschen. Allein würden sie nicht noch größer und noch vortrefflicher, würden sie nicht allseitiger und in Allem humaner geworden seyn, wenn die leitende Hand zu Hülfe gekommen wäre? Es ist ja nicht gesagt, daß die Erziehung zu viel thun, daß sie etwa durch Erleichterungsmittel schwächen, daß sie durch Ueberladung Ueberdruß erregen solle, und dergleichen mehr. Die ächte Methode sucht vielmehr der Natur überall abzulernen, das Wirksamste für jedes Individuum erforschend, wodurch dieses gedeiht und erstarkt; und so befördert sie die glücklichste Entwickelung vielleicht eben so oft dadurch, daß sie nicht Hand anlegt, als daß sie sorgfältig eingreift. Sie benutzt den Zufall, sie fügt die menschliche Thätigkeit hinzu; das Schicksal ist dann erziehende Vorsehung, und der erziehende Mensch ist ihr vereinigendes edelstes Organ. Wollte man die Religion des Kindes dem Zufalle überlassen, so ist nicht abzusehen, warum man nicht überhaupt die Erziehung aufgeben solle, und lieber in unbesorgter Unthätigkeit, zusehen, was das Schicksal aus dem Kinde mache.

Der Mensch soll göttlich gebildet werden durch der Menschen Hand. Das wird er aber nur, wenn er von

frühem an eine entwickelnde, allseitige Erziehung erhält. Dann wird er nicht blos für die Welt, sondern zugleich für den Himmel gebildet, und die Religion wird in ihm erweckt, als sein eigenstes und innerstes Erzeugniß. Wollen nun die Eltern, oder wer dem Kinde an ihrer Stelle steht, ihrer Pflicht Genüge leisten, so müssen sie das Kind hinführen zur Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit. Denn die Religion entsteht zwar in der Gesammtentwickelung des Inneren, aber dabei unter einer bestimmten Erregung; sie ist also insoferne allerdings eine Sache der Erziehung. Sie soll unabhängig vom Zeitgeiste das heilige Besitzthum des kindlichen Gemüths seyn. Die Lehre wechselt, und der Lehrer soll vollkommener werden in dem selbstständigen Auffassen aller wechselnden Formen: aber das, wodurch die Religion erzeugt wird, bleibt allezeit dasselbe, es liegt in dem Herzen des Kindes. Seiner Mutter verdankte ein Marcus Aurelius die Erweckung seines frommen Sinnes; ein Pädagoge, wie Pestalozzi, macht es nur in der Lehre klar, was die Natur durch edle Elternseelen bewirkt. Jeder Frühling ist anders, als der des vorigen Jahrs; aber es ist dieselbe treibende Kraft und dasselbe Licht, wodurch sich die neuen Blüten eröffnen.

Ueber

Theophraſtus Paracelſus von Hohenheim.

Maxima ingenia procul dubio per singulas aetates vim passa sunt; dum viri captu et intellectu non vulgares, nihilo secius existimationi suae consulentes, temporis et multitudinis judicio se submiserint. Quam ob rem altiores contemplationes, si forte usquam emicuerint, opinionum vulgarium ventis subinde agitatae sunt et extinctae; adeo ut tempus, tanquam fluvius, levia et inflata ad nos devexerit, gravia et solida demerserit.

Baco de Verulamio.

Unter den deutſchen Philoſophen und Aerzten der früheren Jahrhunderte bleibt Theophraſtus Paracelſus von Hohenheim immer eine höchſt merkwürdige und große Erſcheinung. Die räthſelhafte Le-

bensgeschichte dieses Mannes, das ausgezeichnete Lob, welches ihm von vielen seiner Zeitgenossen ertheilt wurde, so wie die unbegränzte Verachtung, womit er in der Folge belegt worden ist, sind zwar nur äußere, jedoch nicht ganz bedeutungslose Rücksichten, diesem seltenen Geiste eine nähere Betrachtung zu widmen. Allein viele seiner Schriften spiegeln ein so tiefes, und kräftiges Gemüth ab, daß das Studium derselben dadurch an sich schon so belohnend und anziehend wird, daß man mit Liebe sich demselben ergeben kann. In den nachfolgenden Blättern habe ich daher versucht, einige ausführliche Nachrichten über das Leben und die Lehren dieses Mannes, so weit es meine beschränkten literarischen Hülfsmittel gestatteten, zusammen zu stellen, wobei ich, so viel es geschehen konnte, bemüht war, ihn selbst sprechen zu lassen, um auf diese Weise ein characteristisches und treffendes Bild von ihm zu entwerfen. Wenn es mir gelingen sollte, nur Einiges zur richtigen Beurtheilung desselben beizutragen, und seine Entfremdung zu vermindern, so werde ich mein Ziel insofern für erreicht halten, als ich hier auf eine vollendete Darstellung seiner ideenreichen und originellen Individualität Verzicht leisten muß. — Die Quellen, welche ich benuzt habe, sind folgende:

1) Bücher und Schriften des edlen, hochgelehrten und bewehrten Philosophi und Medici Philippi Theophrasti Bombast von Hohenheim, Paracelsi genannt.

Aufs neu aus den Originalien und Theophrasti eigner Handschrift, so viel derselben zu bekommen gewesen, auf treulichst und fleißigst an den Tag geben durch Johannem Huserum Brisgoium, Churf. Kölnischen Rath und Medicum. Basel 1589. 10 Theile.

2) Chirurgische Bücher und Schriften Philippi Theophrasti, Paracelsi genannt ꝛc. durch Joh. Huserum Brisgoium. Straßburg 1605.

3) Aureoli Phil. Theophrasti Paracelsi ab Hohenheim opera omnia medico-chemico-chirurgica, tribus voluminibus comprehensa. Ed. novissima Genevae 1669. (von Fr. Bitiskius herausgegeben).

4) Melch. Adamus vitae germanorum medicorum. Haidelb. 1620.

5) C. Sprengels Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzneikunde. Halle 1794. 3ter Theil.

6) Schröckhs Abbildungen und Lebensbeschreibungen berühmter Gelehrten. Erst. Theil 1769.

Philippus Aureolus Theophrastus war um das Jahr 1493 zu Einsiedlen, einem zwei Meilen von Zürch entlegenen Flecken gebohren. Sein Vater, Wilhelm Bombast von Hohenheim, soll der natürliche Sohn eines Fürsten gewesen seyn,* und hielt sich 32 Jahre lang zu Villach in Kärnthen auf. Er war daselbst practischer Arzt, und allgemein geach-

* Adami vitae medicorum.

tet und hochgeschäzt. Es hat zwar Schriftsteller gegeben, welche diese Abkunft des Theophrastus in Zweifel zogen, und verdächtig zu machen suchten; allein sie wird durch die Urkunde der Stadt Villach, das Leben und den Tod des Vaters von Theophrastus betreffend, welche sich in der Verlassenschaft des leztern vorfand, außer allen Zweifel gesezt. * Er stammte also unläugbar von der adlichen Familie von Hohenheim ab. Auch Paracelsus selbst erwähnt seines Vaters einigemal, z. B. als er einige seiner Schriften den Ständen des Herzogthums Kärnthen dedicirte: ** „Dieweil das Erzherzogthum Kärnthen nach dem Land meiner Geburt mein Anderes Vaterland ist, in welchem 32 Jahre mein lieber Vater gewohnt hat, gestorben und vergraben ist, welchem von einer löblichen Landschaft viel Zucht, Ehre und Gutes erwiesen worden, daß ich billig an Statt meines seligen Vaters in Dankbarkeit mich erzeige, welches mit emsiger Achtung nicht höher beschehen mag, als so ich Ew. Strengkeit ꝛc. diese 3 Bücher (Chronika des Landes Kärnthen, seine Defensionen und den Labyrinthus medicorum) offerire und verehre."

Weit mehr aber ist es im Dunkel, wo und auf

---

* Attestatio urbis Villach de vita et obitu patris Th. Paracelsi. (Ed. Bitiskii).

** Epistola dedicatoria.

welche Weise er seine Studien gepflogen habe. Nach Einigen genoß er meistens den Unterricht seines Vaters, wurde in der Chymie aber von dem Abt Trithemius zu Sponheim unterwiesen. Soviel kann man inzwischen mit Sicherheit annehmen, daß er diese Laufbahn nicht auf eine gewöhnliche, sondern sehr genialische Weise verfolgt haben müsse; denn er giebt es an vielen Orten seiner Schriften deutlich genug zu erkennen, wie wenig ihm die Lage der Medicin und Philosophie seiner Zeit, so wie das Treiben seines Zeitalters überhaupt genügt habe, und von welchem treumeinenden Eifer er müsse beseelt gewesen seyn, einen andern Weg zur Erforschung der Wahrheit sich zu bahnen. „Wo ein Ding in den Eigennuz gerichtet ist, sagt er,* da fälschen sich die Künste, auch das Werk; denn Kunst und Werkschaft müssen aus der Liebe entspringen, sonst ist nichts vollkommenes da. — Es soll sich Niemand befremden lassen, daß ich in der Arznei den Eigennuz nicht preisen kann, dieweil ich weiß, wie der Eigennuz so gar verderblich ist, so daß die Künste durch denselben gefälschet werden, und allein auf den Schein und Kauf gerichtet, welches nicht ohne Falsch geschehen mag; welches Falsch die Verführung in den Dingen verursacht. Darum soll der Arzt nicht aus

* Fünfte Defension, von Entschlahung der falschen Gesellschaft und Aerzte.

dem Eigennuz wachsen, sondern aus der Liebe. Dieselbige ist ohne Sorge, sorget nicht, was sie morgen essen will, sondern gedenkt: wie die Lilien im Feld gekleidet werden, und die Vögel gespeiset, viel mehr der Mensch, der da wandelt nach dem Willen Gottes. — Aber dieweil in der Arznei ein so unnüz Volk eingemischt wird, die allein den Eigennuz betrachten und suchen, wie kann es Statt oder Folge haben, daß ich sie der Lieb vermahne? Ich für mein Theil schäme mich der Arznei, angesehen, daß sie so sehr in einen Betrug gekommen ist. — Ob nicht billig sich einer sollt' schämen einer Profession, die so ganz wider ihre Eigenschaft gebraucht wird von untüchtigen Leuten. Wiewohl die Kunst an sich selbst ein hoher Schaz ist, so wird sie doch von diesen nicht betrachtet. Also sind viele die sich der Arznei annehmen; ein jeglicher will sie gebrauchen und nicht kennen. Sie sind Diebe und Mörder, steigen nicht zur rechten Thür hinein." —

* „Wiewohl sie groß gewidmet sind, und eingesezt der vier Säulen Eine der Hohenschulen, worauf sie dann große Dinge seßen, als sollt' Niemand wider einen solchen Stand reden. So wisset doch in den Dingen, daß die so sie gesezt haben, selbst bekennen, sie hätten sie zwar verordnet, aber sie wüßten nicht, specu-

* Paramirum Lib. IV. De origine morborum matricis.

lirten sie recht oder nicht. Sie lassen sie ihr Ding verantworten. Allein sie sind dazu geursacht worden, durch etliche Experiment und rationes; ob aber das der Grund sey, das lassen sie sie selbst verantworten. Das ist eine schlechte Säule setzen, hat einen schlechten Grund. Zudem da sie viel auf den Grund bauen und sagen, die sie auf die hohe Schul gesezt hätten, irrten nicht. Es ist fürwahr wüste geirrt, indem man euch gesezt hat. Sie haben ihren Grund genommen aus Christo, welcher sagt: Die Kranken bedürfen des Arztes: so ihr den Namen hättet, haben sie gemeint, ihr seyet es auch. Fürwahr hätten sie das besser betrachtet, daß Gott den Arzt geschaffen hat und seine Arznei aus der Erden, daß man ihm soll Statt geben, so hätten sie eine Frag in der Schule lassen umgehn: ob ihr von Gott oder dem Teufel beschaffen wäret, d. i. ob ihr mit Wahrheit oder Lügen umgegangen. So hätte man wohl geschmeckt, wer euch geschaffen hat. Denn daß Gott den verdorbenen Schulmeister, Procurator, Apotheker, Mönchen, Pfaffen u. dgl. zu einem Arzt geschaffen habe, das ist nicht. Euch hat Leipzig, Tübingen, Wien, Ingolstadt geschaffen, also seyd ihr auch, wie der Schöpfer, der euch da geschaffen hat. Es ist nicht minder, ihr schmecket etwas in der Astronomie, etwas in der Philosophie, etwas in der Logica; aber was ihr schmecket, ist weder kalt noch warm."

* „Ihr sollt es nicht seltsam nehmen, daß ich Niemand verweise auf die Bücher des Papiers, in ihnen den Anfang der Arznei zu lernen. Die Ursach ist nicht noth, daß sie betrachtet wird. Es schreiben durcheinander gute und böse Leute, und viel der Schwärmer, Gutes und Böses zusammen, fälschen das Gute durch das Böse, finden und erheben eher das Böse dann das Gute, und machen durcheinander einen Muß, daß einer der auf die Wellen kommt, nicht wieder kann ins stille Meer kommen. Ein Jegliches will von Andern Federn seinen Namen erheben, und ein Neues aufbringen. Durch solche Scribenten ist die Arznei zerbrochen worden, und es ist den papierischen Büchern nicht zu trauen. — So wenig als das Bild im Spiegel lehren mag, und den Grund darlegen, so wenig mag aus der Feder der vollkommene Grund gesezt werden."

** „Ehrlicher und statthafter ist meine Secte gegründet, dann ihr, die ihr nichts Anderst wisset, dann auf das Papier zu zeichnen, was im nächsten Wasser zerschwimmt, und aus alten Lappen gemacht wird. So wie es daraus besteht, so ist es auch Lapperei, was ihr darauf findet, eine Lehre von Stückwerk und Lum-

---

* Labyrinthus medicorum Anderes Capitel.

** Von des Arztes Tugend; der dritte Grund der Arznei.

pen. Das Papier ist der Acker, in dem die Trespe gesäet wird, und ihr seyd die Trespenärzte. Denn ihr klaubet allein aus, was nichts soll, was da soll, das zertretet ihr, darum: weil die Trespe dicker steht, und scheinbahrlicher in seinem Ansehen wie der Weitzen."

* „Wer wollte gelehrt werden in Erkanntniß der Erfahrenheit, vom Papier, da das Papier die Eigenschaft hat, daß es faule und schläfrige Leute macht, aber hoffärtig, die sich selbst lernen überreden, die fliegen lernen ohne Flügel, welche Dinge alle dem Arzt widerwärtig sind. Darum ist es das Gründlichste, der Erfahrenheit zuzueilen."

** „Quis nescit, plurimos Doctorum hac tempestate vel summo aegrorum discrimine foedissime lapsos? quum nimis anxie Hippocratis, Galeni et Avicennae aliorumque dictis adhaeserint, perinde ac ex tripode Apollinis haec veluti oracula manaverint, a quibus ne digitum latum discedere liceret. His enim autoribus splendidissimi quidem Doctores, si diis placet, non autem medici nascuntur. Non titulus, non eloquentia, non linguarum peritia, nec multorum librorum lectio etsi haec non parum exornent in medico desideranda, sed summa rerum ac mysteriorum cognitio, quae una facile aliorum omnium vices agit."

---

* Von den Bergkrankheiten. Anderes Buch.

** Theophrasti imitatio ad studiosos. (A. 1527.)

Mit diesen Ansichten des Zustandes der Arzneiwissenschaft zur damaligen Zeit, trifft die Schilderung eines Zeitgenossen und Freundes von Paracelsus, des Wolfgang Thalhauser, Doctors zu Augsburg, welchem jener seine große Wundarznei dedicirte, vollkommen überein. Dieser äußert sich unter Andern folgendermaßen hierüber, wodurch er zugleich seinen Freund zur muthigen Beharrlichkeit in dem begonnenen Werk für die festere Begründung der Medicin aufmunterte: * „Die Römer haben um geringer Ursach willen, auf eine Zeit alle ihre Aerzte aus der Stadt verjagt. Sollte dieselbige Obrigkeit jetzo leben, ich besorg sie würde die jetzigen Aerzte im ganzen Reich nicht leiden mögen; so ist gar keine Kunst, kein Verstand, keine Ordnung mehr in der Arznei. Was ungefähr gerathet, das lobet man; ist aber wenig genug. Da bläht sich dann der Meister auf, erwarmet also in der Kunst, untersteht sich ohne Grund mit den Menschen seines Gefallens umzugehn, als wären es eitel Bestiae, gedenkt vielleicht, es schadet nichts, aus fremder Haut Riemen schneiden. — Denn so um ein schlecht Geld, Doctor zu werden, so gar gemein und wohlfeil ist, verwundert mich nicht, daß die Kunst ist theuer und seltsam worden. Denn es wandert keiner der Kunst mehr nach; nur auf hohe Schulen mit etlichen hundert

* Große Wundarznei; Antwort des D. Thalhausers.

aus den Büchern geschriebenen oder sonst ererbten Recepten etwa in die nächste Stadt, wo Geld zu gewinnen Hofnung ist. — Welche gern wollen besser seyn, werden Euer Schreiben mit höchstem Dank annehmen, die andern werden sich mit ihrem Urtheil des Unverstandes halber zu erkennen geben. Das sollt ihr aber nicht achten. Zeit bringt Rosen. Wer vermeint, es seyen alle Früchte mit den Erdbeeren zeitig, weiß nichts vom Weinbeerlesen."

Sehr ergreifend und treu hat sich auch Paracelsus selbst über sein Streben nach dem Bessern in der nachfolgenden Stelle, welche zugleich über die höchst originelle Methode seiner Naturforschung Licht verbreitet, erklärt: * „Ich habe oft mit großem Aufsehn und fleißiger Arbeit mich beflissen zu erfahren den Grund in der Arznei, ob sie möge eine Kunst geheißen werden, oder nicht, oder was doch an ihr sey. Dazu haben mich bewegt vielerlei Ursachen; nehmlich das Ungewisse des Fürnehmens, daß so wenig Lob und Ehr durch die Werke erschienen sind, so viel Kranke verdorben, getödtet, erlahmet, oder gar verlassen worden, nicht allein in Einer Krankheit, sondern fast in allen, so daß zu meiner Zeit kein Arzt gewesen, der nur ein Zahnweh gewiß hätte heilen können, oder noch etwas geringeres, geschweige denn eine große Krankheit — hab

* Vorrede Doct. Paracelsi zur großen Wundarznei.

auf solches mehrmalen für mich genommen, diese Kunst zu verlassen; weil Niemand gewiß sey, sey es ein Fabelwerk, ein süß Auslocken des Pfennigs, eine Kunst dahin gestellt auf den Glauben. So etwa einer von selbst treffe die Stund der Besserung, so lege man es, jedoch unbillig, der Kunst zu, der es nicht gehöre. Hab oft von ihr gelassen, und mit Unwillen in ihr gehandelt."

„Doch hab ich mir selbst hierin nicht ganz Recht gegeben, sondern es meiner Einfalt zugemessen, hab also lange Zeit die hohen Schulen erfahren bei den Deutschen, Italischen, Frankreichischen und den Grund der Arznei gesucht, mich nicht allein den Lehrern, Schriften und Büchern derselben ergeben wollen, sondern bin weiter gewandert gen Granaten, Lizabon, durch Hispanien, Engelland, die Mark, Preussen, Lithauen, Poland, Ungern, Wallachey, Siebenbürgen, Crabaten, Windischmark und andre Länder, nicht noth zu erzählen. In allen den Orten und Enden hab ich fleisig und emsig nachgefragt, Erforschung gehabt, gewisser und erfahrner, wahrhafter Künste der Arznei, nicht allein bei den Doctoren, sondern auch bei Scherern, Badern, gelehrten Aerzten, Weibern, Schwarzkünstlern, so sich deß pflegen, bei den Alchymisten, bei den Klöstern, Edeln und Unedlen, bei Gescheuten und Einfältigen; hab aber so ganz gründlich nicht mögen erfahren gewiß zu seyn in jeder Krankheit, habe wie-

der viel daran gedacht, daß die Arznei eine ungewisse Kunst sey, die nicht gebührlich zu gebrauchen, nicht billig mit Glück zu treffen, Einen gesund zu machen, Zehen dagegen zu verderben, das mir Ursach gegeben hat, als sey es ein Betrügniß von Geistern, den Menschen also zu verführen und gering zu machen. Hab abermahls von ihr gelassen, und hin in andre Händel gefallen. Jedoch bin ich wieder in die Kunst gedrungen und habe befunden, daß sie nach Inhalt des Spruchs Christi wahrhaftig, gerecht, gewiß vollkommen und ganz wäre, in ihr nichts von Geistern zur Verführung, nicht des Glückes Schuld, sondern in Nöthen eine bewährte, wahrhafte Kunst, allen Kranken nüzlich und hülflich zu ihrer Gesundheit. — Befand aber, daß keiner diese je gewußt, erfahren und verstanden, daß sie lehrten was sie selbst nicht wußten, daß sie ihr Disputieren nicht verstünden, war also gezwungen, einem andern Grund nachzusuchen, der unbefleckt sey von den gemeldeten Fabeln."

Allein auch hierdurch erlangt man darüber keine Auskunft, an welchen Orten und bei welchen Lehrern er etwa studiert haben möge. Inzwischen kann man daraus so viel abnehmen, daß er, dem die damalige Weisheit der Aerzte ein Greuel war, eigentlich gar keine regelmäßige Studierübungen gehalten habe. Solchergestalt bleibt diese ganze Periode seines Lebens im Dunkel, dasjenige ausgenommen, was er selbst in den

oben angeführten Stellen darüber geäußert hat. Ohngeachtet er sich einen eigenen Weg bahnte, um zur Kunst zu gelangen; so verachtete er doch nicht unbedingt alle älteren Aerzte, besonders läßt er dem Hippocrates sehr oft Gerechtigkeit widerfahren, welches zu beweisen scheint, daß er nicht ganz ohne literarische Cultur geblieben seyn könne. Auch sagt er selbst von sich: * „er sey eine nicht kleine Zierde der hohen Schulen gewesen.“ Uebertrieben sind aber wohl die Nachrichten von seinen Reisen überhaupt, wenn man annimmt, er sey auf denselben bis nach Aegypten und Arabien gekommen. Wichtiger ist es, daß man diese herumziehende Lebensweise sehr oft gegen ihn benuzt hat, um ihn als einen Vagabunden und Landstreicher darzustellen; wogegen er sich aber folgendermaßen vertheidigt: ** „Mir ist noth, daß ich mich verantworte von wegen meines Landfahrens, und von wegen dessen, daß ich nirgends bleiblich bin. Nun wie kann ich aber wider das seyn, oder das gewaltigen, was mir zu gewaltigen unmöglich ist, oder was kann ich der Prädestination nehmen oder geben? Damit ich mich aber gegen euch etlichen Theils entschuldige, dieweil so viel dagegen geredet wird, als ob ich darum, daß ich ein Landfahrer bin, desto minder werth sey, so soll

* Vorrede zum Spitalbuch.

** Vierte Defension.

es mir Niemand verargen, daß ich mich ob demselbigen beschweren werde. Mein Wandern, welches ich bisher verbracht habe, hat mir wohl erschossen; weil keinem der Meister im Haus wächst, oder einer seinen Lehrer hinter dem Ofen hat. So sind auch die Künste nicht verschlossen in Eines Vaterland, sondern sie sind ausgetheilt durch die ganze Welt. Nicht daß sie in Einem Menschen allein seyen, oder an Einem Ort, sondern sie müssen zusammen geklaubt werden, genommen und gesucht da wo sie sind. — Die Kunst geht keinem nach, ihr muß nachgegangen werden; darum hab ich Fug und Verstand, daß ich sie suchen muß, und sie nicht mich. — Sie sind keine Perambulani, darum hassen sie das was sie nicht sind. Das Beßre hassen sie darum, weil sie ärger sind. Nun weiß ich, daß das Wandern nicht verderbe, sondern besser mache. Giebt Wandern nicht mehr Verstand, dann hinter dem Ofen sitzen? — Wo Gott die Kunst hingelegt, da soll sie gesucht werden. Das ist eine große Erkanntniß im Menschen, daß er die Gaben Gottes sucht, wo sie liegen, daß wir gezwungen sind, denselbigen nachzugehen. So nun ein Zwangniß da ist, wie kann man einen verachten, der solches thut? Es ist wohl wahr, die es nicht thun, haben mehr, dann die es thun. Die hinter dem Ofen bleiben, essen Rebhühner, die den Künsten nachziehen, essen eine Milchsuppe. Die Winkelsitzer tragen Ketten und Seiden, die da wandern vermögen

kaum den Zwilch zu bezahlen. Die in der Ringmauer haben Kaltes und Warmes, wie sie wollen: die den Künsten nachziehen hätten keinen Schatten, wenn der Baum nicht wäre. Der nun dem Bauch dienen will, der folget mir nicht; er folget denen, die in weichen Kleidern gehen. Wiewohl sie auch zum Wandern nichts taugen. Denn Juvenalis hat es beschrieben, wie allein der fröhlich wandert, wer nichts hat. Darum betrachten sie den Spruch: Damit sie nicht gemordet werden, bleiben sie hinter dem Ofen und kehren Bieren um. Also glaub' ich, daß ich bisher mein Wandern billig verbracht habe, und mir dieses ein Lob und keine Schande sey. Denn das will ich bezeugen mit der Natur; wer sie durchforschen will, der muß mit den Füßen ihre Bücher treten. Die Schrift wird erforscht durch ihre Buchstaben, die Natur aber durch Land zu Land, so oft ein Land, so oft ein Blatt. Also ist codex naturae, also muß man ihre Blätter umkehren."

So verschmähte Paracelsus nicht die niedrigsten Hütten, scheute nicht die mühevollsten Wege bei seiner Naturforschung. Welche Länder er aber überhaupt eigentlich durchwandert habe, darüber läßt sich, da seine eigene Angabe nicht genau genug ist, mit Gewißheit nichts bestimmen, so daß die Erzählung, als sey er in Rußland von den Tartarn aufgefangen, und vor den Chan gebracht worden, welcher ihn nebst seinem Prinzen nach Constantinopel geschickt habe, wohl wenig für

ſich hat*, insbeſondere da in ſeinen Schriften hiervon keine Erwähnung geſchieht, und dieſes merkwürdige Ereigniß nicht leicht ganz unbemerkt von ihm geblieben ſeyn würde.

Weit ſicherer als die bisherigen ſind die Nachrichten über die darauf folgende Periode ſeines Lebens. Nach dieſen ſeinen Reiſen nämlich kam er nach Baſel, und wurde daſelbſt, wie man ſagt, durch die Beihülfe von Oecolampadius i. J. 1527 zum Professor Medicinae, Philosophiae et Chymiae ernannt. Hier lehrte er täglich zwei Stunden mit dem größten Fleiße und zwar in deutſcher Sprache, welches in den damaligen Zeiten auf Academien etwas ganz ungewöhnliches war. Seine Vorleſungen waren keine Commentarien zum Galenus, Hippocrates oder Avicenna, worauf ſich meiſtens die Aerzte und Profeſſoren der Medizin in jener Zeit beſchränkten, ſondern was Paracelſus lehrte, war im eigentlichſten Sinn ſeine Wiſſenſchaft. Welchen Beifall er erhielt, läßt ſich aus einer Nachricht von Ramus hierüber abnehmen; dieſer druckt ſich unter andern ſo aus: ** Theophrastum Paracelsum Basiliensis Academia medicinae lingua Germanica Professorem habuit, qui in intima naturae viscera sic penitus introiit, metallorum stirpiumque vires et facultates tam incredi-

* Schröckh's Lebensbeſchreibung von Paracelſus.

** Oratio de Basilea.

hili ingenii acumine exploravit et pervidit, ad morbos omnes vel desperatos et hominum opinione insanabiles percurandum, ut primo cum ipso medicina nata videatur.“

Eben so urtheilt Quercetanus, königlicher Leibarzt, mit folgenden Worten: „Theophrastum pene divinitus multa in re medica docere, et quae nunquam satis admirari et praedicare grata posteritas possit.“

Er besaß ein so glückliches Gedächtniß, daß er große Stellen aus Galenus Schriften hersagen konnte.

Sehr bald scheint aber Paracelsus von den andern Aerzten und Professoren zu Basel heftig angefeindet und verfolgt worden zu seyn, wie man dieses aus dem Klagschreiben desselben ersieht, welches an den Magistrat der Stadt Basel gerichtet ist. * „Es langt mir glaublich an, schreibt er an denselben, wie etliche Doctores und Medici in Basel ohne meine Schuld und Ursach mir hinterrücks schmähen, und mich dergestalt mit Worten anziehen, so mir zu gedulden nicht möglich ist, lassen sich vermerken, daß meine Lehre und Offenbahrung der Kunst nie im Gebrauch gewesen, besorgen es möge hierdurch an ihrer Nahrung und Leibesunterhaltung großen Nachtheil bringen, reden mir schmählich nach, man wisse nicht, woher und ob ich Doctor sey.“

* Epistel an den ehrsamen Rath der Stadt Basel.

Theophrastus bittet zulezt: „Daß sie ihn als einen bestellten und angenommenen Arzt unbeleidigt und unangeregt lassen möchten, indem viele Fremde von Tübingen, Freyburg und andern Orten her ihm nachgezogen seyen.“ Dasselbe erhellet aus seiner Rechtfertigung, des Aergernisses wegen, welches ihm Schuld gegeben seyn mag. „* Basel, sagt er, erhielt mich in seiner hohen Schul, und zeihete mir: ich gäbe Aergerniß in meinen Lehren. Wie kann ich aber weisen Leuten ein Aergerniß geben, so ich die erledigt habe, welche zu Grund gekommen sind? So aber Einer aus meiner Schul sich daran ärgern wollte, was möchte die Ursach seyn, als daß er's wissen wollte, ehe er's gehört hatte. Wer kann einen solchen, der sich selbst für witzig hält, für Aergerniß bewahren? Der allein ärgert sich, der sich selbst so sehr schätzet und achtet, daß er über das urtheilt, was ihm kaum so viel als ein Traum wissend ist.“

Nachdem Paracelsus zwei Jahre in Basel die Medicin gelehrt hatte, wurde er durch folgenden Vorfall genöthigt, diese Stadt wieder zu verlassen: Ein adlicher Canonicus nämlich, Corn. v. Lichtenfels, war krank, und versprach dem Theophrastus hundert Gulden, wenn er ihn wieder herstellte. Dieser ging den

* Vorrede zum 5ten Buch de origine morborum invisibilium.

Vertrag ein und bewerkſtelligte dieſes ſehr bald durch drei Pillen ſeines Laudanums. Der ſo ſchnell geheilte Canonicus weigerte ſich nun aber, ſein Verſprechen zu halten, und wollte nur ſechs Gulden bezahlen. Theophraſtus belangte ihn darauf beim Magiſtrat, der ihm aber nur die gewöhnliche Taxe zuerkannte. Paracelſus wurde dadurch ſo ſehr gereizt, daß er ſehr heftige und beleidigende Reden gegen ſeine Obrigkeit ausſtieß, weßwegen ihm bedeutende Freunde den Wink gaben, ſich aus Baſel zu entfernen. Er that dieſes, und fing nun aufs neue an zu wandern, nachdem er ſeinen chymiſchen Apparat dem bekannten Buchdrucker Oporin, einem ſeiner Schüler, überlaſſen hatte. Zuerſt begab er ſich nach Colmar. Im Jahr 1529 war er in Nürnberg *; i. J. 1531 zu St. Gallen **; 1535 im Bade zu Pfeffers ***; 1536 zu Augsburg ****; 1538 zu Villach in Kärnthen *****; 1540 zu Mindelheim, und 1541 zu Salzburg. In dieſer Stadt ſtarb er dann im Wirthshaus zum weißen Roß, am 23. September deſſelben Jahrs im 48ten Jahr ſeines Lebens, und wurde im Hoſpital zu St. Stephan daſelbſt, welches Be-

---

* Von den Franzoſen; die Dedicat.

** Paramirum L. III.

*** Vom Bad zu Pfeffers.

**** Dedicat. der großen Wundarznei an Thalhauſer.

***** Chronica des Landes Kärnthen.

gräbniß er selbst gewählt hatte, begraben. Der damalige Bischoff von Salzburg ließ ihm folgende Inschrift setzen: Conditur hic Philippus Theophrastus insignis Medicinae Doctor, qui dira illa vulnera, Lepram, Podagram, Hydropisin aliaque insanabilia corporis contagia mirifica arte sustulit, ac bona sua in pauperes distribuenda collocandaque erogavit. A. MDXLI. Die XXIII. Septemb. vitam cum morte mutavit. Laus Deo. Pax Vivis. Requies aeterna sepultis. Sein Testament verfertigte er in Beiseyn eines kaiserl. Notarius und mehrerer Bürger in Salzburg als Zeugen. * Darin empfiehlt er zuerst seine Seele der Obhut Gottes, ferner ordnete er darin sein Begräbniß zu St. Stephan an, dann daß nach altem Gebrauch am ersten, siebenten und dreißigsten, zu seinem Andenken gesungen und Almosen vertheilt werde; sein Vermögen vermachte er zum Theil einigen Bürgern in Salzburg und seinen Verwandten in Einsiedel, im Fall sie noch lebten, alles übrige aber sollte, nachdem zuvor seine Schulden berichtigt seyen, unter die Armen vertheilt werden. Seine Verlassenschaft ** bestand aus goldenen Kettchen, Ringen, goldenen und silbernen Denkmünzen, anderm Gelde, silbernem Trinkgeschirre und Becher, einer geschraubten silbernen Kugel, Edelstein,

* Testamentum Paracelsi. Ed. Bitiskii.

** Inventarium Paracelsi. Ed. Bitiskii.

Corallen, Einhorn, Chrystallen, einem unbekannten Stein in Wachs, und einigen Büchsen. In Kleidern war wenig Gepräng, doch kein Mangel. Ferner fand man einige Bibeln, das neue Testament, die Interpretatio Hieronymi supra Evangelia, sieben geschriebene Arzneibücher, und andere Collectaneen.

Wenn wir das Leben und wohlthätige Ende des Mannes betrachten, so ist selbst bei den auffallenden Bizarrerien, welche man an ihm erblickt, bei der rohen Außenseite seines Wandels, bei der nicht selten in Leidenschaft ausartenden Härte gegen sein Zeitalter und alles was seiner Ueberzeugung zuwider war, bei seinem häufigen Umherziehen unter dem gemeinsten Volke, dennoch ein reiner Sinn für das Höchste der Kunst, eine innige Liebe zu ihr, und ein beherztes, treu meinendes Bestreben sichtbar, die Wahrheit zu ergründen. Seine freiwillige Entsagung aller äußern und zeitlichen Vortheile, alles Gepränges, seine große Uneigennützigkeit zeigt uns ein frommes, in sich zufriedenes Gemüth, welches dem, was es für das Bessere erkannt hat, sich ergebend, ruhig auf die Eitelkeiten des Lebens Verzicht leistet. „* Habe kein Acht meines Elends, du Leser, schreibt der Verfolgte, laß mich mein Uebel selbst tragen. Ich habe zwei Gebrechen an mir, meine Armuth und meine Frommheit. Die Armuth ward mir

* Vorrede zum Buche von der Pest.

vorgeworfen durch einen Bürgermeiſter, der etwa zu Inſpruck die Doctores hatte geſehen in ſeidenen Kleidern an den Fürſtenhöfen, nicht in zerriſſenen Lumpen an der Sonne braten. Jezt wurde die Sentenz gefällt, daß ich kein Doctor ſey. Der Frommheit halben richtet mich der Prediger und der Pfarrer aus, dieweil ich kein Zutütler der Venus bin, auch mit nichten diejenigen liebe, die da lehren, was ſie ſelbſt nicht thun.“ Man lieſt auch eine Anecdote den Theophraſtus betreffend, welche ihn von Seiten ſeiner Verachtung alles äußern Glanzes beſonders characteriſirt, ohne daß ich jedoch die Wahrheit der Erzählung für ganz entſchieden halten könnte. * Er ſey nämlich, zum Kaiſer in ſeiner Krankheit gefordert worden. Als er nun dahingegangen, hätten ihn die Hofdiener nicht in ſeinen täglichen Kleidern, weil die etwas ſchlecht geweſen wären, vor den Kaiſer laſſen wollen, ſondern ihm einen köſtlichen Rock oder Talar angezogen, und ſo vor den Kaiſer geführt. Der Kaiſer redete lange nichts; Theophraſtus auch nichts. Endlich als der Kaiſer klagte, er wiſſe nicht, was ſie ihm da für einen Arzt zugewieſen hätten, er ſpräche nichts zu ihm, er thäte nichts bei ihm, habe jener geantwortet: Er hätte gemeint, der Rock würde es thun müſſen.

---

* Zinkgrefens deutſcher Nation klug - ausgeſprochene Weisheit. Amſterd. 1665.

Wir wenden nun unsern Blick auf die Schriften und Lehren des Theophrastus. Die Verfolgungen, welche während seines Lebens über ihn ergingen, erstreckten sich so weit, daß man häufig den Druck seiner Schriften zu verhindern suchte. „*Sie erfreuen sich, mich zu verletzen, so ich vierzig Meilen von ihnen bin. Sie haben mir dermaßen einen Knopf gemacht, daß ich mit meinen Werken nicht habe an den Tag kommen mögen.“

„** Beim Böhmischen Marschalk habe ich das Buch de tartaro wollen in Druck ausgehn lassen; solches ist mir aber von meinen Standesgenossen verhindert worden.“ Es ist aus diesen Ursachen leicht begreiflich, mit welchen Schwierigkeiten es verbunden seyn müsse, über die Originalität und Aechtheit vieler dem Paracelsus zugeschriebener Schriften ein entscheidendes Urtheil zu fällen. Da er selbst die wenigsten derselben hat herausgeben können, sondern viele erst nach dem Tode desselben durch Andere herausgekommen sind, welche Verfälschungen können dabei nicht untergelaufen seyn! Schon Huserus, welcher sie zuerst gesammelt hat, bemerkt dieses ***: „Weil gemeldter Paracelsus

---

* Epistola dedicatoria.

** Vorrede zum Buch von den tartarischen Krankheiten.

*** Dedication zu Paracelsus Schriften, an Ernst Bischoff zu Cöln.

bei seinem Leben aus vieler Verhinderung, auch wegen vielfältigen Reisen seine Scripta nicht hat publiciren können, sondern dieselben hin und wieder zerstreut hinter sich gelassen, sind dieselben von etlichen Liebhabern der spagyrischen Arznei eines Theils hin und wieder zusammen gebracht, und Andern dieselbigen in Druck zu verfertigen gegeben worden, welche aus Unfleiß, zum Theil auch aus Neid, die hochnützlichen Scripta des hochbegabten, theuren Paracelsi nicht allein gar mendose drucken lassen, sondern auch an vielen Orten gar verkehrt, ganze Folia und Periodos ausgelassen haben." Wie oft also kann der Fall eintreten, daß man etwas für Theophrastischen Unsinn erklärt, woran dieser gar keinen Theil hat, indem das Manuscript immer vorher durch viele Hände gekommen, und dadurch auf mancherlei Weise verändert und entstellt worden seyn kann. Denn die Werke von Paracelsus sind nicht aus Schriftstellerei, Ruhmsucht oder ehrgeitzigen Triebfedern entstanden. Er schrieb am häufigsten für seine Freunde, nicht für das große Publicum, wie man dies z. B. an dem Buch de generatione animalium sieht, welches er mit folgenden Worten seinem Freunde widmete: „* Derohalben, lieber vertrauter Freund und Bruder, dieweil ich dir allein dies Büchlein geschrieben habe und sonst keinem Andern, bitt' ich dich, du wollest solches bei

* Vorrede zu den Büchern de generatione naturalium.

Dir als ein liebes Kleinod verborgen behalten und bis an den Tod von Dir nicht kommen lassen, und solches auch vor Deinem Tod in gleicher Gestalt Deinen Erben und Kindern befehlen, daß sie es auch in gleicher Weiß wie Du verborgen halten. Darum will ich sie insonderheit gebeten haben, auf daß es allein unter Deinem Geschlecht bleibe und zu keiner Zeit also gemein werde, daß es in die Hände der Sophisten und Spötter komme, die dann alles, was nicht mit ihnen stimmt, verachten, und auf das höchste calumniiren. Sie sind aller Weißheit feind, darum achten sie alle gering; sie ist ihnen eine Thorheit, sie nüzt ihnen nichts, sie wissen sie nicht zu gebrauchen." Daher mag es auch rühren, daß er so vieles geschrieben hat, wovon die Originalhandschrift nachher zerstreut, und erst nach seinem Tode gesammelt und zum Drucke befördert wurde. Er soll überhaupt 46 Bücher geschrieben haben. Seine Schriften standen übrigens wie Siloranus erzählt, in großem Ansehn: * „Doct. Eiperinus Flänus hat ihn in welscher und französischer Zunge transferirt, Bebeus Ramdus hat alle seine Bücher der Arznei zu griechischer Zunge verwandelt (welches aber Conring für eine gänzliche Unwahrheit erklärt hat); darum jezt unsers Gedenkens kein treflicherer Arzt ist. Alexander

* Prolog zu den Büchern der Arznei, von Val. Antrapassus Siloranus.

Perseus schreibt von ihm: es sey seines Gleichen nie geboren, und werde nimmer der rechte Grund genugsamlich erfunden werden, seine allerklügsten Sentenzen und Declarationen zu verstehen." Dasselbe beweißt die Danksagung der Stände des Erzherzogthums Kärnthen, mit 14 Siegeln bekräftigt, wegen Zueignung einiger Schriften: „* Wir sagen euch deßhalb, und sonderlich wegen der großen Mühe und Fleißes, welche zur Verhütung schwerer Krankheiten vieler Menschen und Erlangung ihrer Gesundheit zu großem Nutz und Stetten kommen möge, und besonders wegen der Verehrung, die ihr der gemeinen Landschaft hierin bewiesen, gar freundlich und fleisig Dank."

Was den Styl der Paracelsischen Schriften angeht, so ist dieser von dem Vorwurf der Rohheit, Verworrenheit und Weitschweifigkeit keineswegs freizusprechen, wiewohl öfters eine kräftige und natürliche Herzlichkeit jene Mängel in reichem Maaße ersezt. Vieles trägt hiezu auch die Uncultur der deutschen Sprache selbst zu jenen Zeiten bei; daher bei dem Abstand mehrerer Jahrhunderte uns manches anstößig seyn muß, was es den Zeitgenossen des Schriftstellers nicht war. Eben so liegt auch in der Neuheit der darzustellenden Ideen ein Grund, aus welchem die Härte der

---

* Antwort der Stände des Erzherzogthums Kärnthen.

Schreibart sich erklären lassen. „ * Möchte der Styl etwas schwer scheinen, auch die Nahmen und Wörter, auch die Ordnung der Recepten, so geschieht's doch nicht aus Verblendung, oder Verklügung, also ist die Ordnung der Arznei." Das Verständniß der Paracelsischen Schriften wird ferner noch dadurch erschwert, daß er theils bekannten Worten einen ungewöhnlichen Sinn beilegt, theils neue auf eine besondere Art componirt; so heißt bei ihm das Wesen eines Dings astrum, die Kraft eines Dings essatum, die Grundanfänge, Wurzeln derselben Ares, Ilech, Ileius, Ileadus. Sind diese neuen Worte aber weniger dunkel als die potentialitas, haecceitas, esseitas, tetreitas, sororeitas der damaligen Philosophie? Wenn die Formlosigkeit der Darstellung aber schon ein Hinderniß zur leichten Verständlichkeit dieser Schriften darbiethet, so ist dieses doch gering gegen den Inhalt und die Materie des Dargestellten selbst. Ich werde mich daher blos darauf beschränken, einige Umrisse seiner Lehren im Allgemeinen, so viel möglich mit seinen eigenen Worten aufzustellen, da ohnehin die Angabe der einzelnen Theorien und Vorstellungsarten desselben, wenn ihre Nothwendigkeit und ihre Verbindung mit den Principien des Systems nicht vollständig deducirt und dargethan werden kann, wenig anziehend und ohne besondern Werth

* Epistola dedicatoria.

ist. Bei so vielen großen Gedanken und herrlichen Ideen, welche deutlich ausgesprochen sind, möchte man sich über das, wovon das Verständniß schwerer ist, mit Socrates beruhigen, der von einem Werke des Heraclitus gesagt haben soll: wo ich's verstanden habe, ist es sehr vortrefflich, ich vermuthe, es wird so seyn, wo ichs nicht verstanden habe. Ueberhaupt kann man das System des Theophrastus als einen vollkommenen und starken Gegensaz der damaligen Philosophie und Medicin, ja des ganzen Zeitalters ansehen, und in dieser Vergleichung seine wahre Gestalt am besten erkennen. Die Philosophie seiner Zeit war durch das seelenlose Nachbeten der Aristotelischen Formeln gänzlich in die Region der Begriffe und Definitionen, in Seichtheit herabgezogen. Die Medicin befand sich auf einem noch tieferen Standpunct. Man beschränkte sich einzig auf das Commentiren der Galenischen oder Hippocratischen Lehrsätze. Theophrastus Streben ging darauf, die göttliche Abkunft der Philosophie zu beweisen, und die Medicin aus der Flachheit erlernter Meinungen zur Wissenschaftlichkeit, aus einer blos oberflächlichen und einseitigen Betrachtung des Wesens vom Organismus zu einer höhern und universelleren zu erheben, die Aerzte selbst aber aus dem beschränkten Kreise ihres gewöhnlichen Handelns zur Kunstansicht zu führen. So sehr diese Tendenz sich in seinen Büchern offenbart, so würde man doch zu viel behaupten, wenn man annch-

men wollte, daß ihm dieses ganz gelungen sey; immer aber wird ihm das Verdienst bleiben, zu einer Zeit, wo die meisten Gelehrten in der niedern Verstandessphäre befangen waren, einen höhern Standpunkt errungen zu haben.

Durch diese Ansicht seiner Bestrebungen wurde besonders Eine Seite seiner literarischen Thätigkeit beleuchtet, nämlich seine polemische, welche immer für besonders anstößig gehalten worden ist. Wenn man ihn darin unbedingt der Grobheit, Leidenschaftlichkeit und Streitsucht beschuldigen wollte; so wird man doch dem Urtheil von Lessing über diesen Punkt nicht ganz zuwider seyn können, welcher sagte: „Die Höflichkeit ist keine Pflicht, und nicht höflich seyn, ist noch lange nicht grob seyn. Hingegen zum Besten der Mehreren freimüthig seyn, ist Pflicht, sogar es mit Gefahr seyn, darüber für ungesittet und bösartig gehalten zu werden, ist Pflicht.“ Aus diesem Gesichtspunkt betrachtet, kann eine Polemik, welche streng darauf ausgeht, scharf das Gute vom Schlechten zu trennen, sehr ehrwürdig erscheinen, wie sie wirklich bei Paracelsus in großer Würdigkeit auftritt. Bei diesem dient auch noch dieses zur Rechtfertigung, daß er, wie wir oben gehört haben, von den Aerzten seiner Zeit so heftig verfolgt und auf das Höchste gereizt worden ist. Wer wollte bei Schmähungen ruhig bleiben? Und wie geistvoll, eindringend und wahr sind nicht meistens seine Defensionen!

„ * Daß sie mir verargen, daß ich anderst schreibe, sagt er, dann was ihre Schriften enthalten, geschieht nicht aus meinem, sondern ihrem Unverstand. Denn ich, wie meine Schriften beweisen, gebe nichts außerhalb dem Grund, sondern aus der Wurzel selbst, und zur rechten Meyenzeit drücke ich die Sprößlein der Wahrheit aus. Daß sie aber über eine solche wohlzeitige Schrift brumlen, geschieht nicht aus kleinen Ursachen. Denn Niemand schreit, dann der verwundet wird; niemand wird verwundet, dann der empfindlich ist; niemand ist empfindlich, dann der zergänglich ist, und nicht bleiblich. Sie, dieselbigen schreien, denn ihre Kunst ist zerbrüchlich und tödtlich. Nun schreiet nichts, dann was tödtlich ist; also sind sie tödtlich, darum schreien sie wider mich. Die Kunst der Arznei schreiet nicht wider mich, denn sie ist untödtlich, und dermaßen auf einen untödtlichen Grund gesezt, daß Himmel und Erden müssen zerbrechen, ehe die Arznei stürbe. Dieweil mich die Arznei ruhen läßt, was soll mich dann bewegen das Geschrei der tödtlichen Aerzte, die allein darum schreien, weil ich sie werf und verwunde. Das ist ein Anzeichen, daß sie selbst in der Arznei krank liegen. Dieselbige Krankheit ist Schuld an dem Kampf wider mich, indem sie sich nicht gern lassen entdecken noch offenbaren. Denn sie brumlen am Mehrsten in

* Vorrede in das Buch Paragranum.

dem, da ich berühre den Puls, wo er schlägt, und begehren mehr zu beschirmen ihren Abgang, dann zu verfechten was den Kranken betrifft, Kunst, Gelehrtheit, Erfahrenheit, Frömmigkeit, darin ich meines Schreibens Grund und Ursach suche. Und sie spalten ihr Verantworten und brechen ihren Grund wider mich, also daß ein jeglicher einen andern Grund führt, so doch in der Arznei ein Grund ist, nicht gespalten. Aber die Ursach solches Spaltens ist die, weil sie aus den Fragmenten gewachsen sind. Darum: Du Doctor verantworte das, Du Baccalaureus das, Du Bader das Uebrige."

„Bacchanten muß ich sie heißen, weil sie widerstreben dem rechten Grund der Natur und mit ihren Syrupen und Pillen alle arcana überschreien. Nicht ich, sondern sie verkathen sich selbst, indem sie mit solchem Schreien die Auditores überthören, daß diese von arcanis und mysteriis der Natur nicht horchen wollen: so müssen sie also ersaufen in den decoctionibus und mixturis der Aerzte."

„* Dieweil das Geschrei über mich gehet, ich sey der da in die Arznei falle, und nicht zur rechten Thür hineinsteige, wie sich gebührt, so will ich mich Leser gegen Dich verantworten, und das also: Saget mir, welches ist zur rechten Thür hinein gegangen in die

* Vorrede in Labyrinthum medicorum.

Arznei? Durch den Avicennam, Galenum, Mesue, Rhasim etc. oder durch das Licht der Natur? Denn da sind zwei Eingänge; der Eine Eingang ist in den bemeldeten Büchern, der andere Eingang ist in der Natur. Ob es nun nicht billig sey, daß da ein Aufsehen gehalten werde, welche Thür der Eingang sey, welche nicht? Nämlich das ist die rechte Thür, welche das Licht der Natur ist, das Andere heißt oben zum Dach hinein gestiegen, denn sie stimmen nicht zusammen. Anderst sind die Codices scribentium, anderst lumen naturae."

„ * Die so zerbrochene Künste können, zweifelhaftig sind und nichts tröstliches oder gewisses wissen, die sollen sich nicht berühmen ihr Erbtheil von Gott zu haben, sondern wie Bankharte essen sie ihres Vaters Brod im Feiern, mit Schmach, Verachtung, Gnade und Gunst."

Die philosophischen Grundsätze des Theophrastus sind im engsten Bunde mit dem Heiligsten des Menschen.

„ ** Es sind zwei Weißheit in dieser Welt, eine Ewige und eine Tödtliche; die ewige entspringt ohne Mittel aus dem Licht des heiligen Geistes, die andere ohne Mittel aus dem Licht der Natur. Die aus dem

---

* Vom Grund der Weisheit; anderer Tractat.

** Vorrede in Philosophiam sagacem.

Licht der Natur hat nur Eine species an sich, das ist die gerechte, unbreßhafte Weißheit. Die aus dem Licht der Natur hat zwei species an sich: die gute und böse Weißheit; die Gute hängt sich an das Ewige, die Böse an das Verdammliche."

„ * Wir sollen in den tödtlichen Schulmeister nicht so viel setzen, wie in den Untödtlichen. Denn der tödtliche Schulmeister ist nichts Anderm zu vergleichen als wenn Du nimmst ein Tuch, und netzest es im Wasser. Das Tuch ist naß, sieht dem Wasser gleich, Wasser ist da. Wer ist aber, der daraus trinken möge, als allein die Zunge ein wenig zu kühlen. Wie also der Brunnen der ist, der den Menschen tränket, und das Tuch nicht; also haben wirs von Engeln, und nicht von Tödtlichen, welche nur an der Bleiche ein wenig genetzt worden sind. Wen wollen sie tränken, da sie selbst nichts haben?"

„ ** Der Mensch soll sich verwundern, daß er hündisch ist und nicht, daß der Hund menschlich ist. Also soll man reden: Der Hund ist wie ein Hund in seiner thierischen Vernunft seyn soll, der Mensch der auch so ist, ist hündisch, denn er gebraucht hündische Vernunft und zu schlagen, der Hund nicht menschliche

---

* Von den podagrischen Krankheiten. Erst. Buch.

** Vom Fundament der Weisheit. Dritter Tractat.

Vernunft, sondern thierische Denn das ist irrig geredet, daß man ein Thier menschlich nennt, das ist hinter sich genommen. — Der Vogel ist nicht menschlich, sondern papagaisch, dolisch, krähisch. Der Mensch der seine Zunge nicht mit mehr Nutzen braucht, wie ein solcher Vogel, derselbige ist papagaisch, dolisch, krähisch, kann nichts dann schwätzen, klappern und weiter ist kein Saft in ihm. Darum ist reden und schwätzen thierisch, papagaisch, elsterisch, spechtisch und nicht menschlich. Die Kraft der Worte aber, die soll menschlich seyn. — So die Hunde mit einander uneins werden, sich einander beißen aus Geitz, daß der Eine alles allein haben und fressen will, dem Andern nichts lassen, so ist das thierisch. Auch dem Menschen hänget an solcher Neid und Untreu, mißgünstige Art, daß einer dem andern nichts lassen will, sondern alles allein in sich selbst essen. Dermaßen wie sie einander um eine Hündinn beißen, also ist Buhlerei eine hündische Arbeit, denn solche Dinge sind alle bei den Thieren auszulesen, und wie in ihnen, also auch im Menschen. — Woher nimmt der Mensch seine Kunst, daß er kochen kann, und viel seltsame Dinge in der Küche bereiten? Aus thierischem Verstand. — Aber alle diese Dinge müssen hinweg von dem Menschen, daß weder Fuchslistigkeit, Wolfsraub, noch Schaafsmilde ꝛc. erscheinen auf Erden, denn die sind tödtlich, und wer darin lebt und sich selbst wohlgefällt, derselbige lebt tödtlich,

und verzehrt seine Zeit in ödtlichen Dingen und nichts wird vor Gott erscheinen in seinem Reich."

„ * Können wir erforschen und ergründen, wozu die Wolle an den Schafen gut sey, und die Börsten auf dem Rücken der Schweine, und können wir ein jegliches Ding dahin bringen, wohin es gehört, die roheren Speisen kochen, wie sie dem Munde wohlschmecken, welches alles nur dem Leib zu zärtlen dienet, noch viel mehr sollen wir nachforschen dem, was nicht dem Leibe, sondern dem Ewigen dienstlich ist."

Alle Gelehrsamkeit, die blos ein erlerntes, unlebendiges Wissen ohne Wahrheit des Sinnes und Ergebung des Gemüths zur Schau trägt, war ihm gänzlich zuwider: „ ** Dieweil die Menschen solcher Art sind, so wisset, daß man die Kinder von Jugend auf mit Fleiß lehret in den Schulen. Aus solchem Fleiß werden auch gelehrte Leute, aber nicht von oben herab, sondern in thierischer Natur, wie die Elster schwätzen lehret, der Hund durch den Reif springt, u dergl. — Sie werden gelehrt und witzig aus dem großen Fleiß, den sie haben, aber sie bleiben in der thierischen Natur, in derselben übertreffen sie sich einander, wie ein Bauernhund den Jagdhund, der Schießhund einen andern. Also sizt einer im Hof, der andere im Dorf,

---

* Vorrede in die Bücher morborum invisibilium.

** Liber Philosophiae de inventione artium.

der dritte in des Fürsten Hof; das ist der Fuchs Herodes und sein Hofgesind. Der eine ist wild, der andere heimisch, der eine wohl, der andere übel gezogen."

„ * Es ist ein schön Ding um eine Rose, aber sie muß ein ganz Jahr haben, bis sie zum Gesträuch kommt, zur Dolde, zur Blume. Also auch andere Dinge. Der das Gesträuch will für eine Rose achten, der hätte keine Rosen, kennete sie nicht; der die Knospe wollte für eine Rose halten und abbrechen, was hat er? Der aber die Zeit erwartet, bis die Natur auszeucht und auf ihren Termin erwächst, der hat eine Rose. So die Natur also handelt, wie viel mehr auch das Himmlische über der Natur. Darum soll keiner vor der Zeit sich etwas berühmen, sondern die Zeit ermessen. Nichts ist aber was vor derselbigen zeitig werde. Der die Zeit nicht erkennt, der giebt ein Irrer und Verführer, bricht ab, was nicht zeitig ist, nimmt was ihm nicht befohlen."

„ ** Wahrheit soll man schreiben und setzen und wo man zweifelt, auch den Grund nicht weiß, das Schreiben unterlassen. Nicht daß das allein in der Arznei geschähe, sondern auch in Chroniken, in Historien und in allen andern Büchern. Also kommen die Lügen unter die Leute, die da mehr lieb haben die Fin-

---

* Philosophia sagax. L. II.

** Vorrede in den andern Tractat der Wundarznei.

sterniß dann das Licht. Also will ich euch, die ihr schreibet, einen Bericht geben. Die Geschrift sagt: der Buchstab tödtet, der Geist macht lebendig. Nun merket unter den Zweyen, was der Buchstab, und was der Geist sey. Das ist der Geist, der allein die Wahrheit in sich hat. Einer der da allein schreibt was die Wahrheit ist, der schreibt nicht einen Buchstaben, sondern die Wahrheit, die der Geist ist, der doch an sich selbst nicht sichtbar ist, sondern geschrieben werden muß, oder durch die Stimm an uns gelangen. Das aber ist der Buchstaben, welcher schreibt was nicht die Wahrheit ist. So nun einer schreibt was nicht Wahrheit ist, so schreibt er Lügen. Aus dem folgt daß der Buchstabe tödtet, d. i. der erlogne Buchstabe. Darum einer der da schreiben will, befleißige sich in der Wahrheit zu bleiben, damit er Niemand tödtet."

Er hielt es für ungeschickt, das Ansehen des Alters oder andere Verhältnisse im Reiche des Wissenschaftlichen geltend zu machen; der Meister, wollte er, müsse sich freuen vom Schüler übertroffen zu werden: „* Was ist höheres und löblicheres an einem auditore und discipulo, denn daß er in einer weichen Schaale liege, die da nicht erhärte, bis er seiner Disciplin gewachsene Flügel erlangt habe und alsdann den Ruthen entrinne? Ehrlich und löblich ist es dann solchen, daß

* Der erste Grund der Arznei, welcher ist Philosophia.

sie die Alten aus den Nestern stoßen. Denn Kunst und Weißheit, Zucht und Liebe sollen alle Stund erhoben werden über ihre Meister und aufwachsen wie eine junge Buche, die durch ihr Aufwachsen den alten Buchen ihr Lob nimmt."

In Beziehung auf die Medicin selbst besteht ein besonderes Verdienst unsers Theophrastus darin, daß er sie gleichsam in eine höhere Region des Geistes versezte, und sie dadurch, daß er von ihrer bürgerlichen Lage im Staate gänzlich abstrahirte, mit einem reineren Gehalt begabte. „ * Das Höchste so wir Aerzte an uns haben ist die Kunst, nachfolgend das dem gleich ist, ist die Liebe, deren zweyen Beschluß ist die Hofnung. So nun das Höchste bei uns die Kunst ist, so besteht derselbige Theil in den hohen Dingen, nämlich in der Gewalt von oben herab, nachfolgend in unserer Erfahrenheit, und zulezt in der erfahrnen Anweisung. Jedoch liegt das Hauptstück in der Erfahrenheit der Kunst. Gleicherweiß ist es mit der Liebe, die auch in den hohen Dingen mit begriffen wird, d. i. daß wir diese Gewalt aus der Liebe Gottes empfangen, zum andern daß wir's in derselbigen Liebe wiederum austheilen. Denn aus ihm ist sie da, also durch uns soll sie gegen den Dürftigen gehen; zum dritten, daß wir

* Vorrede zum Spitalbuch.

dieselbige in solcher Liebe brauchen, als betreffe es uns selbst. Der höchste Grund der Arznei ist die Liebe, denn in welchem Maaß die Liebe ist, dermaßen wird auch das Wetter über uns gehen, d. i. ist unsre Liebe groß, so werden wir große Frucht in der Arznei dadurch schaffen; wird sie preßhaftig seyn, so werden unsere Früchte mangelhaft gefunden. Denn die Liebe ist die die Kunst lehrt, und außer derselbigen wird kein Arzt gebohren. Also stehet auch die Hofnung in den hohen erfahrnen Dingen, d. i. daß wir in unsere Kunst vertrauen sollen und eine Hofnung haben, daß sie nicht fehlen werde. So wir aber in der Hofnung fehlen, so fehlen unsre Früchte, Ursach: wo die Hofnung nicht ist, ist gut wissen, daß derselbige nichts kann. Denn der allein hofft, der es weiß; der es nicht weiß, hofft nicht, sondern zweifelt; der es weiß und hofft, der fehlt nicht und zweifelt auch nicht. — Also ihr Aerzte, was ist uns nütze der Nahm, der Titel, die hohe Schul, so wir nicht die Kunst auch haben. Die Kunst macht den Arzt, nicht der Nahme, noch die Schul. Was ist uns nütz, daß wir groß Ansehn und großen Pomp führen, so wir die Kunst nicht kennen? Was ists, daß wir groß geachtet werden bei Fürsten, Herren, Städten, Ländern, daß man uns große Dignität, Ehre und Zucht erbeut, so es kommt in die Stunde der Noth, da wir sollen die beschehene Ehre ehrbittig bezahlen, so wir die Kunst nicht haben? Welche ziert die Ehre, der

Talar, anderſt als diejenigen, die da mit ihrer Kunſt ſolches verantworten können?"

„ * Die Kunſt läßt ſich nicht ererben, noch aus Büchern abmahlen, ſondern ſie muß etliche Mahl gegeſſen, ruminirt und maſticirt werden."

„ ** So die Arznei eine Kunſt iſt, ſo iſt ſie nicht ein Experiment. Die Kunſt probiert ſich ſelber und iſt gerecht. Das Experiment iſt fallax, darum iſt's keine Kunſt."

„ *** Darum iſt mein Fürnehmen, daß ſich kein Arzt behelfe des Spruchs: experimentum fallax, ſondern scientiam ſuche; ſo iſt es nicht fallax, auch nicht den Spruch halte: judicium difficile, welches eben ſo wohl mißredet iſt. In dieſer Zeit ſoll es nicht alſo ſeyn; wiewohl der Spruch bei ihm ſelbſt ſo geweſen iſt. Denn Hippocrates giebt zu verſtehen, daß ihm das Judicium ſchwer geweſen, und andern noch viel mehr. Sehet ein jeglich Werk an, das von der Hand gemacht wird, wie z. B. ein Bild. Ein jeglicher mag ein Bild machen, der nur Holz und Eiſen hat. Was iſt aber das? Einer macht experimentaliter, ſo mag ein Engel ein Teufel werden, der andere cum scientia, ſo wird es, was es werden ſoll. Verſuchen und mit Wiſſen

---

* Vorrede in das andere Buch der großen Wundarznei.

** De Peste in addition. L. I.

*** Vorrede zum dritten Buche der großen Wundarznei.

handeln oder thun iſt zweierlei. Das ſollen wir aber wiſſen, daß der Arzt dahin kommen muß und ſoll, daß judicium non difficile, experimentum nicht fallax ſey, das mögen wir erlangen durch scientia. Ein todter Buchſtab ſoll nichts; ſo ſoll auch kein Experiment ohne scientia."

Die Medicin, nach der Idee des Theophraſtus, hatte überhaupt einen höhern Urſprung: „* Das höchſte und erſte Buch der Arznei heißt sapientia, ohne dieſes Buch wird keiner etwas fruchtbares ausrichten. Und das iſt sapientia, daß einer wiſſe, nicht wähne.— Zu gleicherweiſe wie die Sonn auf uns ſcheint, alſo müſſen auch die Künſte von oben herab auf uns ſcheinen. Denn was iſt Weißheit? als allein die Kunſt, daß ein jeglicher ſein donum, ſein officium wiſſe und kenne. Und das mögen wir ſo wenig aus uns ſelber haben, als wenig wir Tag und Nacht, Sommer und Winter haben mögen. Sie thun nichts als Lernen, und mögen doch nicht kommen auf die Kunſt der Wahrheit."

„** Die Arznei iſt getrennt in zwei Theile, in den Weg des natürlichen Lichts, und in die fragmenta, welche als Broſamen vom Tiſch hinabfallen. Der nach dem Weg der Natur handelt, überſteußt in beiden Phi-

---

* Labyrinthus medicorum Erſtes Capitel.

** De Peste L. I.

losophieen des Himmels auch der Erde. Mit was groſ-ſer scientia dieſer begabt iſt, iſt leichtlich zu erkennen, ſo daß ihm weder Leben, Geſundheit, Krankheit noch Tod verborgen iſt. Wie mißlich es aber um den andern Theil der Arznei ſteht, vernimm alſo: Sie haben Experimente, mangeln aber der Krankheit, ſo ihren Experimenten dienſtlich iſt, d. i. ſie vermeinen Kunſt zu haben, hätten ſie nur auch gereimte Krankheiten dazu."

„* Saget ihr: es iſt genug an den Büchern, die wir haben, ſo fehlet ihr im Grunde der Arznei. Denn neue Zeit bringt neue Bücher und tilgt die alten ab. Das iſt der Fehler den ihr habt, daß ihr die Natur in ihrem Licht nicht erkennet, und den Urſprung aus der Natur ſuchet, nicht aus den todten Buchſtaben die längſt verzehrt ſind. So ſtudiert ihr im Schatten, ſeyd Schattenärzte."

Die Medicin beruhte nach ſeiner Vorſtellungsart auf vier Säulen, der Philoſophie, Aſtronomie, Alchymie und der Tugend. (S. hierüber das ganze Paragranum und die Vorrede zu demſelben.) „Auf den vieren, ſagt er, will ich fußen, eines jeglichen Gegentheil erwarten, und Acht haben, ob außerhalb der vieren ein Arzt gegen mich aufſtehen wird. Dieſe ſind der Arzt, der Menſch nicht; ſie ſind Erkenntniß

* Fragmente zur groſſen Wundarznei.

der Krankheit, sie sind Zeichen, sie sind die Arznei in ihnen liegt der Arzt, hierin des Kranken Trost und Hofnung. — Was ist das Erste der Arznei? Daß der Arzt wisse das, so vor dem Menschen gewesen ist, dasselbige ist Philosophia; sie tractirt nichts nach dem Menschen, sondern was vor dem Menschen. Es werden sonach zwei Philosophie gebildet, der Dinge der untern Sphär, und der Dinge der obern Sphär. Also kann ich sagen, daß die Philosophie zweierlei sey, also auch zweierlei Eingang der Arznei. Ein jeglicher Theil ist für sich selbst zweifach; denn jedwede Sphär hat zwei Element. Darum ist der Astronomus der Philosophus des Himmels und der Luft, und was der Astronomus weiß, soll auch der Philosophus wissen, und hingegen Astronomus Philosophiam. Sie heißen beide Philosophi, auch beide Astronomi; jedweder ist ein Astronomus, jedweder ein Philosophus. Der Eine braucht die astra in der untern Sphär, der Andere die mineralia in der obern Sphär; also ist minera und astrum Ein Ding. — So nun der Arzt aus der Natur wachsen soll, was ist die Natur anderst, dann die Philosophie? Was ist Philosophie anderst, dann die unsichtbare Natur? Einer der die Sonne und den Mond erkennt und weiß mit zugethanen Augen, wie die Sonne und der Mond ist, der hat Sonne und Mond in sich, wie sie im Himmel und am Firmament stehen. Das nun ist die Philosophie, daß sie im Menschen wie außerhalb unbegreiflich

steht, wie einer, der sich selbst im Spiegel sieht. — Einer der da will ein Philosophus seyn, und darin kein Falsch legen, der muß den Grund der Philosophie dermaßen setzen, daß er Himmel und Erde in Einen Microcosmum mache, und nicht um ein Härlein fehlschieße. Also auch einer der da will aus dem Grund der Arznei schreiben, der muß auch nicht um ein Härlein fehlen anderst, dann daß er aus dem Microcosmo den Lauf der Himmel und der Erden mache. Also daß der Philosophus nichts anderst findet im Himmel und in der Erden, dann was er im Menschen auch findet, und daß der Arzt nichts findet im Menschen, dann was Himmel und Erde auch haben. — Die Natur ist der Arzt, du nicht. Aus ihr mußt du, nicht aus dir. Sie sezt zusammen, du nicht. Sie hat die Arcana gewaltig gesezt und zusammen componiert, was da zusammen gehört. Lernet, daß ihr sie verstehet und wisset, nicht daß ihr euch selber verstanden habt, und die Natur nicht. — Du mußt dich anderst einrichten, dann wie die Humoralisten angefangen haben, die im Koth der Humoren ersäufen wollen, deren Weißheit auf nichts anders gerichtet ist, dann zu purgieren, clystieren ꝛc. Die Humores müssen hintangelegt werden, und die Eigenschaften der Elemente herfürgenommen und in denselbigen gesucht was Gebrechen sey. Diese werden dich nichts lehren von den Humoribus, sondern dich in den wahrhaften Grund der Arznei führen, in wel-

chem du bisher irre gehest, und betrüglich fürfahrest in allen deinen Krankheiten. — Ihr sollt euch dermaßen in Wissenheit richten, daß ihr kennet den Ursprung des Glücks oder Unglücks, so ihr das nicht könnt, so stehet von der Arznei ab. Denn den Kranken tödten, ist nicht ein Unglück, den Kranken gesund machen ist auch kein Glück. Es ist das Ende, nach welchem ein jeglicher kommen kann, welches ein jeglicher sucht. Denn das Ende bewährt, wer im Glück oder Unglück wandelt, im Wissen oder im Unwissen.

Ein Alchymist ist dem Theophrastus derjenige, welcher das, was aus der Natur dem Menschen zu Nutz wächst, dahin bringt, wohin es von der Natur verordnet wird. In diesem Sinne beschreibt er die Alchymie als die dritte Säule der Medicin: „Nicht wie die wähnen, welche sagen: Alchimia mache Gold, mache Silber; das Fürnehmen ist einzig: mache arcana, und richte dieselbigen gegen die Krankheiten. Da muß es hinaus, das ist der Grund. Denn alle diese Dinge gehen aus Anweisung der Natur, und ihrer Bewährung vor sich. So wollen die Natur und der Mensch in Gesundheit und in Krankheiten zusammengefügt, gebracht, und verglichen werden. Hierin liegt der Weg der Heilung und der Gesundmachung. Solches alles bringt zu Ende die Alchymie, ohne welche diese Dinge nicht geschehen mögen. Alle arcana sind also Arzneien, und alle Arzneien arcana. — Meinet ihr, daß ich un-

billig meinen Grund in die Kunſt Alchimiam ſetze, die mir anzeigt, was da wahr iſt, und was ihr nicht zu probieren wiſſet. Soll es nicht gut ſeyn, eine Kunſt zu probieren und an den Tag zu bringen? Soll ſie nicht billig der Grund der Arznei ſeyn, da ſie das Wiſſen eines Arztes probiert, zeigt und bewährt? Was gedünket euch, daß ein Urtheil einem Arzt nuz ſey, wenn er ſpricht: „Es ſchreibt Meſue, Rhaſis, Plinius, Dioſcorides, Macer, von der verbena, ſie ſey dazu und dazu gut.“ Das aber, was du redeſt, kannſt du nicht probieren, daß es wahr ſey. Was gedünket dir von einem ſolchen Urtheil? Urtheile ſelbſt, ob das nicht mehr ſey, der da weiß zu probiren, daß das wahr ſey, was drinnen iſt. Das kannſt du aber nicht ohne die Alchimia. Und wann du ſchon noch ſo viel lieſeſt und wiſſeſt, ſo iſt dein Wiſſen kein Wiſſen.“

Von der vierten Säule oder proprietas des Arztes ſchreibt er alſo: „Ob ich nicht mit Recht verlange die Redlichkeit eines Arztes und ſie einen Grund, eine Säule der Arznei ſeyn laſſe? Was iſt aber des Arztes Redlichkeit? Ja, Ja, Nein, Nein. Das iſt ſeine Redlichkeit, darauf ſoll er gründen. So nun Ja ſoll Ja ſeyn, ſo muß er dermaßen die Arznei im rechten Grunde wiſſen, daß das Ja ein Ja ſey und werde; alſo ſoll auch Nein das Nein ſeyn. Darum ſoll er wiſſen, was das Nein der Arznei ſey, woraus folgt, daß die Redlichkeit des Arztes auf der Wiſſenheit der Kunſt

ſtehet, welche Wiſſenheit gehet und kommt aus dem gemeldeten angezeigten Grund, außerhalb ſich keiner mag redlich heißen oder melden in der Arznei. — Nicht die Leichtfertigkeit will Gott mit der Arznei begaben, ſondern er will, daß ſie geſchehe durch die Wahrhaftigen. Denn da er die Kunſt geſchaffen und gegeben hat dem Menſchen zu Nuz, welches Niemand widerſprechen kann, ſo muß ſie allein in der Wahrheit ſtehen, und in gewiſſer Wahrheit, nicht in zweifelhafter Kunſt, ſondern in gewiſſer Kunſt."

Der Menſch beſteht nach ſeinem Ausdruck: aus Mercurius, Sulphur und Sal. Das Leben deſſelben nennt er einen aſtraliſchen Balſam, eine balſamiſche Impreſſion, ein himmliſches und unſichtbares Feuer, eine eingeſchloſſene Luft, einen tingirenden Salzgeiſt. Seine Vorſtellungsart von der organiſchen Natur iſt in folgenden Büchern enthalten: nämlich in den Büchern de generatione rerum naturalium, de crescentibus rer. nat., de conservationibus rer. nat., de vita rerum nat., de morte rer. nat., de resuscitatione rer. nat., de transmutatione rer. nat., de separatione rer. nat., de signatura rer. nat. Eine jede Krankheit konnte aus folgenden fünf Urſachen entſpringen: Aus dem ente astrorum, dem ente veneni, dem ente naturae, dem ente spirituali, dem ente Dei.

Ferner aber auch aus dem tartaro, d. h. von Urſachen, die von Außen an den Menſchen kommen, durch

Speiſe und Getränke (S. de origine morborum ex tartaro). Endlich kann aber auch der Urſprung derſelben nicht natürlich ſeyn (S. de morbis invisibilium). Die Frauenzimmerkrankheiten entſpringen aus der matrix (S. de origine morborum matricis).

Er war ein entſchiedener Gegner der Meinungen der arabiſchen und griechiſchen Aerzte, beſonders von Galenus, wie er auch den Avicenna öffentlich verbrannt haben ſoll: „* Es iſt die größte Verführung, die zu meiner Zeit umläuft, daß viele nichts anderſt wiſſen, als ein wenig der Sprach Graecorum. So nun einige Bücher bei den Griechiſchen angefangen haben, vermeinen ſie, dieweil die Sprach die Bücher regiere, ſo regiere ſie auch die Kranken. So lernen ſie die griechiſchen Bücher leſen, und ſo ſie dieſelbigen auslernen, ſo können ſie nichts."

„** In der Arznei ſtehet ein ofnes Thor, dadurch mögen eingehen die Griechen, die Arabiſchen, Chaldäiſchen, Barbariſche, Teutſche, Welſche, gute und böſe, ehrliche und unehrliche, und was vor Faulheit ſich nicht mehr ernähren kann. Es iſt ebenſowohl dem Leichtfertigen, wie dem Tapfern offen. Bisher iſt vermeint worden, die Griechen ſeyen das Thor, da ſie doch nur die

---

* Von den Franzoſen. Das erſte Buch von Impoſturen die 15te.

** Vorrede der Bücher Berthonel.

sind, die zum Thor eingegangen und unter den Tapfern wohnen. Was nun also dadurch geht, das kommt ohne Arznei nicht heraus, bringt etwas mit sich, es sey gut oder böß. Welche recht ein- und ausgehen, die bringen der Natur Kraft mit sich, die andern das Schwätzwerk Etwa ist auch vermeint worden, daß Mompelier das Thor der Arznei sey und Salern, ist doch nichts von ihm gebracht worden, denn ein roth Baretlein. Etwa ist Avicenna vermeint worden, und ist doch nichts aus ihnen gebracht, als die Zahl de febribus und humoribus."

Bei dieser Abneigung gegen die griechischen Aerzte zeugen doch seine vortrefflichen Commentarien zu einigen Aphorismen des Hippocrates, wie werth ihm diese erfahrungsreichen Sprüche gewesen seyen. Dessen Bemerkungen zum ersten Aphorismus mögen zum Beweise hiervon dienen:

„* Unser Leben ist kurz gegen andre. Gold, Silber bleibt bis in das Ende des Feuers. Stein und Salz deßgleichen. Der Mensch aber bleibt nicht, hat den kürzesten Termin, keine bestimmte Stund, alle Tage muß er davon. Denn der Mensch überschleicht, übersieht andre Geschöpfe. — Ars longa. Die Kunst ist lang in einem Weg: es ist angefangen worden zu suchen von Anfang der Welt bis auf meine Zeit und ist noch kein

* Commentaria in Aphorismos Hippocratis.

End gefunden. Die Krankheit ist schnell; die Kunst langsam, so wird der Kranke versäumt. Denn die Aerzte haben noch kein Ende der Kunst, und was sie haben, ist so langsam, daß die Krankheit die Kunst übereilet. Dessen kann sich Hippocrates wohl beschreien, denn auch seinen Nachfolgern hängt das an. — Die Kunst der Arznei steht in der Philosophia, Astronomia, Alchimia und Physica. Nun mag Hippocrates wohl sagen, daß die Kunst lang sey, denn die vier Säulen der Arznei zu ergründen, braucht es eine Zeit. Wie fliegen ohne Federn nichts soll, so soll es auch nichts in der Arznei. Die Federn aber wachsen zu lassen, braucht es eine lange Zeit, bis die Kunst perfect ist. Dem Kranken ist die Kunst lang, denn es wird ihm langsam geholfen. Kunst und Arznei sind zweierlei; um die Hülfe und die Krankheiten zu erkennen, ist die Kunst langsam, die Arznei aber ist schnell. Daß die Kunst langsam sey, machen die Irrgänge, welche in der Arznei sind. Als ich sagte: die Kunst sey kurz, und das Lernen langsam, so ist wohl zu bedenken, daß das Irrgehen auch zu den Zeiten des Hippocrates gewesen sey. Darauf redet er: die Kunst ist lang, d. i. wird mehr gebraucht, als noth ist. Daß die Kunst kurz sey, beweißt die Erkenntniß, so im Arzt seyn soll. Die Kunst des Irrgangs aber ist lang, denn die Sucher sind nie an das Ende gekommen. Was also Hippocrates in diesen Puncten gesagt hat, ist nicht ohne Ursache geschehen.

Denn Suchen ist bei ihm gewesen, das donum finis ist ihm nicht gegeben worden, darum ist Hippocrates gestorben vor der Kunst. Sie ist lang, das Leben aber kurz. Wo das donum finis aber ist, da ist die Kunst für kurz, das Leben aber lang gegen die Kunst zu rechnen."

„Judicium difficile etc. Wenn die Zeit der Herr des Arztes ist, so ist die Arznei nicht gewiß in seiner Hand. Daraus folgt auch, daß es kein gut Urtheil werden kann. Denn in allen Hauptstücken der Kunst ist ein Zweifel, und in keinem ein Grund. So aber die vier Säulen, wie ich gemeldet habe, in gutem Wissen sind, so ist nimmer also, sondern das Leben ist lang, die Kunst ist kurz, und die Zeit muß sich biegen lassen und regieren, das Experiment liegt im Zaum gebunden. So mag ein Urtheil gesprochen werden, das nicht zweiflich, mißlich oder fehl sey, so der Arzt die Gesundheit aufrichten."

Er war ein entschiedener Gegner der Humoral-Pathologie, und zeigt überhaupt auch in Hinsicht mancher practischen Grundsätze, die mit dieser Vorstellungsart zusammenhangen, und welche in den neuern Zeiten häufig zur Sprache gekommen sind, ein sehr richtiges und eindringendes Urtheil, z. B. in Rücksicht des Mißbrauchs der evacuirenden Methode. „ * Ihr

* Gründlicher Unterricht vom Aderlassen.

beschuldigt oftmahls ein Blut, es sey ungesund, darum weil es zu Boden fällt, welches aber nicht Schuld an der Ungesundheit ist, deßgleichen, daß oft ein Blut nicht färbet, trocken oder wäßrig ausfließt, — dasselbige Blut aber das euch unter die Augen fällt, liegt nicht an dem Ort wo der Schmerz ist, sondern weit hinten. — Sie haben auch hiebei kein Urtheil in Erkenntniß des Bluts; denn alles Blut so heraus kommt, ist von Stund an todt, wer will aus dem Todten den Lebendigen beurtheilen? Betrachtet einen Menschen der da gesund ist, wie er an sich ist; darnach wenn er krank, wie weit von der Gesundheit entfernt; darnach wenn er todt ist, wie so gar unkenntlich, daß Niemand deß Richter seyn kann, was er gewesen ist. Nun so ist es auch vom Blut zu verstehen, sobald es vom Leib kommt, ist es todt; wer kann nun aus dem todten Blute große Dinge urtheilen, das dazu krank gewesen ist? Dein Urtheil über das Lebendige soll aus dem Lebendigen gehen. Du sagst wohl: das Blut ist faul; ja im Scherben ist es faul, im Menschen nicht."

„* Der Arzt soll sich nicht berühmen mit der Vielheit der Stuhlgänge, nur mit rechtschafner Egestion, daß diese gefunden und gegeben werde. So groß ist aber der Unverstand der Aerzte, daß sie nichts wissen von diesem Aphorismo, täglich sich sein berühmen, und

* Commentarium in Aphorism. XXIII.

ihn nicht verſtehen. Ey ſagen ſie: wie kann er nur krank ſeyn, wir haben ihn ſo oft purgiert, clyſtiert auf viele Stuhlgänge ꝛc. Was iſt das für eine Red? Eurer eignen Schand berühmet ihr euch, daß ihr es nämlich nicht verſtehet."

„ * Ihr rathet oftmahls Ader zu ſchlagen, ſo die Krankheit im Magen liegt, zu verſtehen wie Einer der etwas in einer Stadt verlohren hat, weiß daß es darinnen iſt, aber nicht an welchem Ort. Dieſen werdet ihr vergleicht, was der ganzen Kunſt der Arznei ein Spott iſt."

„ ** Ihr ſagt viel vom böſen Blut, und euer keiner weiß, was das böſe Blut ſey. Ihr ſagt viel und ſonſt nichts als vom verſtockten Blut, verbrunnenen, faulen u. dgl. Es iſt eine große Thorheit, daß ihr geſunden Leuten purgieren und zu laſſen rathet. Die ſind geſund, die der obern und untern Sphär widerſtehen. Ihr aber heißet die Geſunde krank, und darauf hin ſollen ſie arzneien, purgieren und laſſen."

„ *** Wenn ein Arzt nichts mehr kann, ſo räth er ins Bad, gerade als wenn Einer Unſinnigkeit mit Tanzen vertreiben wollte."

Sehr richtig bemerkt er über die Curmethode der

---

* Vom Aderlaſſen, anderer Tractat.

** Vom Purgieren und Aderlaſſen.

*** Vom Schröpfen.

Wassersucht: „*Das ist nicht die Cur: Ausleeren; es ist expulsio superfluitatis. Die Cur ist, daß nichts mehr wächst, daß du also eingedenk seyest der Tinctur von marte, die allein thut's, — also durch martis essentias wirst du den Wassersüchtigen dahin bringen, daß er nimmer in die Krankheit fallen wird."

So sehr das Gute und Sinnvolle der theophrastischen Grundsätze und Lehrmeinungen, wie dieses bisher geschehen ist, eine Auszeichnung und Werthachtung verdient; so kann es dennoch damit nicht gemeint seyn, alle die sonderbaren, unverständlichen, grillenhaften und phantastischen Vorstellungsarten in Schutz zu nehmen und zu vertheidigen, welche die Schriften desselben in großer Menge darbiethen. Daher es für diesen Zweck nicht undienlich seyn möchte, auch einige Proben dieser Art hier anzuführen. So war er z. B. sehr abergläubisch, erzählt ** daß ihm und seinen Schülern in denen Jahren 1632 bis 1636 in Preußen, Ungarn, Schwaben viele Sterngeschoß vorgekommen seyen, worauf Pest, Colik, Kinderpocken gefolgt seyen. — Die Distel sey ein stachelicht Kraut, zeige also mit ihrer Signatur an, daß in ihr eine verborgene Kraft verborgen sey für Stechen um die Brust und in der Seite.

---

* De Elleboro.

** De pestilitate. Tract. I.

„ * Es geschiehe oftmahl, sagt er an einem andern Orte, daß einem Menschen Beulen, Striemen oder blaue Mähler gähling am Leib ausfahren, als sey er mit Stecken geschlagen; wem dieses ohne natürliche gute Ursache geschieht, der denke nicht anderst, als es sey von einem Zauberer geschehen. — Es soll also der Arzt Achtung geben, wenn sich übernatürliche dolores zutragen, es nicht für natürlich zu erkennen, zu halten und apothekarische Arznei dagegen brauchen. Derohalben kann der Medicus was er kennen und wissen soll, nicht alles auf der hohen Schule lernen, sondern er muß auch zu Zeiten zu alten Weibern, Zigeunern, Schwarzkünstlern, Landfahrern, alten Bauersleuten und dergleichen unachtsamen Leuten mehr in die Schule gehen."

Höchst sonderbar ist auch seine Invektive gegen die Franzosen. ** Vom Nahmen derselben nämlich, weil sie Galli heißen, behauptet er, entspränge ihnen aus der Natur etwas gleich den Hahnen. Diese könnten nun aus dreierlei Ursache mit denselben vergleicht werden. Einmahl wegen ihrer überschwenglichen Hoffart, die sie in ihrer Influenz über alle Nationen trügen, dann wegen ihrer untreuen Art, drittens wegen ihrer Zankſucht mit allen Fremden, indem sie immer mit ih-

* Philosophia occulta.

** Interpretatio vaticiniorum Paracelsica.

ren Umländern Hader und Zank gebraucht und was sie vermogten vertrieben und unterdrückt hätten.

Ich komme nun noch auf die Berichtigung einiger unrichtigen Meinungen über die Wirksamkeit des Theophrastus bei seinen Zeitgenossen, und auf die Beleuchtung einiger Vorwürfe, die insgemein gegen ihn vorgebracht zu werden pflegen. Schon die oben angeführten Zeugnisse sprechen für die große Reputation, in welcher er gestanden haben müsse. Auch Barthius sagt von ihm: „ * Ego de Theophrasto praeclara sentio, admiranda praestitit, sed qui eum perfecte intelligat, et quae ipse fecit, faciat, nondum audivi.“ Noch mehr aber beweisen seine Consultationen, welches Ansehen er als Arzt und Practiker gehabt habe. Der berühmte Erasmus suchte bei ihm Hülfe, die er ihm auch gewährte. „ ** Demiror, schreibt ihm darauf Jener, unde me tam penitus noris, semel duntaxat visum. Aenigmata tua non ex arte medica, quam nunquam didici, sed misero sensa verissima esse agnosco. — Non possum polliceri praemium arti tuae studioque par, certe gratum animum polliceor.“ Ebenso ertheilte er dem Stadtschreiber Reisner in Mindelheim einen medicinischen Rath, ***

* Barthius apud Scholzium. Epist. med. LXXX.

** Epistola Erasmi Roterdami.

*** Consilia medica Theophrasti.

mit dem Bemerken: er bedürfe dann in sechs Jahren keines Raths weiter, welches sich auch durch den Erfolg bewährte. Denn dieser, zuvor beständig krank, wurde völlig gesund und erreichte ein Alter von 70 Jahren, nach der Erzählung Huserus. Auch Franz. Boner, ein polnischer Edelmann in Cracau, als ein Beschützer der Gelehrten in der damaligen Zeit bekannt, consultirte ihn. Eben so Hr. von Leipnik, der Erbmarschall von Böhmen. — Er lebte überhaupt in beständiger Thätigkeit: „*Ceterum in rebus meis, drückt er sich hierüber in einem Briefe aus, pergere nec desino, nec tempus rapit horam nec Venus, sed continuus labor, jamjam in his, jamjam in aliis, item ut incepi quae scribere placent, scribo et quae astra, et quae tellus imperant, ausus sum depictis illis Physicis scribere et imprimi facere."

Die meisten Calumnien gegen Theophrastus rühren von dem berühmten Buchdrucker Oporin, seinem Schüler, her. Diesem erwieß jener sehr große Wohlthaten; allein im Eingedenk derselben griff ihn dieser nachher am heftigsten an. Jedoch bezeugte er nach seinem Tode eine große Verehrung gegen denselben und bereute sein voriges Betragen, wie dieses Conring selbst, ein Freund des Theophrastus, angiebt. Ein anderer Gegner desselben Erast, geht in seinem

* Epistola Theophrasti.

Eifer so weit, daß er der gemeinsten Wahrheit wider, spricht, wodurch er selbst den besten Beweis für die Unwahrheit seines Urtheils liefert. Oporin wirft ihm besonders das Laster der Trunkenheit vor. Nun ist es in der That nicht zu läugnen, daß viele seiner Schriften mit einer so glühenden Heftigkeit geschrieben sind, daß man diesem Vorwurf leicht Glauben beimessen könnte. Diese Neigung zum Trinken, wenn sie ihn wirklich beherrscht haben sollte, kann leicht durch seine viele und beschwerliche Reisen, seinen häufigen Aufenthalt in Wirthshäusern hervorgebracht und begünstigt worden seyn. Ferner tadelt Oporin seine Verschwendung; nennt ihn: pecuniae prodigus profusor. Darüber hat sich Theophrastus selbst folgendermaßen erklärt: „* Ob ich schon das Geld mit guten Gesellen verthumle, so ist doch meinem Hauptgut nichts abgegangen; denn die Kunst ist mein Hauptgut, die verläßt mich mit Gottes Hülf nimmermehr. Ich habe also ein beständiger Gut dann ihr, da die Kunst mein Gut ist und bester Reichthum. Dieses kann mir kein Dieb stehlen, kein Feuer, Wasser oder Räuber nehmen. Man nehme mir auch den Leib, so nimmt man doch die Kunst nicht, denn sie ist in mir verborgen und ein unbegreifliches Ding; derohalben gehts mit mir dahin, wie der Wind. Sehet ein solches Gut hab' ich, welches

* De mysteriis vermium.

übertrift Haus und Hof, Kleider, Geld, Silber und Gold und all' euer Vermögen, denn es ist beständig.'

Rühmlicher als Oporin spricht ein anderer Schüler des Theophrastus, Franciscus, von seinem Lehrer: „* Pari industria, sagt dieser, novi ipsum leprosos, hydropicos, epilepticos, podagricos, morbo venereo affectos, alios inumeros infirmos gratis sanare, id quod Galenici Doctores non potuerunt imitari." Den sprechendsten Beweis für die Richtigkeit des hier Gesagten lieferte er nach Bitiskius in Nürnberg, ** als er von den dortigen Aerzten wie ein Großsprecher und Charlatan verschrieen worden war. Er ging nämlich, um diese Nachreden zu widerlegen, den Magistrat der Stadt an, ihm einige unheilbare Kranken zu übergeben. Dieser übergab hierauf einige an der Elephantiasis leidende Kranke seiner Heilung, welche er auch glücklich und umsonst bewerkstelligte; worüber in den Archiven der Stadt Nürnberg sich die Zeugnisse befinden sollen.

Theophrastus selbst war nicht sehr mit seinen Schülern zufrieden. „*** Hütet euch vor den Auditoribus, die ich in Basel verlassen habe, sagt er, die mir haben den Urin aufgewärmt, die mir haben die Federn vom Rock gelesen, mir gedient und gelächelt; die wie die

---

* Epistola ad Neandrum.

** Praefatio Bitiskii.

*** Fragment des Paragrani.

Hündlein um mich geschlichen und mir angehangen sind. Das sind und wird Erzschelme geben über alle impostores, und neue und zukünftige Aerzte. Es seyen also alle gewarnet: hütet euch vor ihrem Gift. Sie berühmen sich meiner, und wo sie Ehre einlegen, haben sie's von mir, aber sie sind zu frühe aus der Schule gekommen, wie ein Dieb, der sich frühe aus dem Haus stiehlt, ehe man aufsteht. So sind sie auch aus der Schul gegangen, haben nicht erwartet die Kundschaft ihres redlichen Abzugs."

„* Was ich von Aerzten gebohren habe, davon sind aus den hundert von Pannonien zwei wohl gerathen, aus der Confin Poloniä drei, aus den Regionen der Sachsen zwei, aus Bohemien Einer, aus den Niederlanden Einer, aus Schwaben keiner, wiewohl in jeglichem Geschlecht große Zahlen gewesen sind. Ein jeglicher hat meine Lehr nach seinem Kopf gesattelt. Einer führt mirs in einem Mißbrauch zu seinem Seckel, ein anderer zeucht's in seinen Hoffart, ein anderer glossirt's und emendirt's, und im Fürlegen für mich waren's erstunkene Lügen. Mancher schätzt sich selber für witziger dann in ihm war; mancher konnte es, ehe ers verstunde. Mancher verstund es, und es mangelte wo es am nöthigsten war."

Man hat auch oft seine Großsprechereien sehr

---

* Vorrede der Bücher Bertheonea.

lächerlich finden wollen. Allein bei der großen Ehrlichkeit, in der er immer sich zeigt, erscheinen auch diese in einem günstigeren Lichte. Er sagte selbst, was er von sich hielt, treuherzig und ohne Verstellung. Andere, wenn sie auch dasselbe von sich glauben, heucheln Demuth und Bescheidenheit, sind aber eben so ruhmsüchtig, ohne so ehrlich zu seyn.

Endlich hat man ihm auch sein ungestümes, zorniges Wesen, überhaupt seine Unverträglichkeit zum Vorwurf gemacht, wogegen er sich selbst aber mit diesen Worten vertheidigt: * „Nicht daß es genug sey, mich in etlichen Artikeln anzutasten, sondern auch das gehört dazu: ich sey ein wunderlicher Kopf mit verkehrter Antwort, wäsche nicht jeglichem nach seinem Gefallen auf, antworte nicht einem jeglichen auf sein Fürnehmen mit Demuth. Sie schätzen und achten das eine große Untugend an mir zu seyn; ich selbst aber schätz' es für eine große Tugend, wollt nicht, daß es anderst wär wie es ist, mir gefällt meine Weiß ganz wohl. Damit ich mich aber verantworte, wie meine wunderliche Weiß zu verstehen sey, so merket also: Von Natur bin ich nicht subtil gesponnen, es ist auch nicht meine Landesart, daß man etwas mit Seidenspinnen erlange. Wir werden auch nicht mit Feigen erzogen noch mit Meth, noch mit Waitzenbrod, aber mit Käß, Milch und Ha-

* Sechste Defension.

berbrod. Es kann nicht subtile Gesellen machen. Zu dem, daß einem all' sein Tag anhängt, was er in der Jugend empfangen hat, dieselbige ist sehr grob gegen jene Subtile, Katzreine, Superfeine. Denn die, welche in weichen Kleidern und Frauenzimmern erzogen werden, und wie die wie in Tannzapfen erwachsen verstehen einander nicht wohl. Darum so muß der Grobe grob zu seyn geurtheilt werden, ob derselbige schon gar subtil und holdselig zu seyn vermeint. Also geschieht mir auch, was ich für Seiden achte, heißen die andern Zwilch und Trillich.

Nun aber merket weiter auf, wie ich mich gegen das entschuldige, daß ich rauhe Antwort gäbe. Die andern Aerzte können wenig der Künste, behelfen sich mit freundlichen, lieblichen, holdseeligen Worten, bescheiden die Leut mit züchtigen und schönen Worten, legen alle Ding lieblich mit sonderlichem Abschnitt dar. Dagegen sag' ich: Was willt? hab' jetzt nicht der Weil, es ist nicht so nöthig. Also haben sie die Kranken genarrt, daß sie ganz im Glauben sind, freundlich, liebkoßleben, Federklauben, Zuthütlen, viel gramanzen sey die Kunst und die Arzney. — Mein Fürnehmen ist, mit dem Maul nichts zu gewinney, allein mit den Werken. So sie aber des Sinnes nicht sind, so mögen sie billig nach ihrer Weiß sagen: ich sey ein seltsamer wunderlicher Kopf, gäbe wenig guten Bescheid aus. Es ist nicht meine Meinung, mit freundlichem Liebkosen mich zu

ernähren. Darum ſo kann ich das nicht brauchen, was ſich mir nicht fügt, und ich nicht gelernt habe."

In Wahrheit, einem Manne wie Theophraſtus ſtand mit Recht der Spruch zu:

Alterius non sit, qui suus esse potest!

Ueber
die Gewiſſensfreiheit im Staate.

I.

Da die erſten Chriſten ſämmtlich Juden waren, und ſich anfangs ſelbſt nur für eine jüdiſche Sekte hielten [1], ſo mußten nothwendig viele Eigenheiten des Judenthums in die chriſtliche Kirche übergehen, und kann es uns nicht wundern, auch den Hauptzug von jenem, die höchſte Intoleranz gegen alle anderen Religionen, gleich anfangs in dieſer wieder zu finden [2]. Eben wie die Juden durch die Ueberzeugung, daß ſie allein

1 Wie aus dem bekannten Streite über die Beſchneidung der zum Chriſtenthume bekehrten Heiden (Apoſt. Geſch. Cap. 15.) deutlich erhellet.

2 Eben dieſer Streit beweißt entſcheidend ſowohl den Urſprung als die frühe Entſtehung der Intoleranz unter den Chriſten.

das auserwählte Volk Gottes seyen, zu diesem unduldsamen Hasse gegen alle andern Völker geführt wurden; hegten auch die ersten Christen aus gleichem Grunde eine feindselige Verachtung gegen das ganze übrige Menschengeschlecht, und betrachteten Alle, die nicht ihres Glaubens waren, als Kinder des Satans, mit haßvollen Augen [3]. Schon unter den heidnischen Kaisern, als sie selbst noch der Toleranz am nothwendigsten bedurften, und gegen die Heiden die Unvernunft des Glaubenszwanges vortrefflich zu beweisen wußten [4], zeigte sich ihr angestammter Verfolgungsgeist. Konnten sie ihn nicht gegen die herrschende Religion des Staates äußern, so verfolgten und verketzerten sie sich unter einander desto heftiger, sobald nur ihre Kirche ausgebreitet, und ihr Religionssystem ausgebildet genug geworden war, um verschiedene Sekten mit abweichenden Meinungen entstehen zu machen [5]. —

---

3 S. L. A. Paetz Comment. de vi quam religio christian. per tria priora saecula ad hominum animos, mores ac vitam habuit, (Gött. 1799. 4.) cap. 3. — Daher der bekannte Vorwurf des Tacitus (Annal. l. 15. c. 44.) odio generis humani convicti. Denselben Vorwurf macht er den Juden (Histor. l. 5. c. 5.) adversus omnes alios hostile odium.

4 J. H. Boehmer Diss. de jure circa libertatem conscientiae. §. 18. 23.

5 Paetz Comment. cit. pag. 75. sq. — Schon in dieser ersten Zeit bildete sich der traurige Grundsatz, daß

Als aber die christliche Kirche nach Constantin die herrschende wurde, und der Sucht zu verfolgen, nun auch die Macht an die Seite trat, wurde sehr bald auch der ärgste Gewissenszwang herrschend, und traf Heiden und Ketzer mit gleicher Schwere. Jede andere Religion wurde des Staatsbürgerrechtes beraubt, und ihre Anhänger der wichtigsten Privatrechte verlustig erklärt [6]. Die Freiheit, in Glaubenssachen der eigenen Ueberzeugung folgen zu dürfen, wurde durch kaiserliche Edicte verdrängt, die auch bei den unbedeutendsten Dogmen aufs genaueste vorschrieben, was ein Jeder, bei schwerer Strafe, zu glauben habe [7], und Manichäer

---

die Gemeinschaft der rechtgläubigen Kirche der einzige Weg zur Seligkeit sey: ein Grundsatz, der consequenter Weise die Kirche zur ärgsten Gewissenstyrannei führen muß, und diese hat bisher nur zu oft ihre Rücksichten dem Staate untergeschoben.

6 Noch im vierten Jahrhundert. Const. 1. 2. Cod. Justin. de summa trinitate. — Const. 1. 8. Cod. Justin. de haereticis. Plank's Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung B. I. pag. 247. not. 5. pag. 254. not. 12. Anders war es mit den Juden, welche, wie auch häufig in Deutschland, großer Vorzüge vor Heiden und Ketzern genossen, und selbst freien Gottesdienst hatten. S. Const. 2. 4. 9. 11. 12. 13. 20. 21. Cod. Theodos. de Judaeis.

7 S. Const. 3. 5. 6. 7. Cod. Justin. de summa trinitate. Plank a. a. O. pag. 265. ff.

oder Hochverräther seyn, war damals gleiches Verbrechen [8].

II.

Die neuen christlichen Staaten, welche die teutschen Eroberer nach der Völkerwanderung im Occident errichteten, ließen zwar ziemlich lange sich nicht wie der römische von der Kirche als Werkzeug ihres Verfolgungsgeistes brauchen, sondern hegten im Ganzen sehr billige Grundsätze über die Glaubensfreiheit. Wie sie anfänglich als Heiden die Christen ruhig geduldet hatten, duldeten sie nachmals als Christen eben so ruhig Heiden und Ketzer [1]; und wenn einigemal fremde Völker angeblich der Rechtgläubigkeit und des Christenthums wegen bekriegt wurden, wie die Westgothen von Chlodwig [2], und die Sachsen von Karl dem Großen [3]: so brauchten sicher nur Eroberungssucht

---

8 Const. 4. Cod. Justin. de haereticis, vergl. mit Const. 5. Cod. Justin. ad legem Juliam Majestatis.

1 Bekannt ist die Aeußerung Theodorichs gegen die Juden: Religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur, ut credat invitus. Cassiodor. Varior. II. 27. — Vergl. Beda Histor. Anglic. l. I. cap. 26. Plank a. a. O. B. 2. pag. 16. 27.

2 Gregor. Turonens. Histor. Francor. lib 2. cap. 37.

3 Heinrich's Teutsche Reichsgesch. Th. I. pag. 426.

und Politik die Religion zum Deckmantel. — Allein die Kirche blieb intolerant, so oft und so weit es ihre Kräfte erlaubten [4]. Der heilige Bonifacius bekehrte Teutschland mit Feuer und Schwerdt, und der Ketzer Gottschalk wurde durch Kerker und Schläge bekämpft [5]. Als daher allmählig die Kirche immer mehr Macht im Staate, und endlich ihr Haupt die Oberhand über Könige und Kaiser gewann, und sie seinen Zwecken dienstbar machte, wurde die empörendste Tyranney des Glaubens wieder herrschend, und den Gewissenszwang, den die Kirche befahl, und an einzelnen Widersprechern selbst vollzog [6], mußte an ganzen Ländern der Staat vollstrecken [7]. So blieb es und mußte es bleiben, so lange die Despotie des römischen Reichs bestand, den seine Herrscheransprüche nothwendig zu dieser Tyrannei führten; indem der Pabst nur dann das Oberhaupt und der Mittelpunkt der gesammten

---

4 Eine Synode zu Toledo verordnete zwar im J. 633: Nemini Judaeorum deinceps ad credendum vim inferri, fügte aber doch gleich hinzu, wer einmal zum Christenthume gezwungen sey, den solle man nun auch dabei auszuhalten, zwingen. Decret Grat. c. 5. D. XLV.

5 Spittler's Geschichte der christl. Kirche. Dritter Zeitraum §. 26.

6 Wie z. B. gegen Berengarius und Abälard.

7 Wie z. B. gegen die Waldenser und Albigenser Auch die Kreuzzüge gehören zum Theil hieher.

christlichen Kirche seyn konnte, wenn in dieser Kirche Einheit war, und der von Gott eingesezte und mit Untrüglichkeit begabte Statthalter Christi mit Recht verlangen durfte, daß nach seiner Anweisung jeder seinen Glauben richten solle. — Es blieb aber auch noch länger so. Verfolgungssucht war nicht blos Geist des Pabstthums, sondern der Kirche geworden, und dieselbe große Synode, welche die Grundsäulen der päbstlichen Despotie erschütterte [8], ließ die Ketzer Huß und Hieronymus verbrennen.

III.

Von der Reformation und ihren Vertheidigern hätte man am ersten Achtung einer unbeschränkten Gewissensfreiheit erwarten sollen, da die Gerechtigkeit ihrer Angriffe gegen die herrschende Kirche blos auf dieser Gewissensfreiheit beruhte, und sie dieselbe für ihre neue Lehre mit dem größten Nachdrucke in Anspruch nahmen [1]. Allein so sehr auch die Lobredner der Reformation diesen ihren Flecken verschweigen oder

---

8 Die zu Costnitz: welche nämlich den Grundsatz, daß eine allgemeine Kirchenversammlung über dem Pabste stehe, ausdrücklich aufstellte, und die Absetzung Johannes XXIII. bethätigte.

1 S. Ad. Cortreji Observat. ad pacem religios. in Corp. jur. publ. Tom. III. pag. 77.

bemänteln [2]; die unpartheiische Geschichte kann nicht leugnen, daß die Protestanten das Recht, welches sie für sich forderten, Andern verweigerten, und an Verfolgungswuth der herrschenden Kirche nichts nachgaben. Wenn diese noch vor zwei Jahrhunderten einen Brunus und Venini als Atheisten zum Scheiterhaufen führte, so that sie nur, wozu jene ihr Lehre [3] und Beispiel an dem ketzerischen Hetzer, Sarentus und Gentilis gegeben hatten, und was sie nachher noch an Nicolas Antoine wiederholten [4]. — Der wahre Geist des Protestantismus hat die ersten Reformatoren nicht beseelt. Wenn auch ihre Gewaltschritte gegen die Anhänger der alten Lehre, wo diese die schwächsten waren, und so manche widerrechtliche Eingriffe, als Nothwehr oder Wirkung des gereizten Eifers entschuldigt werden könnten [5]; so rechtfertiget doch nichts die drin-

---

2 Vergl. Villers Essai sur l'esprit et l'influence de la reformation p. 316. (édit. de Paris 1804.)

3 Calvini Expositio errorum Serveti, — ubi docetur jure gladii coërcendos esse haereticos. Genev. 1554.

4 S. Henke Gesch. der christl. Kirche Th. 3. pag. 246. 357. (Zweite Ausg.)

5 Wiewohl auch das nicht Statt findet, indem die Katholiken sehr bald den Protestanten alles einräumten, was eine neue Secte, die so stürmisch anfing, von einer bisher alleinherrschenden Kirche, die sich für die einzige Thür zur

gende Eilfertigkeit, womit sie sogleich den Glauben dem Zwange neuer symbolischer Bücher unterwarfen; den Eifer, womit sie bis auf die neuesten Zeiten die geringste Abweichung davon als Ketzerei verschrieen und ahndeten; die empörende Feindseligkeit, womit die Lutheraner Calvins Anhänger so lange verfolgten. Luther selbst erklärte Zwingli und seine Parthei für besessen [6], widerrieth jedes Bündniß mit ihnen, weil es sie nur in der Ketzerei bestärken würde [7], und verweigerte hartnäckig sie für Brüder und Mitglieder in Christus zu erkennen [8]. Ja in Sachsen, dem Mutterlande der Reformation, hielt man sie ärger als die Katholiken; und Theologen und Rechtsgelehrte, das Consistorium an der Spitze, wetteiferten, sie aus dem Lande zu jagen [9]. Und auch hier steckte die Intoleranz der Kirche den Staat an. Hartnäckig stieß man die Reformirten von der Theilnahme an den früheren Vertheidigungsbündnissen und der Augsburgischen Confession zurück [10];

Seeligkeit hält, nur irgend erwarten durfte. Man denke nur an die Reichsabschiede von 1526 und 1544.

6 Luthers Werke von Walch. Th. 17. pag. 1918.

7 Ebendas. Th. 16. pag. 624.

8 Ebendas. Th. 17. pag. 2361. ff.

9 S. Dedeken Consil. T. 1. P. 1. lib. 3. sect. 6. — Carpzov Jurisprud. Consist. lib. 2. def. 266.

10 Heinrichs teutsche Reichsgesch. Th. 5. pag. 263. ff. 292. ff.

unbedenklich willigte man in ihren Ausschluß von allen Vortheilen des Religionsfriedens [11]: und als im Westphälischen Frieden Schweden ihnen endlich, gegen den hartnäckigen Widerspruch der Lutheraner [12], gleiche Rechte mit diesen verschaffte, ließ Churſachſen zu Bewahrung ſeines Gewiſſens förmlich dagegen proteſtiren [13]. Noch heute zeigen ſich Reſte dieſer Feindſeligkeit der Lutheraner gegen alle anderen Glaubensgenoſſen, und giebt es Länder, wo ſie dieſe von allem Grundeigenthume und allen öffentlichen Aemtern ausgeſchloſſen halten [14].

IV.

Dieſe lange Unterdrückung vernünftiger Gewiſſensfreiheit, die man die Erbſünde der chriſtlichen Kirche nennen mögte, erklärt leicht den Eifer, womit in den neueſten Zeiten Rechtsgelehrte und Philoſophen dieſe Freiheit gegen jede Beeinträchtigung in Schutz genommen haben. Der rühmliche Vorgänger der Erſten iſt

---

11 Durch die Clauſul: daß alle andere, ſo obgemeldten beiden Religionen nicht anhängig, in dieſem Frieden nicht gemeint, ſondern gänzlich ausgeſchloſſen ſeyn ſollten. Reichsabſchied von 1555. §. 17.

12 Meier weſtphäl. Friedenshandl. Th. 6. pag. 259. ff.

13 Ebendaſ. pag. 281. ff.

14 Z. B. Churſachſen, Würtemberg, Hamburg.

unter den Teutschen, wie in so vielem andern, auch hier Just Henning Böhmer gewesen [1], und seine vielen Nachfolger haben endlich den Grundsatz aufgestellt, daß die Gewissensfreiheit jedes Einzelnen, so wie jeder kirchlichen Verbindung, das heiligste und unveräußerlichste aller Rechte sey, welches niemand auf irgend einem Wege aufgeben oder verlieren könne, und wogegen jeder Zwang zum Hochverrathe an den ersten Rechten der Menschheit werde. — Wie aber von jeher nichts leichter und gewöhnlicher war, als der Uebergang von einem Extrem zum entgegengesezten; so scheinen auch hier manche neuere Rechtsgelehrte (denn die Philosophen trifft dieser Vorwurf weniger), während sie der Gewissensfreiheit nur wieder zu ihrem Rechte helfen wollten, ihr auf der andern Seite zu viel Recht eingeräumt zu haben [2]. Indem sie nämlich die Gewissensfreiheit außer dem Rechte des Denkens und Glau-

---

1 In seiner Dissert. de jure circa libertatem conscientiae vor dem zweiten Bande des Jus ecclesiast. Protestant.

2 Ein auffallendes Beispiel, zu welchen übertriebenen Behauptungen der Eifer für Gewissensfreiheit zuweilen geführt habe, giebt die Recension von Schnaubert's Abhandlung über die rechten Mittel, die Protestanten wider den Catholicismus zu sichern, in der Allgem. Litt. Zeit. v. 1789. No. 229. gegen welche dessen Schrift: Ueber Kirche und Kirchengewalt, gerichtet ist.

bens auch auf das Recht, nach den wesentlichen Grundsätzen seiner Religion zu lehren und zu handeln ausdehnten, haben sie vergessen, wenigstens nicht bestimmt genug daran erinnert, daß der Glaube, wenn er durch That und Lehre aus der inneren Ueberzeugung in die äußere Welt übergeht, sogleich in die Sphäre des Staats eintritt, und dann mit dessen Zwecken und Anordnungen in Collision kommen kann [3]: und indem sie die Freiheit des Glaubens mit vollstem Rechte gegen jede Beschränkung der Kirche vertheidigten, haben sie übersehen, oder doch nicht genug hervorgehoben, daß in Ansehung des Staates hier ganz andere Rücksichten und Befugnisse eintreten [4]. — Eine neue Erörte-

---

3 Am wenigsten trifft dieser Vorwurf Böhmern, der die hier eintretenden Rechte des Staats mehr berücksichtiget und hervorgehoben hat, als die meisten seiner Nachfolger. S. 1. B. §. 14. 15. 19. 45. 54. 55. der angeführten Abhandlung.

4 Bei denen, die ohne eigene Consequenz Andern nachgeben, entstehen aus diesen verschiedenen Rücksichten zuweilen nicht geringe Widersprüche zwischen dem, was sie auf der einen Seite der Gewissensfreiheit, und auf der andern dem Staate einräumen. S. 1. B. Wiese's Grundsätze des Kirchenrechts §. 8. 23. vergl. mit §. 24. 26. — Die in diesem Buche aufgestellten Behauptungen verdienen um deswillen eine genauere Prüfung, weil es jezt so ziemlich das gang-

rung dieser häufig übersehenen Rechte des Staates, in Ansehung der unbedingten Gewissensfreiheit, wird daher nicht ohne Interesse seyn, wenigstens für die Theorie: denn so viel die practische Anwendung betrifft, muß man hoffen, daß endlich die Bürger moralisch, und die Staaten vernünftig genug geworden seyn werden, um allen Zwang und alle Beschwerden, in Ansehung dieses Punktes überflüßig zu machen.

V.

Dabei versteht es sich von selbst, daß hier durchaus nicht von einem Rechte des Staates zur Beschränkung des Denkens und Glaubens die Rede seyn könne. Zwar ist nicht selten gegen ein solches Recht heftig gestritten, und das Recht der Denkfreiheit mit bündigen Argumenten erwiesen worden. Da aber die innere Ueberzeugung außer allem Rechte liegt, welches nothwendig erst in der Sphäre der äußeren Welt anfängt, so ist es auffallend, hier von Recht auch nur sprechen zu wollen; und da jeder Zwang, so lange blos von der innern Ueberzeugung die Rede ist, physische Unmöglichkeit mit sich führt, so ist jede Untersuchung über dessen Rechtmäßigkeit eben so überflüßig als über das Recht zu fliegen oder in den Mond zu steigen.

---

barste Compendium des Kirchenrechts ist, und haben die gegenwärtige Erörterung hauptsächlich veranlaßt.

Nur das Bekennen und Lehren einer Religion, und das Handeln nach ihren Grundsätzen fällt in die Sphäre des Staats: die folgenden Behauptungen gehen daher nur auf das Recht diese zu beschränken, und auch nur auf das Recht des Staates, nicht der Kirche. Denn so viel die leztere betrifft, ist wohl an sich klar, daß einerseits ihr Recht in dieser Beziehung nie weiter gehen könne, als auf Entziehung des Amtes bei den Lehrern, und Ausschließung aus der Gesellschaft bei den Mitgliedern; andererseits aber dies Recht ihr auch nothwendig zukomme, sobald der Lehrer verweigert, dem kirchlichen Symbol gemäß zu lehren, und ein Mitglied Religionsgrundsätze öffentlich vertheidiget, die diesem Symbol zu sehr widersprechen, als daß gemeinschaftlicher Gottesdienst ferner damit bestehen könnte [1].

Endlich bedarf es auch wohl keiner Erinnerung, daß hier lediglich davon die Rede sey, wozu der Staat im Nothfalle berechtiget ist: durchaus nicht davon, was Billigkeit und Politik ihm rathsam machen. Die empörende Härte und höchste Verderblichkeit jedes

---

[1] Eine ausführliche Erörterung hierüber findet sich in Schnaubert's Abhandlung über Kirche und Kirchengewalt in Ansehung des kirchl. Religionsbegriffes, beſ. pag 38. ff. 77. ff. — S. auch Hoffbauer's Untersuchungen über die wichtigsten Gegenstände des Naturrechts. No. 32.

unnützen Gewissenszwanges ist schon zu oft durch evidente Gründe und traurige Beispiele erwiesen worden, als daß es dienlich seyn könnte, noch einen Stein zu diesem Baue zuzutragen.

VI.

Die unbeschränkte Gewissensfreiheit ist gegen den Staat bisher hauptsächlich mit dem Grunde[1] vertheidiget worden, daß es jedes Menschen heiligste Pflicht sey, Gott in Worten und Werken, einzig nach seiner Ueberzeugung zu verehren. Wenn daher der Staat ihn zwingen wollte, die aus dieser Ueberzeugung, als nothwendig hervorgehenden Handlungen zu unterlassen, oder

---

1 Nicht selten hat man freilich, der Kürze halber, den Beweis auf einem andern Wege erschlichen. Man unterscheidet innere und äußere Religion, und behauptet, daß bei der ersten ein Jeder, schlechthin nur seiner eigenen Ueberzeugung zu folgen, berechtiget sey, weil sie als etwas Inneres gar nicht in die Sphäre des Staates falle, und ihrer Natur nach allen Zwang unmöglich ausschließe. — Dann aber definirt man die innere Religion als den Inbegriff der Ueberzeugungen von Gott und dessen Verehrung, und der daraus nothwendig fließenden Religionshandlungen, und hilft so freilich diesen äußeren Handlungen unter der Rubrik des Inneren vor aller Möglichkeit eines Zwanges vorbei. Vergl. G. L. Boehmer Princip. jur. canon. §. 2. 3. Wiese Grundsätze des Kirchenrechts §. 8.

gar Gott auf eine entgegengesezte Weise zu verehren: so würde er ihn dadurch zu einer Immoralität und Verletzung seiner Pflichten zwingen, wozu ein rechtmäßiger Zwang niemals Statt finden könne; auch nicht vom Staate, welcher um so weniger hiezu befugt sey, weil er nur zur Erhaltung der äußern Rechte da wäre, Religion und Gottesdienst aber ihn gar nichts angingen. Der Staat habe überhaupt nur so viel Rechte über die Einzelnen, als diese ihm bei seiner Errichtung, oder dem Eintritte in ihn übertragen hätten; diese Uebertragung sey aber nur in Ansehung solcher Rechte geschehen, deren der Staat zu seiner Erhaltung und zur Sicherung der Rechte des Einzelnen bedürfe: jeder habe von seiner ursprünglichen Freiheit nur so viel aufgeopfert, als zur Erreichung dieses Zweckes unumgänglich nothwendig sey, und am allerwenigsten sey daran gedacht worden, den Staat zu einer Despotie über die Religion und den Glauben der Einzelnen zu privilegiren. — Ja selbst wenn dem Staate eine solche Herrschaft über Religion und Gottesverehrung seiner Bürger auch noch so ausdrücklich eingeräumt seyn sollte, würde doch diese Einräumung in jeder möglichen Form und Bekräftigung absolut ungültig seyn, und ihm nicht das mindeste Recht zum Gewissenszwange geben können, weil der Einzelne hiedurch dem Staate das Recht, ihn zu einer Immoralität zu zwingen, und in seiner Selbstverbesserung aufzuhalten, übertragen haben wür-

de, welches einzuräumen er durchaus nicht ermächtiget sey, da ihm selbst keine solche Befugniß über sich zustehe, und er sich des Rechtes pflichtmäßig zu handeln gar nicht begeben könne. — Vielmehr hänge die innere Religion lediglich von Erkenntniß und Ueberzeugung ab, die der Mensch selbst nicht willkührlich beherrschen könne, und dürfe folglich einzig durch Lehre und Gründe, nie durch äußeren Zwang, bestimmt werden [2].

VII.

Beinahe sieht man dieser Argumentation, wenn gleich in den Schriften der Rechtsgelehrten sie noch die herrschende ist [1], schon an, daß sie noch zu einer Zeit entstanden sey, wo man von dem Verhältnisse des Rechts und der Moral zu einander, und von den Gründen und Gränzen der Rechte des Staates ganz andere Begriffe hegte, als welche man seit einigen Jahren befolgt; und wenn die geistvollen Männer, die diese Frage ehemals behandelt haben, dieselbe jezt einer

---

2 S. J. H. Boehmer Diss. cit. §. 18 — 21. Hufeland über das Recht protestantischer Fürsten unabänderliche Lehrvorschriften festzusetzen. Abschn. 1. Schnaubert über Kirche und Kirchengewalt S. 22. 28. — S. auch Kant's Metaphys. Anfangsgr. der Rechtslehre. S. 189. 190.

1 Wiese Handbuch des Kirchenrechts Th. 1. §. 8. Th. 3. §. 365. 493.

neuen Untersuchung unterwerfen wollten, so würden, wenn nicht ihre Ueberzeugung, doch die Gründe eine ganz andere Wendung erhalten.

Zuvörderst muß man gegen die obige Ausführung erinnern, daß alles, was darinn von einer Despotie über Religion und Glauben, und der Unmöglichkeit auf diese anders als durch überzeugende Gründe zu wirken, gesagt wird, gar nicht hierher gehören, indem nicht davon die Rede ist, die Bürger des Staats zum Denken und Glauben zu zwingen, sondern nur ihre äußeren Handlungen zu beschränken (§. V.), deren Regulirung allerdings dem Staate anheimfällt, und bei denen äußerer Zwang sehr wohl möglich ist. — Eben so heißt es auch von einem ganz falschen Princip ausgehen, wenn man die Rechte des Staats lediglich von einer Uebertragung ableiten, und ihre Gränzen nach dem bestimmen will, was die einzelnen Mitglieder dem Staate wirklich übertragen haben, oder möglicher Weise einräumen konnten. Man hat sich dieses Grundsatzes zwar sehr häufig bedient, sowohl hier als in andern Beziehungen, z. B. um die Widerrechtlichkeit der Todesstrafen zu beweisen. Aber weder historisch noch rechtlich können Vertrag und Uebertragung für den wahren Grund des Staates und seiner Rechte gelten. Keiner unserer gegenwärtigen Staaten ruht auf diesem Fundamente. Gewalt und Zwang haben so sichtbar sie gebildet, daß man nicht einmal auf die

beliebte stillschweigende Einwilligung, auch nur mit einigem Scheine sich berufen kann; und wenn das Daseyn eines solchen Urvertrages die Rechtmäßigkeit unserer bestehenden Staaten und die Gränzen ihrer Befugnisse entscheiden soll: so müssen wir consequenter Weise, statt blos die Gewissensfreiheit gegen den Zwang des Staates in Schutz zu nehmen, und zu behaupten, daß ein Jeder diese mit Gewalt vertheidigen könne, vielmehr alles Zwangsrecht des Staates, ja den Staat selbst bestreiten, und jede Schranke, die er der Freiheit des widerstrebenden Einzelnen sezt, als ein Product des widerrechtlichsten Despotismus umzustürzen eilen. — Aber auch rechtlich betrachtet, kann die Legalität des Staates und der Umfang seiner Gewalt von keinem freien Urvertrage abhangen. Denn das Daseyn des Staates und der Eintritt in denselben ist nicht willkührlich, sondern nach dem Rechtsgesetze nothwendig und geht allem realen Rechte voran, welches erst mit dem Staate entsteht. Der Staat hat seinen Rechtsgrund lediglich in sich selbst und in seiner Nothwendigkeit: realisirt er den rechtlichen Zustand, so ist er von Rechts wegen da; der Umfang seiner Gewalt kann also auch nicht aus seinem Ursprunge, sondern nur aus dem Zweck und dem Erfolge beurtheilt werden [2].

2 Vergl. Fries philosophische Rechtslehre S. 76. ff.

Bei der gegenwärtigen Untersuchung ist indessen nicht einmal nöthig, auf diese Ansicht viel Gewicht zu legen: man könnte zugeben, daß die Rechte des Staats nicht weiter gehen, als die geschehene Uebertragung, und es würde doch für die unbedingte Gewissensfreiheit noch nichts gewonnen seyn, da hier erwähntermaßen von keiner Herrschaft über den inneren Glauben, sondern lediglich von der Beschränkung der äusseren Handlungen, zum Behuf der Erreichung des Staatszwecks die Rede ist, welchen zu erreichen, ihm nothwendig das Recht und die Mittel übertragen seyn müssen, wenn überhaupt irgend etwas ihm übertragen seyn soll.

VIII.

Der Hauptfehler jenes Beweises liegt aber darinn, daß man dabei Moral und Recht mit einander verwechselt, und die Legalität der Maaßregeln des Staats aus Moralprincipien beurtheilt. Denn indem man die Einmischung des Staates in die Religionshandlungen der Glieder blos deswegen verwirft, weil er seine Bürger an Erfüllung ihrer Pflichten nicht hindern, und noch weniger zu pflichtwidrigen Handlungen nöthigen dürfe, beschränkt man offenbar die Rechte des Staats durch Rücksichten auf die Moralität der Einzelnen. Der Staat soll rechtlich nicht dürfen, weil es moralisch verboten sey. — Eine solche Behauptung kann

höchstens dann Recht finden [1], wenn man Moral und Recht nur dem Grade nach verschieden glaubt, und den höchsten Grundsaz des Rechts in Moralprincipien sucht; sie fällt also mit dieser schon oft widerlegten Ansicht von selbst weg. Ohne indessen in die Untersuchung hierüber hinein zu gehen, und längst gesagte Dinge zu wiederholen, wird sich die Unstatthaftigkeit einer aus diesem Gesichtspunkte hervorgehenden Bestreitung der Rechte des Staates über die Gewissensfreiheit, so weit es für den gegenwärtigen Zweck nöthig ist, schon durch einige näher liegende Gründe zeigen lassen.

IX.

Zuvörderst ist nämlich nicht wohl einzusehen, warum man sich dieses moralischen Argumentes blos zum Behufe der Gewissensfreiheit bedient, da es doch in der That einen viel weitern Umfang hat, und, wenn es dort gültig ist, eben so gut noch bei einer Menge anderer Fälle in Betracht kommen muß, um dem Staate Rechte abzustreiten, die bisher nie in Anspruch genommen worden sind. — Das ganze Argument geht darauf hinaus, daß der Staat niemanden etwas wider seine Religionsüberzeugung zumuthen dürfe, weil ihm nicht erlaubt sey, von dem Einzelnen Etwas zu for-

---

1 Und auch dann nicht ganz. S. Schmalz natürl. Kirchenrecht. §. 13.

dern, was dieser nach seiner Ueberzeugung für pflichtwidrig, und für eine Beschränkung in seiner Selbstvervollkommnung halte. Dieses Argument tritt also jedesmal ein, so oft die Gesetze des Staats von einem Einzelnen etwas verlangen, was, wenn es auch seiner Religion durchaus nicht zuwider läuft, er doch sonst nach seiner Ueberzeugung für unmoralisch hält. Auch das darf ihm nicht zugemuthet werden, denn man würde eben so gut eine Pflichtwidrigkeit von ihm begehren. — Wenn daher der Soldat es unmoralisch glaubt, in den Krieg zu gehen, so wird man ihm bei dessen Ausbruche den Abschied geben müssen. — Wenn ein Polizeigesez zu Steuerung der Bettelei den Bettlern Almosen zu geben verbietet, so wird es doch den, der sich im Gewissen verpflichtet glaubt, keinen Bettler unbeschenkt abzuweisen, nicht verbinden können. — Wenn das Gesez des Staats, die Landesacademie eine bestimmte Zeit zu besuchen befiehlt, wird der junge Bürger einwenden dürfen, daß er auf einer auswärtigen Universität größere Fortschritte in der Selbstverbesserung machen könne, und es verboten sey, jemanden an dieser Verbesserung zu hindern, daß er sich selbst hieran zu hindern nicht befugt sey, und also auch dem Staate bei seinem Eintritt das Recht, dies durch ein solches Gebot zu thun, nicht habe übertragen können. — In allen solchen Fällen erkennt ein jeder das Recht des Staates, und denkt niemand daran, diesem

die dadurch etwa gekränkte moralische Ueberzeugung einzelner Bürger entgegen zu setzen. Warum will man denn bei der Frage von der Gewissensfreiheit diesem Argumente Kraft beilegen, und den Staat durch die Rücksicht auf diese moralische Ueberzeugung beschränken?

X.

Sodann steht auch nicht ganz zu begreifen, wie eine Immoralität daraus entstehen solle, wenn der Staat jemanden, dem nach seiner Religionsüberzeugung bestimmte gottesdienstliche Handlungen Pflicht sind, aus Gründen des Staatswohls diese zu unterlassen nöthiget. Denn die Moralität ist ja nicht von der äußern Handlung, sondern lediglich von der inneren Gesinnung abhängig; und wenn daher jemand aus reiner Religiosität den aufrichtigen Willen hatte, eine bestimmte gottesdienstliche Handlung vorzunehmen, die ihm äußerer Zwang unmöglich macht, so ist er eben so tugendhaft als ein anderer, der, nicht durch diesen Zwang beschränkt, dieselbe wirklich vornahm. Es würde unmoralisch gewesen seyn, wenn er selbst diesen Zwang veranlaßt hätte: wenn aber ein Anderer ihm denselben ohne sein Zuthun entgegen sezt, hat seine Moralität nicht gelitten. So wie derjenige, dem der unabänderliche Zwang der Naturgesetze eine beabsichtigte gottesdienstliche Handlung physisch unmöglich macht,

sich in der Unterlassung keiner Sünde anklagen kann [1]; so wenig kann der diese Klage führen und einer Immoralität schuldig heißen, welchen der Zwang des Staats daran hindert, der ja in seinem Ideal auch eine bloße Naturordnung, gleichsam eine zweite Natur seyn soll, worinn das Rechtsgesetz eben so blindlings und unabänderlich herrscht, als in der sinnlichen Welt das Naturgesetz [2]. — Dasselbe gilt auch dann, wenn der Staat von seinen Bürgern bestimmte positive Religionshandlungen erzwingen wollte, wo auch derjenige, welcher sie durch den Staat absolut gezwungen thut, nicht unmoralischer heißen kann, als der, welchem der Zwang der Naturnothwendigkeit eine Handlung abnöthiget, die zu den gottesdienstlichen Gebräuchen einer von ihm verworfenen Religion gehört. Denn wie die Natur, kann auch der Staat nur die äußere Handlung, nicht aber den inneren Gottesdienst, oder die Absicht, sie als Religionshandlung vorzunehmen, welche ihr einzig ihre Bedeutung giebt, erzwingen.

---

1 Z. B. der Katholik, der die Fasten nicht beobachten kann, weil durchaus kein anderes Nahrungsmittel als Fleisch zu haben ist. — Das Canonische Recht betrachtet freilich auch diesen Fall mit bedenklichen Augen. S. cap 2. X. de observatione jejuniorum.

2 Schelling's System des transcendentalen Idealismus S. 406. 407.

Man wende übrigens nicht hiegegen ein, daß doch der Zwang des Staats nie absoluter Zwang seyn könne, und also der, welcher einer wider seine Religion gerichteten Zumuthung gehorcht, darinn immer unmoralisch handle; daß er, statt sich mit Freiheit und allenfalls mit Aufopferung seines Lebens jedem Zwange zu widersetzen, den ihm angedrohten Uebeln nachgebe. Denn darauf müßte man antworten, daß seine eigene Schwäche, und nicht der Staat, der Urheber seiner Immoralität sey, und dieser, statt ihn zur Pflichtwidrigkeit zu zwingen, ihm vielmehr eine herrliche Gelegenheit zur Uebung in standhafter Tugend gegeben habe.

XI.

Ein anderer Grund, weshalb der Staat nicht verbunden gehalten werden kann, auf den Einwand der Gewissensfreiheit zu Beschränkung seiner Anordnungen unbedingt Rücksicht zu nehmen, liegt darinn, weil es ihm unmöglich ist, jemals mit völliger Gewißheit zu erkennen, ob dieser Einwand wirklich gegründet sey.

Die Gebote des Staats durch Handeln oder Unterlassen zu überschreiten, weil sie der Glaubens- und Gewissensfreiheit zuwider seyen, kann doch nur dem gestattet werden, welcher wahrhaft Religionsüberzeugungen hegt, die mit diesen Geboten in Widerspruch stehen; der sich aufrichtig und nach genauer Prüfung

zu Dingen verpflichtet glaubt, die ihm der Staat nicht gestattet. Ob dies aber wirklich der Fall sey, ist schlechthin von der innern Gesinnung abhängig, und äußerlich nie mit apodictischer Gewißheit erkennbar. Der Staat kann daher niemals zuverläßig wissen, ob eine solche Ueberzeugung aufrichtig vorliege, oder etwa bloß vorgegeben werde, um Handlungen gegen das Gesetz und den Staatszweck zu rechtfertigen. Wie will man ihm denn zumuthen auf einen Einwand Rücksicht zu nehmen, dessen Wahrheit ihm nie entscheidend erwiesen, und welcher bei seinem unermeßlichen Umfange zum Deckmantel aller möglichen Illegalitäten gemißbraucht werden kann, sobald jemand nur Frechheit genug hat, um vorzuwenden, daß seine Religion ihm in diesem Falle keinen Gehorsam gestatte? Z. B. ein Ausgehobener verweigert sich zu stellen, weil Theilnahme an Krieg und Blutvergießen seiner Religion zuwider sey. Woher will man wissen, daß er aufrichtig so denkt, und daß es kein Vorwand ist, hinter welchem er seine Trägheit oder Feigheit zu verstecken sucht? — Hat sich der Widerspenstige bisher zu einer Religionspartei gehalten, die dergleichen Grundsätze öffentlich längst bekennt [1], so entsteht daraus freilich, wenn auch nicht Gewißheit, doch eine größere Wahrscheinlichkeit

---

[1] Z. B. Jemand der einen Eid zu schwören verweigert, hat sich bisher zu den Mennoniten gehalten.

seiner Angabe. Wie aber, wenn das nicht der Fall, oder eine Parthei mit solchen Grundsätzen gar nicht vorhanden ist? Der Einzelne hat hier so viel Recht als eine ganze Secte; und ist es einmal absolut widerrechtlich, der Gewissensfreiheit einzugreifen, so bleibt es Unrecht, wenn auch der Betheiligte der Einzige wäre, der solche Ueberzeugungen hegt, und sie allen Andern verwerflich und lächerlich erscheinen sollten. — Vielleicht wird man einen solchen einzeln Stehenden nach seinem bisherigen Benehmen richten, und darauf sehen wollen, ob er schon früher diese Ueberzeugungen bekannte. Aber kann er nicht seine Ueberzeugung jezt geändert haben? Und verdient denn seine jezige Ueberzeugung etwa weniger Rücksicht, weil er sie erst seit Kurzem hegt, und vorher vielleicht entgegengesezter Meinung gewesen ist?

XII.

Wenn es aber auch möglich wäre, wahre Ueberzeugung jedesmal von vorgegebener zu unterscheiden und dem Staate hierüber volle Gewißheit zu verschaffen; so würde doch das Princip der unbedingten Gewissensfreiheit, daß nämlich niemand in solchen Handlungen irgend beschränkt werden dürfe, deren Vornahme oder Unterlassung seine Religion wesentlich nothwendig hält, am Ende zu wahren Absurditäten und der gänzlichen Aufhebung aller rechtlichen Ordnung führen. Die menschlichen Ueberzeugungen in Ansehung

übersinnlicher Gegenstände sind unendlich mannigfaltig, und nicht leicht ist eine Meinung hierüber so abentheuerlich oder empörend, daß nicht irgend jemand sie einmal gehegt haben sollte. Es kann daher keinen Grundsaz der Rechtsverfassung, keine Staatsanstalt geben, die nicht mit den Religionsgrundsätzen irgend eines Individuums in wesentlichen Widerspruch gerathen könnte [1], welche folglich der Staat, sobald sich ein

---

1 Es ist daher ganz verkehrt, wenn Einige, wie z. B. J. H. Böhmer in der angef. Abhandl. §. 19. 20. zur Rettung der Gewissensfreiheit, zwischen Sachen, die Religion und Glauben, und Sachen, die blos die äußeren Rechtsverhältnisse betreffen (causis religionis et causis mere civilibus) unterscheiden, und nur bei den ersteren das Berufen auf die Gewissensfreiheit gestatten wollen. Denn wenn sich gleich bestimmte Gegenstände angeben lassen, um welche die Religionslehren sich gewöhnlich zu drehen pflegen, und eine Menge anderer, die mit der Religion nicht leicht in Verbindung kommen; so ist das doch blos zufällig, und jedes äußere Rechtsverhältniß wird zur Glaubenssache, sobald jemand einmal Religionsgrundsätze hegt, die auch darauf sich beziehen, und die darinn vom Staate aufgestellte Norm als unerlaubt verwerfen. Die ganze Unterscheidung ist also von dem hergenommen, was gewöhnlich geschieht, und eine genaue Gränzlinie unmöglich. — Nur dann giebt diese Unterscheidung ein richtiges Resultat, wenn man unter Religions- und Glaubenssachen blos solche Punkte versteht, die der Staat für seinen Zweck ganz gleichgültig erklärt hat.

solches Individuum findet, in Ansehung seiner aufgeben müßte; und man muß daher geradezu behaupten, daß dieser Grundsaz der unbedingten Gewissensfreiheit, in seinem ganzen Umfange angewendet, den ganzen Staat und allen rechtlichen Zustand schlechthin aufhebe und jede Ungerechtigkeit privilegire [2]. — Wie, wenn jemand nach seinen Religionsgrundsätzen es unerlaubt achtet, dem Staate Steuern und Abgaben zu zahlen? wenn er es für eine Sünde hält, einem ketzerischen Fürsten zu gehorsamen? wenn seine Religion ihn wohl gar verpflichtet, einen solchen durch jedes Mittel aus dem Wege zu räumen [3]? Oder wie, wenn er gar glauben sollte, dem höchsten Wesen nur durch Menschenopfer wohlgefällig dienen zu können, und diese nach seiner Religion zum Gottesdienste wesentlich gehören? — Will man das aufgestellte Princip über die Freiheit des Gewissens consequent durchführen, so muß auch hier behauptet werden, daß der Staat nicht befugt

---

2 Damit ist keineswegs gesagt, daß dies wirklich jedesmal der Fall seyn würde, sondern nur daß das Princip mit der Nothwendigkeit eines rechtlichen Zustandes in wesentlichem Widerspruch stehe, und zu dessen gänzlicher Aufhebung führe, wenn gleich beide zufällig neben einander bestehen können.

3 J. H. Böhmer nennt einen gewissen Rossäus, der diesen Saz in einer eigenen Abhandlung behauptet habe. — Diss. cit. §. 14.

sey, sich diesen Greueln zu widersetzen, weil er denjenigen, nach dessen Ueberzeugung diese Greuel einmal zum Gottesdienste gehören, zur Verletzung seiner Pflicht nöthigen, und einen wahren Gewissenszwang gegen ihn üben würde. Freilich ist es ein irriger und thörigter Glaube: allein darauf wird der Staat, nach dem einstimmigen Geständnisse aller Vertheidiger der Gewissensfreiheit [4], sich nicht berufen dürfen, weil es hier lediglich auf die aufrichtige subjective Ueberzeugung jedes Einzelnen ankömmt, und der, welcher dieser zuwider handelt, immer Unrecht thut, die Ueberzeugung sey von welchem Gehalte sie wolle. — Ja noch mehr, dieselbe Norm, dieselbe Staatsanstalt, die nach den Religionsbegriffen des Einen vielleicht nothwendig ist, kann nach dem Glauben des Andern durchaus sündlich und verwerflich seyn, und so kann es am Ende schlechthin unmöglich werden, eine bürgerliche Verfassung und allgemeine Rechtsregeln aufzustellen, wenn der Staat dabei auf die Religion jedes Einzelnen Rücksicht nehmen soll, und niemanden etwas vorschreiben darf, was seinem Glaubensbekenntnisse zuwider läuft.

---

4 J. H. Boehmer l. c. §. 9—12. Schnaubert über Kirche und Kirchengewalt. S. 23—25.

XIII.

Nimmt man endlich, wie billig [1], darauf Rücksicht, was die positiven Bestimmungen unserer Reichsgesetze den Landesherrn in Ansehung der Religion erlauben; so ergiebt sich leicht, daß auch sie keineswegs eine unbedingte Gewissensfreiheit anerkennen [2], und besonders dem Staate gegen diejenigen freie Hände lassen, die sich nicht zu einer der drei mit gleichem Reichsbürgerrechte aufgenommenen Religionen bekennen. — Schon der Umfang des den teutschen Landesherrn zustehenden Reformationsrechtes zeigt dies deutlich genug: denn wie können wohl die Unterthanen das Recht unbeschränkter Gewissensfreiheit behaupten, wenn

---

1 Die Vertheidiger der Gewissensfreiheit verwerfen freilich diese Rücksicht, da sie von dem Grundsatze ausgehen, man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen, und daher jeder menschlichen Autorität das Recht absprechen, eine Beschränkung der Gewissensfreiheit vorzuschreiben oder zu gestatten. S. Hufeland in der angef. Abhandl. S. 12. 14.

2 Man beruft sich zwar häufig auf einige Stellen, die einen allgemeinen Vorbehalt derselben enthalten, bes. J. P. O. art. 5. §. 34. 48. art. 7. §. 1. — Offenbar aber reden diese Stellen nur von den Angehörigen einer der drei Reichsreligionen; und auch bei diesen leidet jener allgemeine Vorbehalt bedeutende Ausnahmen.

dem Regenten die Befugniß zusteht, die im Lande zu übenden Religionen, und das Maaß ihrer Ausübung zu bestimmen und alle die, welche nicht seines Glaubens seyn wollen, zur Auswanderung zu zwingen [3]? Am entscheidendsten ist aber die bekannte Stelle des Westphälischen Friedens, welche allen andern Religionen, außer den drei aufgenommenen, die Duldung versagt [4]; denn so viel auch über den eigentlichen Sinn dieser Verordnung gestritten wird, ist doch soviel klar und unbestritten, daß sie dem Landesherrn erlaubt, außer diesen dreien, keine andere Religion und deren Anhänger in seinem Lande zu dulden: folglich jeden Einzelnen durch das härteste aller Zwangsmittel, die Ausschließung vom Staate, zur Annahme einer der drei Reichsreligionen zu nöthigen. Und selbst das neueste Gesetz über diesen Punkt [5], wodurch die Strenge jener

---

3 J. P. O. art. 5. §. 30. 37. — Bei den Anhängern der Reichsreligionen macht zwar die im Entscheidungsjahre genossene Religionsübung hiegegen eine Ausnahme: — ibid. §. 31. — es ist aber auch nur eine Ausnahme.

4 J. P. O. art. 7. §. 2. „Sed praeter religiones supra „nominatas, nulla alia in sacro imperio Romano recipia„tur vel toleretur."

5 Reichsdeputationshauptschluß. §. 63. „Den Landes„herrn steht iedoch frei, andere Religionsverwandte zu dul„den, und ihnen den vollen Genuß bürgerlicher Rechte zu „gestatten."

älteren Verordnung gemildert worden seyn soll [6], stellt dem Landesherrn nur frei, auch andere Religionsverwandte zu dulden, und erlaubt ihm eben dadurch aufs neue, ihnen, wenn er will, diese Duldung auch zu versagen. — Gleiche Resultate gegen die unbeschränkte Gewissensfreiheit ergeben sich auch aus dem bekannten Zusatze der vorletzten Wahlcapitulation über die den symbolischen Büchern der Reichsreligionen zuwiderlaufenden Schriften [7], womit offenbar das aus der Gewissensfreiheit abgeleitete Recht, seine Religionsüberzeugungen ungehindert zu lehren, nicht bestehen kann,

---

6 Genau genommen ist es nämlich sehr zweifelhaft, ob nicht unter den „andern Religionsverwandten" nur die Anhänger derjenigen Reichsreligionen zu verstehen sind, die bisher keine Duldung im Lande fanden, oder wenigstens nicht den vollen Genuß bürgerlicher Rechte hatten. Und so viel ist, wenn es gleich häufig übersehen wird, wenigstens entschieden, daß die ganze Verordnung nur auf die Entschädigungsländer bezogen werden kann, indem dies theils schon aus dem Zusammenhange mit §. 60. erhellet, theils aber auch über andere Territorien etwas zu verfügen, ganz außer den Gränzen des der Reichsdeputation ertheilten Auftrages lag. S. Gönner's teutsches Staatsrecht. §. 418. II.

7 Wahlcapit. Leop. II. art. 2. §. 8. „Ueberhaupt aber „keine Schrift geduldet werde, die mit den symbolischen „Büchern beiderlei Religionen — — — nicht vereinbarlich „ist."

wenn man nicht vorgefaßten Theorien zu Liebe den klaren Worten des Gesetzes Gewalt anthun will [8].

Mit Recht konnte daher noch neuerlich in einer kaiserlichen Erklärung gesagt werden, daß „so vieles „auch bereits über allgemeine und vollkommene Reli„gionstoleranz gesagt und geschrieben worden, doch die „Wirkung davon noch nicht in die Grundgesezgebung „des teutschen Reichs übergegangen heißen könne; daß „der Grundsatz einer allgemeinen wechselseitigen Dul„dung und des vollen Genusses bürgerlicher Rechte für „alle Religionsgenossen, noch nicht einmal in Ansehung „der drei christlichen Confessionen in den sämmtlichen „Landen des teutschen Reichs anerkannt sey, und daß „noch andere, selbst feierlich garantirte Grundsätze be„stehen, die durch den Geist einer allgemeinen und „vollkommenen Religionsduldung weder geleitet seyen, „noch als fortschreitende Wirkung derselben betrachtet „werden können [9]".

---

8 Vergl. Schnaubert's Grundl. des Kirchenrechts der Protestanten. §. 156. not. c. — Andere haben lieber die Gültigkeit dieses Gesetzes in Anspruch genommen. S. Wiese Handbuch des Kirchenrechts. Th. 3. §. 472. a. E.

9 Kaiserl. Hofdecret an den Reichstag vom 30. Junius 1803.

XIV.

Aus allen diesen Gründen folgt also, daß die Ansprüche auf eine unbeschränkte Gewissensfreiheit gegen den Staat keineswegs unbedingt geltend gemacht werden können, vielmehr der Bürger sich einer Einschränkung derselben unterwerfen müsse; und es fragt sich nur, wann und in wie weit der Staat zu dieser Einschränkung befugt, und wo hier die Gränze seiner Macht sey: denn Niemand wird geneigt seyn, ihm dergleichen drückende Eingriffe nach blinder Willkühr und ohne alle Schranken zu gestatten. — Da indessen die besonderen Ansprüche der Gewissensfreiheit nach dem Obigen lediglich auf moralischen Gründen beruhen, die bei Beurtheilung der rechtlichen Verhältnisse des Staats zu seinen Bürgern gar nicht in Betracht kommen können: so wird man auch hier dem Staate keine andere Gränzen vorschreiben können, als welche seinen Befugnissen in Beschränkung der Freiheit des Einzelnen überhaupt gesetzt sind; und er wird, wie diese Freiheit im Allgemeinen, so auch die Gewissensfreiheit, jedesmal in so weit einschränken können, als er es zur Erreichung des Staatszweckes nothwendig oder nützlich achtet [1].

Ohne diese Rücksicht, und weiter als es diese Rücksicht fordert, darf der Staat niemals in die Gewissens-

1 Schmalz natürl. Kirchenrecht. §. 41.

freiheit eingreifen. Denn der Staat existirt nur, um die Freiheit jedes Einzelnen in so weit zu beschränken, als es die gleiche Freiheit der Uebrigen und der Zweck der sicheren Coexistenz Aller in der äußeren Welt erforderlich macht: folglich eben um die Freiheit eines Jeden innerhalb dieser Gränze zu beschützen und zu sichern; und er würde daher durch eine weitere Einschränkung der allgemeinen Freiheit seinem eigenen Zwecke entgegenarbeiten. Was aber der Einzelne für seine Freiheit überhaupt zu fordern hat, das darf er sicher auch für seine Gewissensfreiheit oder für diejenigen äußern Handlungen, die er kraft seiner Religionsgrundsätze vornehmen will, begehren. Denn den Staat geht nur die äußere Handlung, nicht das Motiv an, und eben so, wie der Staat Handlungen, die ihm nachtheilig sind, dem Obigen zufolge, beschränken kann, ohne auf ihr Motiv Rücksicht zu nehmen; kann, wenn die Handlung für das Staatswohl gleichgültig ist, jeder Einzelne das Recht, sie vorzunehmen, kraft seiner Freiheit, schlechthin in Anspruch nehmen, ohne dem Staate über seine Motive dazu Rechenschaft schuldig zu seyn. — Wenn demnach der Staat durch seine Verfügungen direct oder indirect in die Gewissensfreiheit eingreifen will, darf dies immer nur aus Gründen des Staatswohls, zum Behuf des gedachten Staatszweckes, und insbesondere niemals aus kirchlichen oder religiö-

fen Rückſichten geſchehen [2]: niemals, weil dies der einzig wahre Glaube, dies die allein ſeligmachende Kirche ſey, oder die Religion, die man bekämpft, eine verdammungswerthe Ketzerei bilde. Denn der Staat iſt keine Kirche, iſt nur eine Anſtalt für dieſe, und nicht für jene Welt; iſt nur über die Sicherheit und das Wohlſeyn ſeiner Bürger geſetzt, die durch die Vereinigung Aller erreicht werden muß, und nicht über ihre Seligkeit, zu der auch jeder allein gelangen kann [3]. Und wenn der Staat aus ſolchen Gründen zum Gewiſſenszwange greift, hält man ihm mit gleichem Rechte entgegen, was man ſo oft und wahr der Kirche entgegen gehalten hat, wenn ſie in angemaßter Untrüglichkeit die Verirrten wider ihren Willen zur Seligkeit zwingen wollte. Leider nur iſt bisher dieſe Gränze der Befugniſſe des Staats in Glaubensſachen beſtändig überſchritten worden. Faſt alle Bedrückungen der Gewiſſensfreiheit, welche der Staat bisher ſo häufig geübt hat, ſind nicht aus den Gründen ausgegangen, die

---

2 In ſo fern nämlich der Staat nicht die Kirche als Staatsanſtalt braucht, und die Erhaltung oder Ausbreitung einer beſtimmten Kirche zur Erreichung des Staatszweckes nöthig hält. Denn dann geſchieht, was zum Beſten der Kirche verfügt wird, gleichfalls aus Gründen des Staatswohls. Vergl. §. XXII.

3 J. H. Boehmer Dissert. cit. §. 45.

dieſen Zwang einzig rechtfertigen können, ſondern Gott und der Wahrheit zu Ehren und um des ewigen Heils willen geübt worden [4]; und wurden in ſo fern mit Recht als Producte der Tyrannei und des Fanatismus gebrandmarkt, nicht weil dem Staate überhaupt keine Befugniß zu dieſer Beſchränkung zuſtände, ſondern weil er ſie ſich aus Gründen anmaßte, die ihn nicht befugen. — Daher rührt es denn, daß bisher jede Maaßregel des Staates zu Einſchränkung der Gewiſſensfreiheit mit ſo gehäſſigen Augen betrachtet, mit ſo bitteren Vorwürfen verfolgt, und als abſolut widerrechtlich beſtritten worden iſt. Hätte der Staat dieſer Freiheit nie anders Hinderniſſe in den Weg gelegt, als wo ſeine eigene Wohlfahrt es nothwendig oder auch nur rathſam machte, ſo würde man ſicher ſeine Maaßregeln nicht in dieſem

---

4 In den chriſtlichen Staaten nämlich. Die Verfolgungen, welche die heidniſchen Regenten Roms gegen die Chriſten verhängten, beruheten ganz auf dem richtigen Geſichtspunkte, daß ſie dieſe neue Secte für den Staat gefährlich hielten, und dazu hatten ſie ſehr triftige Gründe. S. Plank's Geſchichte der chriſtlich-kirchl. Geſellſchaftsverf. B. 1. S. 53 — 61. — Es iſt alſo nicht abzuſehen, mit welchem Rechte wir dieſe Verfolgungen ſo lange als die gehäſſigſten Ausbrüche grauſamer Tyrannei dargeſtellt haben, da ſie vielmehr in gewiſſer Hinſicht unſern Staaten hätten zum Muſter dienen können.

Grade angefeindet haben[5], und nur der Mißbrauch seines Rechts ist Schuld daran, daß ihm sein Recht überhaupt angefochten ist.

Engere Gränzen als die, welche dem Staate in Beschränkung der bürgerlichen Freiheit überhaupt entgegenstehen, können aber auch seinen Rechten gegen die Gewissensfreiheit, so weit diese sich in der äußeren Sinnenwelt zeigt (§. V.), mit Grunde nicht gesezt werden, da, wie gesagt, der wesentliche Unterschied der Handlungen, die in Folge dieser vorgenommen werden, von andern, lediglich in dem veranlassenden Motive liegt, auf welches der Staat gar keine Rücksicht zu nehmen hat. In eben dem Maaße also, wie der Staat in andern Fällen seine Bürger nicht blos, wo es zur Erreichung seines Zweckes durchaus notwendig, sondern auch da, wo es zur vollständigeren

---

5 Ein deutlicher Beweis hiefür liegt in der Geschichte der Wiedertäufer von Münzers und Knipper Dollings Parthei. (Heinrichs teutsche Reichsgesch. Th. 5. S. 181. ff. 384. ff. Die strengen und blutigen Maaßregeln, welche die teutschen Fürsten dagegen ergriffen, waren fürwahr auch tiefeingreifende Bedrückungen der Gewissensfreiheit, und doch hat sie noch niemand (die dabei vorgefallenen unnützen Grausamkeiten abgerechnet), als unbefugte Gewissenstyrannei getadelt, weil hier der Staat nicht um der reinen Lehre, sondern um seiner eigenen Erhaltung willen zur gewaltsamen Unterdrückung dieser Secte schritt.

oder leichteren Erreichung deſſelben rathſam iſt, in ihrer Freiheit einſchränken, oder zu beſtimmten Leiſtungen anhalten darf, wird er auch eine Beſchränkung der Gewiſſensfreiheit ſchon aus der leztern Rückſicht anordnen dürfen. Und eben ſo wie es ſonſt lediglich dem eigenen Urtheil der Staatsgewalt, wenigſtens zur definitiven Entſcheidung, überlaſſen bleiben muß, ob die Schranken, die ſie dem Bürger ſezt, zur Erreichung des Staatszwecks nothwendig oder nüzlich ſind, weil dies auch in Anſehung der Gewiſſensfreiheit und deren Einſchränkungen der Fall ſey [6]. In ſo fern hat alſo

---

6 Dadurch verliert denn freilich der vorhin aufgeſtellte Grundſaz über die Gränzen der Befugniſſe des Staates den größten Theil ſeiner practiſchen Anwendbarkeit, indem, ſo oft ein Streit darüber entſteht, ob nicht widerrechtlicher Weiſe die Staatsgewalt Dinge verlange, welche zum Behufe des Staatswohls nicht nöthig ſind, dieſe nothwendiger Weiſe jedesmal Parthei und Richter in Einer Perſon iſt. — Bei unſern teutſchen Landesherrn iſt es freilich in andern Fällen einigermaßen anders, da dieſe, wenigſtens in der Theorie, an den Reichsgerichten noch einen Richter über ſich haben, bei dem die Unterthanen ſich über unbefugte Ausdehnungen der landesherrlichen Gewalt, und folglich auch darüber beklagen können, wenn der Landesherr zu Bedrückungen ſchreitet, die das Wohl des Staats offenbar nicht nöthig macht. Bei Beſchwerden über bedrückte Gewiſſensfreiheit fällt dies aber hinweg, da man den Reichsgerichten in Religionsſachen keine

die Gewiſſensfreiheit rechtlich nichts zum Voraus: indeſſen wird es doch bei einigem Grade von Cultur nicht leicht der Fall ſeyn, daß der Staat ſie um ſeiner Wohlfahrt willen bedeutend zu beſchränken wirklich genöthigt ſeyn ſollte; und falls die Staatsgewalt nicht nach blinder Willkühr verfahren will, hat ſie bei einer ſolchen Einſchränkung wohl zu erwägen: daß, wenn jede Beſchränkung der bürgerlichen Freiheit durch Staatsanſtalten, ſchon an ſich ein Uebel iſt, welches nicht ohne die genaueſte Ueberlegung, ob der dadurch bezweckte Vortheil auch dieſen Nachtheil hinreichend vergüte, eingeführt werden ſollte, dies bei der Gewiſſensfreiheit doppelt der Fall ſey, deren Beſchränkung immer eine der drückendſten, und in ſo mancher Hinſicht dem Staate ſelbſt höchſt ſchädlichen Verfügungen enthält, welche nur durch Erreichung der überwiegendſten Vortheile gerechtfertiget werden kann.

XV.

Wendet man nun dieſe bisher aufgeſtellten allgemeinen Grundſätze auf die hauptſächlichſten einzelnen Punkte an, welche hiebei in Frage kommen; ſo wird zuvörderſt der Staat die Erfüllung aller der gewöhnlichen Bürgerpflichten, die nach der Idee des Geſetzes,

---

Gerichtsbarkeit geſtattet, und den Begriff dieſer meiſtens höchſt ungebührlich ausdehnt.

gar keine Beziehung auf die Religion haben, und nur zufälliger Weise mit der Gewissensfreiheit Einzelner in Widerstreit kommen, von allen seinen Mitgliedern verlangen können, ohne auf den Einwand, daß das Gewissen des Einen oder Anderen dies nicht gestatte, Rücksicht zu nehmen; und das zwar sowohl bei dem, was er untersagt, als bei den positiven Leistungen, welche er fordert. Der Staat kann daher z. B. schlechthin begehren, daß die Unterthanen bei ihrem Gottesdienste alle Handlungen unterlassen, die er als Verbrechen oder auch nur als Polizeivergehen verboten hat, ihre Religion mag dergleichen vorschreiben oder nicht[1]; daß sie ihm und ihren Mitbürgern alle Abgaben entrichten, und alle persönlichen Dienste leisten, welche das bürgerliche Gesez vorschreibt; daß sie sich in vorkommenden Fällen zu Leistung eines Eides in der gesezlichen Form verstehen, u. s. w. — Nirgends ist es so klar als hier, daß der Bürger sich dagegen nicht auf eine Beeinträchtigung seiner Gewissensfreiheit berufen könne, weil durch Gestattung dieses Einwandes alle bürgerliche Ordnung aufgehoben werden würde, und daher ist dieses Recht auch dem Staate nicht leicht in

---

1 Daher kann auch der Vorwand des Verbrechers, daß er durch seine Religionsgrundsäze zu dem Vergehen getrieben worden sey, keine Erlassung oder Milderung der Strafe bewirken. J. H. Boehmer Dissert. cit. §. 58.

Zweifel gezogen worden [2]. Indeſſen wird doch ein billiger Regent in vielen Fällen leicht ein anderes Auskunftsmittel finden können, wodurch ohne Nachtheil des Ganzen die Gewiſſensfreiheit des Einzelnen geſchont werde, und immer lieber etwas von den Anſprüchen des Staates nachlaſſen, als zu Bedrückung des Gewiſſens einer großen Zahl von Unterthanen greifen [3].

XVI.

Eben ſo gut kann aber auch der Staat die Befugniß in Anſpruch nehmen, ſobald es die Wohlfahrt des Ganzen erheiſcht, Anordnungen zu treffen, die ſich ſchon nach der Idee des Geſetzes unmittelbar auf die Religion beziehen, und die Gewiſſensfreiheit geradezu einſchränken. Er wird daher zuerſt einzelne gottesdienſtliche Handlungen, deren Vornahme dem Staatszwecke

---

2 Vergl. J. H. Boehmer Diss. cit. §. 19. 54. — Doch meint Wieſe (Handbuch des Kirchenrechts Th. 1. S. 119.), daß ein Quäker oder Mennoniſt nicht zu einem Eide gezwungen werden könne, auch ohne Rückſicht auf unſere poſitiven Geſetze!!

3 Einer ſolchen Nachſicht genoſſen z. B. bei den Römern die Juden, in Anſehung der Municipalämter und Abgaben, L. 15. §. 6. D. de excusation. L. 3. §. 3. D. de decurion. — und geſtattet man bei uns den Mennoniſten, in Anſehung des Eides. Viſitat. Schluß v. 13. Oct. 1768. in Balemans Viſitat. Schlüſſen S. 68.

nachtheilig wird, geradezu verbieten können, ohne sich durch den Einwand aufhalten zu lassen, daß sie nach den Grundsätzen dieser oder jener Religion wesentlich nothwendig seyen. Dies Verbot findet auch nicht blos bei der geduldeten, sondern auch bei der herrschenden Religion des Landes Statt, indem es sich sehr wohl denken läßt, daß der Staat eine Religion im Allgemeinen billiget und privilegirt, aber doch einzelne Lehren und einzelne gottesdienstliche Handlungen, die zu derselben gehören, für schädlich erkennt; und wenn das der Fall ist, kann offenbar die herrschende Religion, die ja nur durch den Staat und dessen Begünstigung diese Eigenschaft erhalten hat, eben so wenig ein Recht dazu behaupten, als die geduldete.

XVII.

Aber auch bei dem Verbote einzelner Religionshandlungen braucht der Staat nicht stehen zu bleiben, sondern kann eben so gut, wenn es sein Zweck verlangt, eine bestimmte Religion ganz verbieten. Freilich wird nicht leicht eine Religion dem Staate wirklich in einem Grade schädlich werden, der ihm dies Verbot, blos in Rücksicht auf seine eigene Wohlfahrt rathsam machte, und die meisten Verbote der Art haben noch immer in einem verkehrten Religionseifer ihren Grund gehabt, und Religionen getroffen, die dem Staate durchaus unschädlich waren. Indessen läßt es sich doch

sehr wohl denken, daß eine Religion theils schon an sich durch die rechtswidrigen Grundsätze, welche sie aufstellt [1], theils auch ohne dies durch den Kampf mit der herrschenden Kirche, den sie veranlaßt [2], oder durch andere sie begleitende Umstände, dem Staate so gefährlich wird, und so bedenkliche Folgen nach sich zieht, um ihre gänzliche Verbietung vollkommen zu rechtfertigen.

---

1 Dies würde z. B. in unsern ganz auf Privateigenthum gebauten Staaten mit einer Religion der Fall seyn, die alles Privateigenthum verwirft. Und das war in Ansehung aller Staaten der Fall mit dem hierarchischen Religionssystem, welches Gregor VII. und Bonifacius VIII. aufstellten.

2 Dies war eine Zeitlang bei der Reformation wirklich der Fall. Obgleich die Religionslehren der Protestanten an sich für den Staat durchaus nicht gefährlich, ja vielmehr demselben offenbar vortheilhafter sind, als die der katholischen Kirche, welche nach ihrem System eine viel größere Unabhängigkeit vom Staate in Anspruch nimmt; so wurde doch die Reformation durch ihren Streit mit der alleinherrschenden katholischen Kirche eine Zeitlang dem deutschen Reiche höchst nachtheilig, und ließ sogar eine gänzliche Trennung der Reichsverbindung befürchten. Schwerlich wird daher ein unpartheiischer Beurtheiler, die damals vom Kaiser gegen die Reformatoren erlassenen, meistens sehr gemäßigten Verbote, blos als ein widerrechtliches Product der Intoleranz betrachtenkönnen. S. auch §. XIV. not. 4.

Darf nun der Staat ein solches Verbot gegen Eine Religion erlassen, so darf er es auch gegen mehrere, die ihm gefährlich werden, und daraus folgt denn endlich ganz von selbst das Recht des Staats, alle Religionen außer Einer zu verbieten, oder, was dasselbe ist, von allen seinen Bürgern das Bekenntniß Einer bestimmten Religion zu verlangen [3]. Freilich wird der Fall, daß sogar diese Forderung durch Gründe des wahren Staatswohls nothwendig oder rathsam gemacht würde, noch viel seltener eintreten, als der, daß eine einzelne Religion verboten werden muß, und ist heut zu Tage schwerlich auch nur in einem einzigen Staate vorhanden. Indessen bleibt es doch immer möglich, daß eine solche Maaßregel, zumal auf eine Zeitlang nothwendig werde, z. B. wenn Partheiwuth und Religionshaß bei der Mehrzahl der Staatsbürger zu einer

---

3 So verlangen wirklich unsere Reichsgesetze von allen Reichsbürgern wenigstens das Bekenntniß Einer von den drei bestimmten Religionen. J. P. O. art. 7. §. 2. (§. XIII. not. 4.) — Der eigentliche Sinn und die fortdauernde Gültigkeit dieser Verordnung ist zwar sehr bestritten: so viel aber doch entschieden, daß mit dem Bekenntnisse dieser Religionen höchst bedeutende Vortheile verknüpft sind, und darinn liegt immer schon eine Art von Nöthigung dazu. S. §. XX. — Noch weit entschiedener fordert man in vielen teutschen Territorien von allen activen Staatsbürgern das Bekenntniß Einer bestimmten Religion.

ſolchen Höhe geſtiegen wären, daß man bei der Zulaſſung anderer Glaubensgenoſſen innere Unruhen und ſonſtige gefährliche Ausbrüche des Sectengeiſtes beſorgen müßte. Und noch leichter läßt ſich denken, daß ein Staat es mit Recht rathſam finde, ein ſolches ausſchließendes Privilegium, was einer beſtimmten Religion in vorigen Zeiten ertheilt wurde, nun es einmal vorhanden iſt, wenigſtens in ſo weit fortdauern zu laſſen, daß er nur ihren Anhängern die Rechte eines activen Staatsbürgers einräumt [4].

XVIII.

Steht nun dem Staate überhaupt frei, ſeinen Bürgern das Bekenntniß beſtimmter Religionen zu ver-

---

4 Dieſer Umſtand wird faſt immer überſehen, wenn man Staaten, welche dieſe Verfaſſung noch beibehalten, den Vorwurf der Intoleranz macht. Wenn es gleich höchſt thörigt, und dem wahren Intereſſe des Staats durchaus zuwider ſeyn würde, einen ſolchen Glaubenszwang, da, wo er ſich nicht findet, neu einzuführen; ſo iſt er doch gewöhnlich da, wo er einmal beſteht, durch Grundgeſetze ſo ſehr in die ganze Staatsverfaſſung eingewebt, und führt bei einer plötzlichen Aufhebung zu ſo manchen, nicht ſofort auszugleichenden Schwierigkeiten, daß es auch dem von allem Religionsvorurtheil freien Regenten höchſt rathſam ſcheinen muß, die einmal beſtehende Einrichtung vorläufig beizubehalten, und nur bei ſchicklichen Gelegenheiten auf allmählige Milderung der alten Strenge bedacht zu ſeyn.

bieten oder vorzuschreiben, so muß er ferner befugt seyn, auch die Grade dieses Verbotes oder Gebotes, und die mehrere oder mindere Strenge der Zwangsmittel, wodurch er dieselben geltend machen will, nach seinem Gutdünken so zu bestimmen, wie es Zeit und Umstände für ihn nöthig machen. Er wird daher nicht nur die öffentliche Uebung der für schädlich erklärten Religion untersagen, und blos der privilegirten den freien Gottesdienst gestatten dürfen; er wird ferner nicht nur alles Lehren und Schreiben zur Vertheidigung und Verbreitung des verbotenen Glaubens, oder zur Bestreitung des gebilligten Religionssystems verbieten können[1]: sondern er muß auch befugt seyn, die Unterthanen, welche die verbotene Religion nicht aufgeben, oder sich zum Bekenntnisse der vorgeschriebenen nicht bequemen wollen, vom Staate gänzlich auszuschließen, und zur Auswanderung zu zwingen, sobald er es schon für gefährlich hält, Bürger in seiner Mitte zu haben, die solche von ihm verworfene Grundsätze hegen, oder die Religion, deren Bekenntniß er zum Wohl des Ganzen nothwendig achtet, anzunehmen verweigern. Denn dieser Befehl zur Auswanderung ist nur ein Zwangsmittel des Staats, um die von ihm

---

1 Ein solches Verbot, zum Besten der drei Reichsreligionen, findet sich in der oben §. XIII. not. 7. angeführten Stelle der Wahlcapitulation.

für nöthig erachteten Maaßregeln geltend zu machen; und wenn es gleich sonst eine sehr unpassende Behauptung ist, daß jedes Recht mit einer Befugniß, dessen Anerkennung zu erzwingen, verbunden sey [2]: so muß man doch bei dem Staate, als der Anstalt, die gerade dazu bestimmt ist, den rechtlichen Zustand zu begründen, und durch äußern Zwang geltend zu machen, nothwendig einräumen, daß wenn ihm etwas überhaupt anzuordnen erlaubt ist, ihm auch freistehe, seine Anordnung durch die äußersten Zwangsmittel gegen jeden Widerstand durchzusetzen [3].

Freilich ein noch strengeres Zwangsmittel, als den Befehl zur Auswanderung, wird der Staat gegen die Bürger, welche seinen Anordnungen über Religion und Gottesdienst nicht gehorchen wollen, nicht anwenden dürfen, und es steht ihm nicht frei, dieselben mit Gewalt im Staate zu halten, und dann durch Strafen aller Art zum Gehorsam und zum Bekenntnisse der vorgeschriebenen Religion zu zwingen, welches auch

---

2 S. Fries philosophische Rechtslehre. S. 15. ff.

3 Dies Recht, die Unterthanen, welche sich nicht zu der vorgeschriebenen Religion bekennen, zur Auswanderung zu nöthigen, wird auch durch unsere Reichsgesetze den Landesherrn, der Regel nach (§. XIII. not. 3.), aufs klarste eingeräumt. S. bes. Seidensticker Comment. de jure emigrandi. §. 37. sq.

unſere Reichsgeſetze deutlich genug anerkennen [4]. — Aber darinn liegt gar kein beſonderes Vorrecht der Gewiſſensfreiheit, ſondern das läßt ſich, nach allgemeinen Grundſätzen, auch bei deren Einſchränkung, nur deswegen behaupten, weil Ausſchließung vom Staate überhaupt das äußerſte Zwangsmittel iſt, deſſen dieſer ſich gegen ſeine Bürger bedienen darf, und, ohne beſonders von ihnen übernommene Verpflichtungen, es überall kein Recht giebt, ſie wider ihren Willen im Staate feſtzuhalten, ſobald ſie in einen andern übertreten wollen [5]. In ſo fern aber ein ſolches Recht im Allgemeinen Statt fände, würde, ohne beſondere Geſetze, kein Grund vorhanden ſeyn, um bei denen, die

---

4 R. A. v. 1555. §. 24. J. P. O. art. 5. §. 36. 37. Dieſe Geſetze ſichern überdem den Unterthanen, welche der Religion wegen auswandern wollen, noch beſondere Vortheile, in Anſehung ihres Vermögens, und der Zeit, die ihnen zum Abzuge gelaſſen werden muß, zu. Freilich reden ſie eigentlich nur von den Anhängern der drei Reichsreligionen. Allein das Recht der Auswanderung an ſich, kann auch andern Glaubensgenoſſen nach allgemeinen Grundſätzen nicht verſagt werden, wenn gleich kein beſonderes Geſetz es ihnen zuſichert. Seidensticker l. c. §. 43.

5 „Der Staat iſt kein Kerker, und der Bürger kein Gefangener.“ Gönner's teutſch. Staatsrecht. §. 333. S. auch: Seidensticker l. c. §. 31. 36. Leiſt Lehrbuch des teutſchen Staatsrechts. §. 165.

der Gewissensfreiheit wegen auswandern wollen, eine rechtliche Ausnahme zu behaupten.

XIX.

Aus dem bisher Gesagten folgt denn auch von selbst die Befugniß des Staats, in seinem Verbote bestimmter Religionen so weit zu gehen, daß er ihren Anhängern selbst die Hausandacht untersagt. — Freilich behauptet man bei dieser fast allgemein das Gegentheil: die simple Hausandacht soll jeder Bürger als unverletzliches Recht vom Staate fordern dürfen, weil diese demselben niemals schädlich werden könne [1]. Allein wenn es wegen der gefährlichen Grundsätze irgend einer Religion, dem Staate überhaupt nachtheilig ist, daß seine Bürger ihr anhangen; so ist es ihm auch nachtheilig, wenn sie sich durch fleißige Hausandacht immer mehr in derselben bestärken. Und wenn der Staat das größere Recht hat, einen Bürger wegen seiner Religion unbedingt zum Auswandern zu nöthigen, so hat er auch nothwendig [2] das geringere Recht, ihm zu sagen: Ich will dich zwar noch dulden, allein unter der Bedingung, daß du deine Religion gar nicht

---

1 Schmalz natürl. Kirchenrecht. §. 43. Wiese Handbuch des Kirchenrechts. Th. 1. §. 23.

2 Non debet, cui plus licet, quod minus est, non licere. — L. 21. D. de regulis juris. cap. 55. eod. in 6to.

übest, und selbst aller Hausandacht entsagst [3]. Auch ist es ja immer möglich, daß eine Religion zwar in ihren Grundsätzen dem Staate nicht so gefährlich ist, daß er sich, alle ihre Anhänger von sich auszuschließen, genöthiget sähe; indessen doch zu ihrem Gottesdienste, auch für die simple Hausandacht, zu anstößige und ärgerliche Gebräuche vorschreibt, um diese in einem wohlgeordneten Staate dulden zu können. Und da würde denn der Staat ganz recht thun, wenn er ihre Anhänger zwar nicht unbedingt verjagt, ihnen aber doch alle Uebung des Gottesdienstes, auch durch simple Hausandacht, untersagt, und es dann ihrem Gutbefinden überläßt, ob sie auf diese Bedingung im Staate bleiben, oder sich freiwillig zur Auswanderung entschließen wollen. Wollte man ihm diese Verfügung nicht gestatten, so würde man ihn zu einer unbedingten Ausschließung dieser Glaubensgenossen, und so ganz unnützer Weise zu härteren Zwangsmitteln nöthigen, als welche das Wohl des Staats an sich forderte.

---

3 Nach dem Westphälischen Frieden leidet dies indessen bei den Anhängern einer der drei Reichsreligionen allerdings eine Ausnahme. Der Landesherr verschiedener Religionen kann sie zwar zur Auswanderung anhalten: wenn er sie aber duldet, muß er ihnen auch freie Hausandacht gestatten. J. P. O. art. 5. §. 34. 36. G. L. Boehmer Princip. jur. canon. §. 264.

XX.

Auf gleiche Weise ergiebt sich aus dem Gesagten die, ihm auch gewöhnlich eingeräumte [1] Befugniß des Staates, mit dem Bekenntnisse der verbotenen Religion bestimmte Nachtheile, oder, was so ziemlich auf Eins hinaus läuft, mit dem der begünstigten besondere Vortheile in Ansehung der staatsrechtlichen Verhältnisse und der bürgerlichen Gesezgebung zu verknüpfen. Denn, so auffallend es auch erscheint, in Verhältnissen, die nicht die mindeste Beziehung auf die Religion haben, Verschiedenheit der Rechte von Verschiedenheit des Glaubens abhängig zu machen; so sind doch dergleichen Anordnungen, von einer andern Seite betrachtet, auch nur eine Art des psychologischen Zwanges, nur indirecte und gemäßigtere Zwangsmittel, um das Verbot der einen, oder das Gebot der andern Religion allmählig geltend zu machen. Wenn daher der Staat solche Befehle überhaupt zu erlassen, und mit dem viel härteren Zwangsmittel der Ausschließung aus seiner Mitte geltend zu machen berechtiget ist; muß er auch zu diesen glimpflicheren Maaßregeln befugt seyn,

---

1 S. Wiese Handbuch des Kirchenrechts. Th. 1. S. 41 120. — Ebendas. S. 134. heißt es hingegen wieder: „Die „bloße Verschiedenheit der Religion kann in den Rechten „eines wirklichen Staatsbürgers im Allgemeinen nichts ändern!“

sobald er diese seinem Zwecke angemessener hält [a], welches in manchen Rücksichten der Fall seyn kann; z. B. wenn er es für sich rathsam findet, eine bestimmte Religion zwar nicht zur ausschließenden zu machen, ihr aber doch allmählig das Uebergewicht unter seinen Bürgern zu verschaffen; oder wenn er die Nachtheile, welche aus dem Fortbestehen der gemißbilligten Secten für ihn erwachsen, so gering achtet, daß härtere Zwangsmittel dagegen selbst ein größeres Uebel seyn würden. Auch lassen sich, außer dieser Absicht des psychologischen

---

a Für die geduldeten Glaubensgenossen der drei Reichsreligionen gilt indessen nach dem Westphälischen Frieden hier eine ähnliche Ausnahme, wie die so eben (§. XIX. not. 3.) angeführte. — Wenn sie der Landesherr duldet, muß er ihnen gleiche bürgerliche Rechte mit den Gliedern der herrschenden Kirche einräumen. J. P. O. art. 5. §. 35. — Auf sie kann also, vermöge dieses positiven Gesetzes, alles oben Gesagte keine Anwendung finden. — Leider aber werden wenige Reichsgesetze durch willkührliche Deutung so sehr mit Füßen getreten, wie diese humane Vorschrift, die Einige gegen den klaren Zusammenhang auf solche Tolerirte beschränken wollen, welche im Entscheidungsjahre Religionsübung gehabt haben, oder wohl gar im Besitze dieser gleichen bürgerlichen Rechte gewesen sind; Andere nur denen zu Statten kommen lassen, welche erst nach dem Erwerbe dieser bürgerlichen Rechte von der herrschenden Religion abtreten, — und solcher herrlichen Auslegungen mehr.

Zwanges, noch manche andere Gründe denken, die es dem Staate rathsam machen, den Anhängern einer gewissen Religion einzelne Vortheile, vorzugsweise zuzutheilen, z. B. bestimmte öffentliche Aemter, wozu ihre Religionsgrundsätze sie besonders tauglich machen; oder den Bekennern einer andern besondere Nachtheile anzudrohen, z. B. härtere Strafen bei Verbrechen, die von ihnen nach ihren Grundsätzen eher zu erwarten sind [3].

Von dieser Seite betrachtet kann man also dem Staate das Recht nicht absprechen, die Bekenner der für schädlich geachteten Religionen, so wie es Zeit und Umstände für ihn rathsam machen, in Ansehung ihres staatsrechtlichen Verhältnisses von der Landstandschaft, von öffentlichen Aemtern, vom Bürgerrechte in den

---

3 Von solchen Strafgesetzen, worin besonders die Juden härter behandelt werden, liefern wenigstens unsere Particularrechte einige Beispiele, die sich aus diesem Gesichtspunkte, wenn sie nur immer davon ausgegangen wären, gegen den Vorwurf der absoluten Ungerechtigkeit allerdings vertheidigen lassen. — Viel schwieriger ist diese Vertheidigung schon aus dem andern Gesichtspunkte eines psychologischen Zwangsmittels, aus welchem diese Maaßregel, wegen des empörenden Anstriches von Religionshaß, und der geringen Wirkung, die sie nothwendig auf den rechtlichen Bürger haben muß, der nie in den Fall des Gesetzes zu kommen denkt, wenigstens höchst unpolitisch erscheint.

Städten, oder vom Militair auszuſchließen; mit höheren oder beſondern Abgaben zu belaſten[4]; mit härteren Strafen zu belegen u. ſ. w., oder ihnen in der bürgerlichen Geſetzgebung manche Vortheile zu entziehen, welche den Gliedern der herrſchenden Kirche geſtattet werden, z. B. die Fähigkeit, Eigenthum an unbeweglichen Gütern zu haben[5], oder Erbſchaften und Vermächtniſſe zu erwerben[6]; die Wiedereinſetzung in

---

4 Abgaben dieſer Art ſind der Leibzoll der Juden, welcher jezt indeſſen faſt ganz aufgehoben iſt, und das beſondere Schutzgeld, welches ſie allenthalben bezahlen müſſen. Freilich aber ſind beide aus ganz andern Gründen entſtanden, als aus den angegebenen Rückſichten des Staatswohls. Vergl. Strubens rechtl. Bedenken. Th. 3. No. 70.

5 Welche den Juden, obgleich ſogar das canoniſche Recht (cap. 16. X de decimis, cap. 2. X de Judaeis) ſie ihnen zuerkennt, noch faſt allenthalben entzogen iſt, und welche in manchen Ländern ſogar den Bekennern derjenigen Reichsreligionen, die nicht die herrſchende Kirche bilden, zum Trotz der Geſetze verſagt wird.

6 Welche ſchon das gemeine Recht allen Ketzern, und allen jüdiſchen Corporationen (nicht den einzelnen Juden), abſpricht. S. L. 22. C. de haereticis. L. 3. C. de apostatis. L. 1. C. de Judaeis.

den vorigen Stand [7] und andere Rechtswohlthaten [8].

XXI.

Aus denselben Gründen kann auch dem Staate das Recht nicht versagt werden, wenn seine Zwecke es fordern, eine Bestimmung darüber zu machen, in welcher Religion die Kinder seiner Unterthanen bis zu dem Alter, in welchem sie selbst wählen können, erzogen werden sollen, und dadurch die im Allgemeinen [1] dem Vater zustehende Befugniß zu dieser Bestimmung zu beschränken. Denn wenn der Staat überhaupt berechtigt ist, auch in Ansehung seiner mündigen Bürger eine Religion zu verbieten oder zu befehlen (§. XVII.), so muß er hiezu noch mehr in Ansehung der Unmündigen befugt seyn, welche sich selbst darüber gehörig zu bestimmen noch nicht fähig sind.

---

7 Diese kömmt bekanntlich den Kirchen und milden Stiftungen der drei Reichsreligionen zu; allein andern Kirchen, z. B. den jüdischen Synagogen kann sie schwerlich eingeräumt werden.

8 So z. B. kommen die besonderen Vorrechte des Brautschatzes einer ketzerischen Ehefrau nicht zu Gute. S. Nov. 109. cap. 1.

1 S. J. H. Boehmer Jus ecclesiast. Protest. lib. 3. tit. 42. §. 5. Strubens rechtl. Bedenken. Th. 1. No. 144.

Freilich wird auch hier der Fall nicht leicht eintreten, daß das Wohl des Staats eine solche Verfügung wirklich nöthig machte; denn meistens wird der Vater die Kinder in seiner eigenen Religion erziehen lassen, und hat der Staat die Väter mit diesem Glauben dulden können, so werden die Kinder ihm dadurch auch nicht gefährlich werden. Auch läßt sich nicht läugnen, daß die meisten bisher zu Einschränkung des väterlichen Wahlrechtes getroffene Bestimmungen dieser Art nur Ausbrüche der Intoleranz und des Fanatismus gewesen sind [2]. — Dennoch lassen sich Umstände genug denken, die der Staatsgewalt gerade diese Maaßregel rathsam machen können, z. B. wenn sie eine Religion zwar aus dem Staate für die Folge zu entfernen nöthig findet, gleichwohl aber die Verbannung aller ihrer schon vorhandenen Anhänger zu bedenklich und es zu Erreichung des beabsichteten Vortheils schon hinreichend ist, sie allmählig aussterben zu lassen; oder wenn veränderte Umstände es nothwendig machen, an die Stelle der bisher herrschenden Religion allmählig eine andere treten zu lassen; oder wenn es zum eigenen Vortheil der Kinder

2 Eine der ersten Verordnungen dieser Art erließ eine Synode zu Toledo im J. 589. gegen die Juden. S. Harduin concil. T. 3. pag. 481. — Die scheußlichen Mißbräuche, die noch in diesem Jahrhundert in Ungarn damit vorgegangen sind, und vielleicht noch fortdauern, sind aus Stäudlin's Magazin bekannt.

geschieht, um ihnen den Genuß der wichtigen bürgerlichen Vorrechte zu verschaffen, die ein nicht wohl abzuänderndes Grundgesez dem Glauben ihrer Väter versagt. Besonders aber wird der Staat bei sogenannten gemischten Ehen leicht Veranlassung zu solchen Gesetzen finden, wo es theils sehr hart gegen die Mutter seyn kann, wenn der Vater alle Kinder in seiner Religion erziehen läßt, theils auch zu Verhütung der traurigsten Zwistigkeiten unter den Ehegatten, und der widrigsten Cabalen der Geistlichkeit beider Kirchen eine durchgreifende Bestimmung über diesen Punkt leichter nöthig wird.

Wenn indessen auch dem Staate das Recht zu einer solchen Bestimmung im Allgemeinen [3] nicht abge-

---

3 Auch hier schreibt der Westphälische Friede zum Besten der Bekenner einer von den drei Reichsreligionen, die unter einem Landesherrn verschiedenen Glaubens stehen, die Einschränkung vor, daß dieser, wenn er sie duldet, ihnen nicht wehren dürfe, ihre Kinder in ihrer Religion zu erziehen, und zu dem Ende selbst in auswärtige Schulen ihres Glaubens zu schicken. J. P. O. art. 5. §. 34. — Daß dieses Gesez auch auf vermischte Ehen gehe, in denen die Mutter der herrschenden Kirche zugethan ist, wird zwar nicht ausdrücklich darinn gesagt, kann aber wohl keinen Zweifel leiden, da das Gesez offenbar die Rechte der Eltern gegen Eingriffe des Staats sichern will, die Religionserziehung der Kinder aber blos vom Vater abhängt.

leugnet werden kann; so wird derselbe doch hier, wo er in die heiligsten Rechte der Eltern eingreift, besonders wohl zu erwägen haben, ob der bezweckte Vortheil auch dieses drückenden Zwanges werth sey. Kein Gewissenszwang ist wohl härter, als wenn man den Vater, der die Erziehung in diesem Glauben zur Wohlfahrt seines geliebten Kindes nothwendig achtet, es einer andern Religion zu widmen nöthiget [4].

---

4 Eine hieher gehörige Verordnung enthält das dritte Kurbadische Organisationsedict, §. II. Nach diesem müssen bei gemischten Ehen, wenn nicht eine andere Religion der Kinder durch, vor der Ehe eingegangene und gerichtlich bestätigte, Verträge festgesezt ist, alle Kinder durchaus in der Religion des Vaters (nicht in der, welche er wählt), erzogen werden, und hieran soll selbst der nachherige Tod eines Ehegatten, oder die Uebereinstimmung beider Eltern zur Erziehung in einer andern Religion, die nicht durch gerichtliche Verträge vor der Ehe erklärt ist, ja sogar die nachherige Religionsänderung des einen Ehegatten zur Religion des andern (wenn in diesem Falle die Kinder schon das schulmäßige Alter erreicht haben), durchaus nichts ändern dürfen. — Bei diesem Gesetze scheint das Bestreben nach einer allgemein durchgreifenden Regel, die viel nothwendigere Rücksicht auf Vermeidung alles unnüzen Zwanges ganz verdrängt zu haben. Es ist schwer einzusehen, wozu in unsern Zeiten es nöthig seyn könne, die Eltern in der Religionserziehung ihrer Kinder durch Eingriffe des Staats zu beeinträchtigen, und ihrem Wahlrechte eine unabänderliche Norm zu substituiren;

Daß übrigens der Staat auch das zur eigenen Wahl einer Religion erforderliche Alter (die sogenann-

---

zumal durch ein Gesez, welches die Begünstigung einer bestimmten Religion durchaus nicht bezweckt. Nur dann ist diese Härte einigermaßen zu erklären, wenn bisher in gemischten Ehen gewöhnlicher Weise der Mann durch die unaufhörlichen Wehklagen und ungestümen Zunöthigungen der Frau und der Geistlichkeit ihrer Kirche so sehr bestürmt worden wäre, daß es zu seinem eigenen Besten, um ihm Ruhe und Frieden zu schaffen, nothwendig wurde, die Religion der Kinder seiner Willkühr ganz zu entziehen, und ein für allemal durch das Gesez zu bestimmen. Dabei wählte man denn gewiß höchst billig die eigene Religion des Vaters zur Norm, da dieser doch weit in den meisten Fällen wünschen wird, die Kinder in seinem Glauben erzogen zu sehen. — Aber auch aus diesem Gesichtspunkte ist doch nicht wohl zu begreifen, warum 1) der übereinstimmende Wunsch beider Eltern (der von einer endlich erbetenen Einwilligung höchst verschieden ist), sobald er nicht in jener bestimmten Form vor geschlossener Ehe erklärt wurde, gar nicht beachtet, und beide Eltern wider ihren Willen gezwungen werden sollen, die Religion des Vaters zur Norm zu nehmen; warum 2) die Mutter auch das einzige Kind, was erst nach des Vaters Tode gebohren wird, und ihrer Erziehung ganz anheim fällt, nicht in ihrer Religion solle erziehen dürfen; warum 3) der Vater, der sich selbst aus wahrer Ueberzeugung zur Religion der Mutter bekehrt, gezwungen werden soll, sein Kind in den Händen der von ihm jezt als irrend verlassenen Kirche zurückzulassen, und warum 4) keine Ausnahme für diejeni-

ten annos discretionis festzusetzen habe, leidet keinen Zweifel [5].

---

gen Eheleute gemacht worden ist, die zur Zeit des Gesetzes schon verheirathet waren, oder erst nach geschlossener Ehe sich in den dortigen Staaten niederlassen, welche mithin den einzigen Ausweg, den das Gesez noch freiläßt, nicht benutzen konnten. — Ein Katholik hatte im Hessischen eine reformirte Frau geheirathet, die schon aus einer früheren Ehe ein Kind hatte, welches in der reformirten Religion erzogen wird. Nun zieht er an einen Badischen, größtentheils reformirten Ort, wo seine Frau mit einem Sohne niederkömmt. Frei von dem Vorurtheil, daß seine Kirche die allein seligmachende sey, wünscht er mit Einstimmung seiner Frau, sowohl zum bessern bürgerlichen Fortkommen seines Sohnes, der dasselbe künftig in einem streng reformirten Lande wird suchen müssen, als um die Nachtheile zu vermeiden, die die Erziehung zweier Kinder in verschiedenen Religionen nach sich zieht, seinen Sohn gleichfalls reformirt zu erziehen: aber nach diesem Gesetze hat man ihn gezwungen, der katholischen Kirche den Vorzug zu geben! — Schwerlich wird dies Gesez lange bestehen. Ein Fürst, dem die Vermeidung iedes Drucks so sehr am Herzen liegt, braucht nur durch ein Paar Fälle, die bis zu seinen Ohren kommen, auf dessen Härte aufmerksam gemacht zu werden, um es sogleich zu beschränken.

5 Dabei versteht sich denn von selbst, daß bis zur Erreichung dieses festgesezten Alters, auch die Confirmation ausgesezt bleiben muß: zumal bei Kindern, deren künftige Wahl irgend zweifelhaft seyn kann; indem es den ärgsten Widerspruch enthält, jemanden einerseits zu einer vernünf-

XXII.

Endlich steht nach allem diesem der Staatsgewalt auch selbst das Recht nicht zu versagen, zur Beförderung des Staatswohls, der Kirche im Staate, sowohl über ihre innere Organisation, als auch über die Art ihres Gottesdienstes und die Grundsätze, welche sie lehrt, Gesetze vorzuschreiben: nicht blos negative über das, was sie, weil es zum Nachtheile des Staates gereicht, nicht thun und nicht lehren soll, sondern auch positive darüber, wie sie zur Beförderung der Zwecke des Staates ihr Inneres organisiren, ihren Gottesdienst

---

tigen eigenen Wahl der Religion noch unfähig zu erklären, und ihn doch andererseits schon zu Ablegung eines Glaubensbekenntnisses zuzulassen, was auf eigener Ueberzeugung beruhen soll. Demohngeachtet ist in einem teutschen Lande das Unterscheidungsalter auf achtzehn, das Confirmationsalter aber auf vierzehn Jahre angesezt. Hier soll es denn geschehen seyn, daß das lutherische Consistorium die Waise eines lutherischen Vaters, die bei einem reformirten Anverwandten erzogen worden war, und des in der lutherischen Schule erhaltenen Unterrichts ungeachtet, in die reformirte Kirche eintreten wollte, und daher die Confirmation bis zu vollendetem achtzehnten Jahre ausgesezt zu lassen bat, alles Widerspruches ungeachtet zwang, sich in der lutherischen Kirche vorläufig confirmiren zu lassen, und dort das lutherische Glaubensbekenntniß abzulegen!!

einrichten, ihre Lehrsätze bilden soll. — Freilich werden in der Theorie dem Staate diese positiven Rechte über die Kirche, und besonders über ihre Religionsdogmen allgemein abgesprochen, theils weil eine solche Anmaßung der Gewissensfreiheit aufs äußerste zuwiderlaufe, theils weil die Kirche eine freie Gesellschaft im Staate sey, welche die Staatsgewalt in ihren Gesellschaftsrechten durch Anmaßung solcher, der Kirchengewalt zustehender Verfügungen nicht beeinträchtigen dürfe, sondern bei der sie nur dafür zu sorgen habe, daß sie dem Staate nicht schädlich werde, und über welche ihr also nur negative Rechte zustehen könnten [1]. — Allein in Ansehung der Gewissensfreiheit treten wieder die oben aufgestellten Grundsätze ein, daß, sobald es zum Behuf des Staatszweckes geschieht, der Staat dieselbe allerdings zu beschränken befugt sey, und so wie derselbe dem einzelnen Bürger über sein Glaubensbekenntniß nicht blos negative, sondern auch positive Vorschriften geben kann, wird ihm in Ansehung der Kirche dieselbe Befugniß eingeräumt werden müssen. Kann die Staatsgewalt befehlen: Nur Anhänger dieser Religion will ich im Staate dulden, so liegt darin auch zugleich für die Kirche, die im Staate existiren will, der Befehl: Nur

---

1 Hufeland in der oben angeführten Schrift. Kant Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. S. 188. ff. Schmalz natürl. Kirchenrecht. §. 51.

diese Religion und ihren Gottesdienst zu lehren und zu üben. Soviel aber die zweite Einwendung betrifft, beruht dieselbe lediglich auf der einseitigen, zum Theil auch durch die übertriebenen Behauptungen in Ansehung der Gewissensfreiheit veranlaßten, Ansicht der Kirche, daß sie eine freie Gesellschaft im Staate sey, wobei man den zweiten möglichen und wirklichen Fall, daß sie als Staatsanstalt und durch den Staat existire, ganz übersieht [2]. Man denkt sich die Kirche immer als eine von Privatleuten zu ihren Privatzwecken errichtete Gesellschaft, die daher den Staatszwecken nicht zu dienen brauche, sondern diese nur nicht hindern dürfe. Sie

2 Auf eben dieser einseitigen Ansicht beruht die ausschließende Behauptung des Collegialsystems im protestantischen Kirchenrechte. Hätte man dieses zweite Verhältniß einer Staatsanstalt, worinn die Kirche gleichfalls stehen kann, immer gehörig vor Augen gehabt; so würde man wohl nicht auf die sonderbare Idee gekommen seyn, die Frage, ob das Territorial- oder das Collegialsystem das richtige sey, für alle protestantischen Kirchen Teutschlands auf gleiche Weise entscheiden zu wollen, ohne auch nur zu ahnden, daß hier das eine, dort das andere wahr seyn könne. Beide Verhältnisse sind rechtlich gleich möglich: es kömmt also blos auf die positive und historische Frage an, welches von ihnen wirklich eingeführt sey, und das ist bei verschiedenen Kirchen begreiflicher Weise verschieden bestimmt. — Eine viel richtigere Darstellung findet sich in dem an treflichen Ansichten so reichen teutschen Staatsrecht von Gönner. §. 408. 416.

kann aber auch als Staatsanstalt gedacht werden. Der Zweck der Kirche ist die moralische und religiöse Bildung ihrer Glieder. Die gehörige Ausbildung der Staatsbürger in dieser Hinsicht, ist ohne Zweifel für die bessere Erreichung des Staatszweckes wichtig genug, daß auch der Staat auf deren Beförderung bedacht seyn könne und müsse. Er darf daher auch hiezu besondere Staatsanstalten einrichten, und folglich, da die Kirche eine Anstalt hiezu ist, auch eine solche organisiren. Thut nun dies der Staat, geht die Errichtung einer Kirche im Staate nicht von den Privatleuten, sondern von ihm aus, der seine Bürger hieran, wie an andern Staatsanstalten Theil zu nehmen nöthiget; so ist die Kirche offenbar nicht mehr eine freie Gesellschaft im Staate, sondern eine wahre Staatsanstalt, wie andere. Und wenn auch die Kirche anfangs als Privatgesellschaft im Staate errichtet ist, so kann man doch dem Staate, der es zu seinen Zwecken nöthig findet, nicht wehren, dieselbe für sich zu benutzen und nachher zu einer Staatsanstalt zu machen. Jede Person im Staate ist schuldig auf Verlangen dessen Zwecken zu dienen und zu deren Beförderung beizutragen, folglich auch die moralische Person der Kirche. Und so wenig man bei andern ursprünglichen Privatgesellschaften, z. B. Schulen, Deichbändern, Feuerassecuranzen, dem Staate das Recht abspricht, sie, wenn der Staatszweck es fordert, zu Staatsanstalten zu erheben, und ihre Organisation

an sich zu ziehen, wird man in Ansehung der Kirche es ihm absprechen können. — Auch kann der unpartheiische Beobachter nicht verkennen, daß viele unserer bestehenden Kirchen wahre Staatsanstalten, wenigstens jetzt, geworden sind. Denn wie käme sonst der Staat dazu, seinen Bürgern, bei Verlust des Staatsbürgerrechtes, nicht blos die Annahme einer bestimmten Religion, sondern den Eintritt in eine bestimmte Kirche, oder wenigstens in eine von mehreren anzubefehlen? Wie käme er dazu, die Kosten der Kirchenverfassung zum Theil aus seinen Kassen zu bestreiten? Wie käme es, daß so viele Kirchenbeamte wahre Staatsbeamte sind, und fast in allen rechtlichen Verhältnissen (z. B. des öffentlichen Glaubens, den sie genießen) den andern Staatsbeamten gleich stehen? u. s. w.

Ist aber die Kirche eine Staatsanstalt, so ergibt sich hieraus von selbst das behauptete Recht des Staats, die Organisation der Kirche, ihren Gottesdienst, und die Grundsätze, welche sie lehren soll, nicht blos negativ, sondern auch positiv zu bestimmen. Wie der Staat allen übrigen Staatsanstalten ihre innere Einrichtung und ihre äußere Wirksamkeit vorschreibt, wird er dann bei der Kirche dasselbe thun dürfen. Es steht auch nicht zu leugnen, daß unsere Staaten dies wirklich thun, und diese positiven Rechte wirklich ausüben. Denn was ist es anders, wenn die protestantischen Fürsten die Schmalkaldischen Artikel und die Concordien-

formel sanctioniren, oder in Preußen das bekannte Religionsedict erlassen wird? wenn der Staat die Eintheilung in Pfarreien und Inspectionen anordnet? wenn er neue Kirchenbeamte ansetzt, und alte eingehen läßt? wenn er einen Bußtag zu feiern vorschreibt, und ein neues Gesangbuch oder eine andere Liturgie einführt? — Uebt er nicht hier allenthalben die Rechte, die man ihm in der Theorie so eifrig bestreitet? Zwar hat man bisher, um sich aus dieser Klemme zu helfen, für die protestantische Kirche seine Zuflucht zum Collegialsystem genommen, und diese Rechte der Landesherrn aus einer an sie geschehenen Uebertragung der Kirchengewalt ableiten wollen; aber auch diese Nothstütze wird bald ganz hinwegfallen, da unsere Staaten allgemach in der katholischen Kirche die gleichen Rechte zu üben anfangen.

XXIII.

Das endliche Resultat dieser ganzen Untersuchung geht demnach dahin, daß die Gewissensfreiheit durchaus nicht mehr Rechte gegen den Staat in Anspruch zu nehmen habe, als die Freiheit des Bürgers überhaupt; daß der Staat sie auf eben die Weise und aus eben den Gründen beschränken dürfe; und daß ihr ganzer Vorzug auf den factischen Umstand hinausgehe, daß einerseits sie nicht so leicht, als sonst die Freiheit, mit den Zwecken des Staates in eine Collision kommen

wird, die ihre Beschränkung nöthig machte; anderer-
seits aber eine vernünftige Regierung, wegen des har-
ten Druckes, der in ihrer Einschränkung liegt, immer
doppelt vorsichtig seyn wird, ehe sie zu dieser Maaßre-
gel schreitet.

Poëſien.

Udohla

in zwei Acten.

Personen:

Der Sultan der Mongolen in Hindoſtan.

Mangu, Groß-Vezier.

Sino, am Hofe des Sultans, und

Udohla, Hindus.

Ein Derwiſch.

Meriſſa, im Harem des Sultans.

Elpa, Aufſeherin der Frauen des Sultans.

Erſter Act.

Zimmer im Pallaſt zu Delhi.

Mangu und Sino.

Mangu.

Haſt du gethan wie ich geboten habe?
Iſt alles vorbereitet zu dem Feſt?

Sino.

Es iſt geſchehn; es grüßt der neue Morgen
Den glänzendſten, den freudevollſten Tag.
Das reiche Meer gab ſeine reichen Schätze,
Sie ſchimmern, ſchön geordnet, im Pallaſt;
Und der Demant, der in des Berges Tiefen
Der Klüfte Kind, das braune Haar der Nacht
Mit Lichtes Funken ſchmückt, er iſt entriſſen
Der dunkeln Erde, und umreiht die Bruſt,
Das ſeidne Haar der ſchönen Sultaninnen;
Und alles was die blütenreiche Zeit
An alle Zonen ſpendet iſt vereint.

In unsern Gärten, in der Büsche Nacht
Haucht ihr Gewürz die zarte Amrastaude,
Und Balsam mischt sich mit der Rose Duft
Und wechselt ihren Odem mit der Luft.

Mangu.

Und ist von Tönen auch die Luft durchzogen?
Und kühlen Bäche auch den heißen Tag?

Sino.

Der Mittag kühlet seine heißen Wangen
In dunkler Grotten frischem Felsenquell,
Und junge Vögel singen durch die Lüfte
Und wiegen sich auf zarter Blumen Zweig, —
So wohl bereitet sind wir zu dem Feste,
Das oft beginnen sollte, nie begann.
Schon dreimal war der Morgen angebrochen,
An dem Nerissa unserm Herrn vermählt
Und Sultaninn sich zugesellen sollte
Den schönen Frauen, die der Herr der Welt
Die Glücklichen! beglückt mit seiner Liebe;
Und immer, wenn der schöne Tag nun da,
Der sie ihm geben sollte die er liebet
Sprach finster er: „Heut darf es nicht geschehn,
Es geh ein andrer Tag mir die Geliebte,
Ungünstge Zeichen drohen meinem Glück."
Nun sag mir, Mangu, was soll das bedeuten?
Er liebt sie, und es kommt ihm stets zu früh

Ein jeder Tag der sie ihm geben sollte;
Fürwahr ein solches Thun begreif ich nicht.

Mangu.

Sprich nicht davon. Er liebt was er nicht sollte,
Dem Jünger Muhameds geziemt es nicht
Die Blutsverwandte, seine eigne Schwester
Sich zu vermählen, wider Pflicht und Recht,
Und daß er zögert ist des Busens Stimme
Die tadelnd ihn vor dem Verbrechen warnt.
Doch still davon, wir sollen nur gehorchen,
Und unsre Meinung kommt hier viel zu spät.

Derwisch kommt.

Derwisch.

Ists wahr, Vezir, was ich vernommen habe?
Vermählt der Sultan seiner Schwester sich?

Mangu.

Wo weilst du Freund? in welches Berges Klüften,
In welcher fernen Abgeschiedenheit?
Daß du erst heute dies Gerücht vernommen.
Es wird Nerissa in das Haus geführt,
In dem die königlichen Frauen wohnen,
Des Sultans Schwester wird des Sultans Weib.

Derwisch.

O Schande! du entwöhnst dich der Röthe,
Da du dich frech hinauf zum Throne drängst,
Und deine Stirne deckest mit der Krone.

Nein, ſolche That iſt wider Gott und Recht
Und unerhört in Iſmaels Geſchlecht.

Sino.

So darf das Seltne nimmer dann geſchehen?
Und iſt nur recht, was immerdar geſchah?
Die Zeiten wechſeln doch; in ſteten Kreißen
Treibt wiederhohlend ſich der Menſchen Thun.
Was du Verbrechen ſchiltſt, ſieh! das erlaubet
Dem Hindu Brama's heiliges Geſetz.

Derwiſch.

Wohl weiß ich, daß dem irren Volk der Hindu
Des Korans reine Lehre nicht gefällt.
Du ſelbſt, denn es verräth dich deine Rede
Hängſt an der Väter alter Thorheit noch;
Drum freuts dich, daß der Herrſcher der Mongolen,
Gebohren zu beſchützen das Geſetz,
Es nun vertauſchet gegen eure Sitte,
Und eure Sünde ſo zum Recht erhebt.

Sino.

Hör Prieſter! Lang eh der Mongolen Name
Die Welt genannt; als ſie ein Hirtenvolk
Durch Aſiens Steppen ohne Heimath irrten
War dieſes Land ein ruhmbegränzter Staat;
Und große Fürſten haben es beherrſchet,
Und viele edle Thaten ſind geſchehn,
Eh' man an euch und eure Weisheit dachte,
Eh' euer Muhamed den Koran ſchrieb.

Mangu.

Der Sultan hat die Prieſterſchaft befraget:
Ob es ihm wohl gezieme, ſich zum Weib
Zu nehmen ſeine angeborne Schweſter?
Und ſie erwiederten: ihm ſey vergönnt
Was ihm das eigne Herz erlauben möge.
Und dieſe Antwort nahm man für ein Ja.

Derwiſch.

So mag es heißen, wenn Begierde deutet
Und Schmeichelei ſich ihrem Ausſpruch fügt.
Doch meine Stimme ſoll der Sultan hören,
Die Wahrheit dringe an des Herrſchers Ohr.

Sino.

O blinder Thor! Das Schickſal hat entſchieden,
Und werfen willſt du dich in ſeinen Weg?
Beim Himmel! Allah hat es zugelaſſen,
Allein ſein Prieſter widerſetzt ſich noch.
Ganz anders iſt bei uns der Prieſter Handeln:
Sie leben in der Abgeſchiedenheit.
Entfernt vom irdiſchen Geräuſch und Treiben
Stört nichts die heilige Betrachtung da,
Hartherz'gen Eifer kennt nicht ihre Seele,
Sie miſchen ſich nicht in der Menſchen Thun,
Der Friede Gottes iſt in ihrem Buſen
Und ihnen ſpricht die heilige Natur
Durch ihre Kinder, die noch nicht entweihet
Durch frecher Willkür irres Streben ſind.

Der heiligen Thiere Sprache, und der Pflanzen
Noch unentwickelt zart und still Gemüth
Zu deuten und ihr Leben zu verstehen,
Das ist für sie ein würdiger Beruf.

Mangu.

Mein Sino! Du verlierst in müß'ge Fabeln
Und deines Landes Kinderträume dich.

Derwisch.

Schon viele Jahre herrschen die Mongolen
In Hindostan, und waren stets bemüht
Zu Männern dieses weiche Volk zu bilden,
Allein unmünd'ge Kinder bleiben sie.

Der Sultan kommt. Alle werfen sich nieder.

Sultan.

Steh auf Vezier, was hast du mir zu sagen?

Mangu.

Herr, es ist der Verräther nun bestraft,
Bahadars Haupt fiel unter Henkers Händen,
Doch seine Kinder sind dem Tod entflohn.

Sultan.

Fürwahr er hat den besten Tausch getroffen,
Denn Freiheit endet ihm die lange Haft.

Mangu.

Soll man den Sohn auch noch verfolgen lassen?
Zwar ist er fast sechs Monde schon entflohn.

Sultan.

Trägt er in sich des Vaters feste Seele
Und seinen Haß für der Mongolen Reich,
So wär uns nützlich wohl des Jünglings Sterben.
Doch laß ihn, denn wir hätten viel zu thun,
Wenn wir nach den Insekten jagen wollten,
Die nur uns ritzen, doch verwunden nicht. —
Nun Sino! Derwisch! wolltet ihr was sagen?

Sino.

Mein König! Soll beginnen jetzt das Fest?

Sultan.

Nein! Nein! Noch nicht, mir pocht das Herz im Busen
Und Unglücks-Ahndungen umgeben mich. — —
Nun Derwisch, willst du was von mir, so rede.

Derwisch.

Mein König! Sorge treibet mich zu dir;
Die Sorge für das Wohl von deiner Seele
Die du gefährdet hast durch diese Wahl
Der Schwester, die dir der Gebrauch verbietet;
Verführung droht uns von der Hindu Volk,
Es hasset unsers Lebens ernste Strenge
Und sucht uns von der Tugend Sieges-Bahn
Zu seiner trägen Ueppigkeit zu locken.
Drum thut uns Strenge noth und fester Sinn.
Ein großes Beispiel muß der Herrscher geben
Wie man das heilige Gebot verehrt.

Mangu.

Es hat die Sonne Hindoſtan beſieget,
Verzehret hat ſie ſeiner Röhren Mark:
Drum ſank es hin in der Entnervung Arme;
Drum unterlag es der Mongolen Schwerd.
Ein gleiches Schickſal droht dem ſtolzen Sieger.
Es wiegt Begierde ihn in ihrem Arm,
Und Weichlichkeit lullt ihn in tiefen Schlummer,
Die alte Ueberwinderinn der Welt. —
Der Völker Augen ſind auf dich gerichtet.
Die Hindu wünſchen ihren Sitten Sieg,
Sie weinen daß der Herrſcher ſich bequemen
Dem Joche werde, das ſie ſelber drückt,
Und die Mongolen hoffen, daß der Enkel
Von Timurlenk, der Sohn der Herrn der Welt
Den Thron Muhameds nimmer ſchänden werde
Durch ein Verbrechen, Fremden abgelernt.

Sultan.

Genug davon. Ich habe euch vernommen
Entfernt euch. Sino! Bleibe du bei mir.

Mangu und Derwiſch ab.

Warum o Schickſal, muß ich dieſe lieben?
Die Einzige die du mir haſt verſagt.
Die Erde ſchmückt verſchwendriſch ſich mit Blumen,
Und beut mir reichlich ihre Schätze dar,
Umſonſt verarmt das Glück, mich zu beglücken

Da ich an Einem Wunsch verzagen muß.
Viel schöne Frauen sind in meinem Hause,
Doch keine rührt, und keine freut mein Herz.
Denn alles Schöne was mein Auge schauet
Erweckt die Sehnsucht nur nach ihrem Reiz;
Und ist sie nah, und könnt ich sie umfassen,
So hält ein tiefer Schauer mich zurück,
Ein leises Beben läuft mir durch die Glieder,
Als stünd ein Todes-Engel neben ihr;
Die Arme sinken, meine Lippen zittern
Und tief verworren ist mein innrer Sinn.

Sino.

Dich schrecket der Gebrauch, der Menge Tadel,
Das Vorurtheil der Schüler Muhameds.

Sultan.

Ich hatte sie fünf Jahre nicht gesehen
Und wie erstaunt ich, als nach dieser Zeit
Der Aga sie in meine Arme führte,
Verändert war sie, doch ein lieber Zug
Erinnerte mich an der Kindheit Tage
An der Verwandschaft inniges Verstehn.
Ich gab mich hin dem seligen Gefühle,
Doch sie bewahrte sich mit banger Scheu.
Mein Lieben wollte ihre Furcht besiegen,
Doch meine Liebe überwand mich selbst.
Was soll ich nun? Ich kann ihr nicht entsagen,
Und sie besitzen? Ach! ich wag es nicht.

Mein Buſen gleicht dem ungeſtümen Meere,
Ob Reue mich, ob Sehnſucht mich verzehre,
Ob ich ſie fliehe, oder mir vermähle,
Verderben bringt mir was ich auch erwähle.

Garten des Pallaſtes.

Neriſſa und Elpa.

Neriſſa.

Sieh! Elpa, Dämmrung ſinket ſchon hernieder,
Ja ſie umfängt den heißen, müden Tag,
Jetzt wird mir wohl erſt, ähnlich jenen Blumen
Die trauren bei des langen Mittags Gluth,
Und ſinkt die Nacht, ſich inniglich erfreuen,
Und ihr liebkoſen mit dem ſüßen Duft.
So iſt es mir; ich traure, ſteht die Sonne
Am Mittag hoch mit ihrem Strahlenaug.

Elpa.

So darfſt du dich, o Holde! nie erfreuen?
Denn deines Glückes Sonne ſteht ja hoch.

Neriſſa.

O Elpa! Säh'ſt du meiner Seele Beben,
Wie der Betrug mich ſchmerzlich niederdrückt.
Dürft ich zu meines Königs Füßen ſinken,

Ihm sagen: Daß ich nicht Nerissa sey,
Nicht seine Schwester, daß ich eine Fremde
An der entflohnen Schwester Stelle sey.
Warum ließ ich zur Lüge mich bereden?
Ach! diese Rolle wird mir allzuschwer. —

Elpa.

Wohlan! Bekenn ihm, daß des Sultans Tochter,
Daß seine Schwester schimpflich sey entflohn
Mit einem Sklaven, daß sie so verrathen
Und so geschändet habe ihr Geschlecht
Und ihre Abkunft; daß wir es verborgen,
Daß wir an ihre Stelle dich gesetzt,
Weil du ihr ähnlich warst vor allen Frauen.
Bekenn es ihm, zwar kostets mir das Haupt,
Und auch dem Aga, weil wir für die Tochter
Der Könige mit unserm Leben stehn.
Jedoch du willst's, so stürz uns in's Verderben:
Zwei Leben sind dir keine Lüge werth.

Nerissa.

Dein und des Aga Leben könnt' ich retten,
Und doch die Wahrheit unserm Herrn gestehn.
Das fürcht' ich nicht, ich fürchte seine Liebe
Die jauchzen würde über diesen Tausch;
Vermählen würd' er sich mir diese Stunde
Wüßt' er es nur, ich sey Nerissa nicht.

Elpa.

Wie? Hör ich recht? Du fürchtest seine Liebe

Und die Vermählung die der Sultan hofft?
So wenig wüßtest du des Glückes Gunst zu fassen,
Das dich dem Könige der Welt bestimmt?

Neriſſa.

Ich weiß nicht wie, doch seh ich ihm in's Auge
So überfällt mich eine tiefe Furcht,
Als wollte mich vor ihm die Seele warnen.
Und doch in seinem Antlitz liegt es nicht
Was mich erschreckt; sein Lächeln ist so milde,
Ja seiner Liebe Worte sind mir süß;
Und doch, ich kann und werd ihn nimmer lieben
Weil meine Seele mich ihn fliehen heißt.

Elpa.

Es hat der Pfau wohl hundert Strahlen-Augen
Womit er des Gefieders Schönheit schaut,
Und du Neriſſa solltest keines haben
Zu sehen deines Glückes Herrlichkeit?
Ich glaub es nicht; du nährst wohl andre Wünsche,
Wie könntest du sonst eitlem Zagen traun?

Neriſſa.

Du irrest, doch mit stillem trüben Sehnen
Denk ich der frohen, freien Jugend-Zeit,
Als ich mit meinem guten Vater wallte
Durch Hindostan, vermummt und unbekannt.
Bald folgten wir des Ganges Silberfluthen
Von Tibets Bergen bis herab zum Meer,
Dann traten wir in Asiens prächtge Städte,

Die vor uns lagen in des Abends Glanz.
Die Flüchtlinge durchwandelten die Gassen,
Musik und Tanz und Lust war überall;
So bunt und froh beweglich war mein Leben,
Ein rascher Strohm, der sich aus Wolken gießt
Und jetzt! gedenk ich jener schönen Stunden
Schwebt die Erinnrung aus der freien Welt
Herüber mir in diese enge Mauern
So nenn ich jammervoll mein prächtig Loos.
Ich sehne mich zurück zu Nacht und zu Gefahren
Zu jener heimathlosen Pilgrimschaft.
In diesen Mauern trauren alle Blumen,
Die zarten Halmen flüstern es sich zu
Wie eingeschlossen Sehnsucht sie verzehre;
Ja selbst die starke Palme senkt ihr Haupt,
Und welk und matt ist um mich alles Leben,
Und ungern spendet hier sich die Natur
Wenn keiner ihrer heilgen Stimme lauschet,
Weil ihren Dienst ein rauh Geschlecht verschmäht.

Sultan und Sins kommen.

Sultan.

Nerissa du! Wie ist dir? Holde! Liebe!
Du senkst den Blick? Du trauerst, süßes Weib?
Die Frauen Indiens sind welke Blumen
Selbst in des Lebens erstem Jugend-Glanz;
Nerissa nur glich stets der frischen Rose

Erquicket von des Himmels ewgem Thau.
Nur heute will ihr schönes Aug erlöschen
In neidschen Wolken, die sie trüb umziehn.

Neriſſa.

Sind Indiens Frauen welke Blumen immer
So laß mich weinen um ihr traurig Loos.

Sultan.

Nein; meine Liebe sey der Frühlings-Odem
Der Freude dir und frisches Leben haucht —
Was sprach ich da? Erkrankt ist meine Liebe,
Und kränker ist sie als dein trüber Blick.
Bald zieht ein Sehnen mich zu deinen Armen,
Dann reißt ein alter Fluch von dir mich weg.
Ich fliehe; neu entzündet sich die Flamme,
Ein kalter Schauer löscht sie wieder aus.
Bald möcht ich schweigen, bald möcht ich dir klagen,
In Freude jauchzen, dann in Schmerz verzagen.

Neriſſa.

Warum muß ich, ich diese Schmerzen geben?
O fliehe mich! und such' ein ander Glück.

Sultan.

Entfliehen! Ha! Entflieh dem Hauch der Lüfte,
Sie folgen dir vom Indus bis zum Pol.
Versuch es, wandere hinab zum Weste,
Ob du der Sonne Strahlen meiden magst.
Umsonst; sie hebt sich neu stets aus dem Schatten.
Wo du auch wallst, es geht der Ost dir nach.

So meine Liebe, gleich den Himmels-Lüften
Und gleich der Sonne folgt mir überall.

Neriſſa.

Weh mir und dir! Ich fürchte deine Liebe,
Und ſchrecklich iſt dein Haß wie deine Gunſt.
Was ſoll ich thun? Auf welche Rettung ſinnen?
Iſt keine Hülfe, iſt kein Rath mehr da?

Mangu kommt.

Mangu.

Ein Fremder wünſcht dein Angeſicht zu ſchauen
Mein König. Soll ich ſagen, daß er darf?

Sultan.

Ihm iſt vergönnt, ſogleich zu uns zu kommen,
Ruf ihn hierher, er rede jetzt vor mir.

Sins tritt in den Hinter-Grund und winkt, Udohla erſcheint, und wirft ſich vor dem Sultan nieder.

Mangu.

Sprich Fremdling! Denn der Sultan will dich hören,
Steh auf und rede, ſage wer du ſeyſt.

Udohla (aufſtehend zum Sultan).

Ich heiße Achmed, bin dein Knecht, gebohren
Zu Hyderabad, Selims Schweſter-Sohn.

Sultan.

Mein Freund! Du biſt des Nabobs Anverwandter?
Des Würd'gen, Mächtigen; ich grüße dich.

Udohla.

Der Nabob hieß mich dir dies Schreiben bringen
Und Gruß und Unterwerfung seinem Herrn.

Er reicht ihm ein Papier.

Sultan.

Du hast's gethan. (nachdem er gelesen) Du bist ein guter Bote.
Erbitte einen Lohn; es werde dir
Was dir zu bitten, mir zu geben ziemet.
Drum wähle frei sogleich was dir gefällt.

Udohla.

Als ich von Hyderabad hergezogen
Fiel im Gebirg ich in der Räuber Hand.
Verlohren wär ich sicherlich gewesen,
Allein es rettete ein Jüngling mich,
Und als ich bat ihn einen Lohn zu wählen,
Sprach er: „Erscheinst du vor dem Herrn der Welt
„So wirf dich flehend hin zu seinen Füßen,
„Daß meines Vaters Leben er verschont
„Bahadars, der im Aufruhr ist gefangen".
So sprach der Jüngling. (kniend) Herr! erhöre ihn.
Ich habe keine Bitte als die seine
Verschmähe sie, o großer König! nicht.

Sultan.

Du bittest spät; schon ist sein Haupt gefallen.

Neriſſa.

Wie wird mir! Elpa! führe mich von hier.

ab mit Elpa.

Sultan.

Komm Mangu! Laß uns zur Prinzeſſinn eilen,
Und Sino du! erklär ihm was geſchah.

ab mit Mangu.

Lange Pauſe. Udohla bleibt eine Weile auf den Knien liegen, ſteht dann langſam auf.

Udohla.

So iſt es ſchon das theure Haupt gefallen,
Beſchloſſen unſers Hauſes Untergang!
Was kann ich nun? Da alles mir verloren,
So bin ich überhoben jeder Furcht.
Du haſts vernommen, geh! mich zu verrathen.
Ich bin Bahadars, eures Feindes Sohn.

Sino.

O Jüngling! ich beweine deinen Jammer,
Denn ich bin Sino, Hindu ſelbſt wie du.

Udohla.

Du Sino? Nun ſo bin ich nicht verlaſſen
Von allen Göttern, da ich dich hier fand.
Ich kenne dich, und hab dich nie geſehen,
Denn meines Oheims Hoffnung warſt du ſtets.

Sino.

O Usbeck! Lebt er noch! Der Theure! Gute!
Verſchonte ihn nur ſeines Hauſes Fall.

Udohla.

Er war mein zweiter Vater; denn den meinen
Hab ich ſo lang ich denke nicht geſehn.

Der Oheim nahm mich zu sich nach Bengalen,
Als sich Bahadar dem empörten Volk
Leicht überredet gab zum Oberhaupte.
So wuchs ich ferne von dem Vater auf.
Doch als die einzge Tochter er verlohren,
Berief er mich zu theilen sein Geschick.
Ich kam; allein der Vater war gefangen,
Ich ward gefangen, und entfernt von ihm. —
Wie unerträglich lange, trübe Stunden
Verschmachtet' ich im Kerker so allein,
So ohne Hoffnung, und dem Tod entgegen
Sah ich mit trübem, tiefgesunknem Muth.
Da öffneten sich meines Kerkers Thüren
Und ich entfloh zum Gastfreund meines Ohms
Zum Nabob, der mich freundlich aufgenommen
Wie einen Sohn, und ungern mich entließ.
Doch trieb der innre Geist mich zu versuchen
Ob wohl zu retten noch der Vater sey;
Ob flehend vor dem Herrscher der Mongolen;
Wo nicht, durch einen scharfen kecken Stahl.
So kam ich, und noch leb ich zu entscheiden,
Wen dieser Dolch durchbohre von uns beiden;
Ob er des Sultans Purpur erst durchdringe
Ob ich nur mich zum Todtenopfer bringe.

Sino.

Du bist kein Hindu. Nein, dir kocht im Busen
Der Scythen wildes, ungezähmtes Blut.

Was that der Sultan? Er hat recht gehandelt.
Ein jeder weiß, dem Aufruhr droht der Tod.

Udohla.

Nun wohl! Es sey, der Sultan möge leben
Ihn darf das Licht der Sonne noch erfreun;
Doch mir geziemet besser, nun zu sterben.
Des Vaters Geist winkt mich zu sich hinab,
Den Niegekannten will er einmal schauen,
Ihn einmal drücken an das Vaterherz.
O süße Freude drunten bei den Todten!
Komm, steig herauf! Verdunkle mir das Licht
Des lieben Tages, den ich kaum gesehen,
Von dem ich jetzo trauernd scheiden muß.

Er zieht den Dolch; Sino hält ihn ab.

Sino.

Halt ein und lebe! Was willst du dem Vater?
Die Todten warten jenseits nicht auf uns.
Sie wandlen fort durch viele, viele Hüllen
Bis zu dem großen Auferstehungstag.
Du weißt's ja selbst; drum lebe noch dem Tage
So lang der Götter Wille dir vergönnt.

Udohla.

Soll ich mich selbst zu überleben leben?
Was bleibt mir noch zu wünschen, noch zu thun?

Sino.

Hast du der Freunde nicht und Blutsverwandte

Die schmachten in des dunklen Kerkers Nacht?
Wohlan! Versuch es diese zu befreien.
Der Sultan hat ein leicht beweglich Herz,
Sein Herrschertrotz zerschmolz in Liebes-Wonnen,
Er hat fürwahr ein menschliches Gefühl. —

Udohla.

Den Rand des Lebens hab ich schon erreichet,
Jetzt öffnet sich für mich der Zukunft Thor.
Mein Aug das schon der Gräber Nacht umgeben
Verschließt sich noch dem ungewohnten Licht.

Sino.

Komm! Laß mich Pfade für dich suchen, finden.
Gewiß ich leite dich auf ebnern Weg.

Zweiter Act.

Garten.

Neriſſa und Elpa.

Neriſſa.

Geh! Such ihn! ruf ihn! denn ich muß ihn ſehen,
Ich muß ihn ſprechen, führe ihn hierher.

Elpa ab.

Wie iſt mir nun? Weh, weh mir Unglücksvollen!
Die Götter Indiens verlaſſen mich,
Weil ich zuerſt abtrünnig ſie verlaſſen,
Und zürnend ſieht der Gott von Muhamed
Gebete die ich zweiflend zu ihm ſende,
Den falſchen Dienſt, der ungern ihm geweiht,
Der halb noch ſtets die alten Götter meinet.
So drohen alle Himmelsmächte mir,

Und namenloſer Jammer iſt mir worden. —
Da kommt er! Ach! wie klopft mein krankes Herz!

Udohla und Elpa kommen. Elpa tritt zurück.

Udohla.

Welch launig Schickſal hat, o Königs-Tochter!
Des Unbekannten Name dir genannt?
Was iſt es, das mich aus der bunten Menge
Von Tauſenden zu deinem Anblick ruft?

Neriſſa.

Ich ſah dich vor dem Sultan niederknien
Und flehen für ein ſchon verlornes Haupt.
Sprich, kannteſt du den Jüngling, deſſen Vater
Du retten wollteſt vor dem Herrn der Welt?

Udohla.

Prinzeſſinn! Was geſchah, hab ich erzählet
Und mehr als ich erzählte weiß ich nicht.

Neriſſa.

Du weichſt mir aus, es irren deine Blicke
Verlegen, und ein verräthriſch Roth
Sagt mir zu gut was du verbergen wollteſt,
Die Lippe ſelbſt, die lügen konnte, bebt.

Udohla.

Und wenn ich nun des Jünglings Schickſal kenne,
Darf ich es dir Prinzeſſinn! dann vertraun?
Des Sultans Schweſter, daß der ihn verfolget
Der dürſtet nach des Unglückſel'gen Blut?

Neriſſa.

So kenneſt du Udohla? Ja, du haſts verrathen.
Doch zittre nicht für ihn und nicht für dich,
Nein fahre fort mir kühnlich zu vertrauen:
Denn Rettung ſinn' ich für den Jüngling jetzt.

Udohla.

Du kenneſt ſeinen Namen? Nun dann wiſſe:
Er wandelt an dem Ganges hin und her,
Und ſucht ſein Grab mit lebensmüden Blicken;
Auf Erden blieb ihm nichts zu wünſchen mehr.
Drum wenn du retten willſt o Königs-Tochter!
So denke ſeiner nicht. Nein! rette die
Vom Volk der Hindu, die im Kerker ſchmachten,
Erbarme ihres langen Elends dich.

Neriſſa.

So hat Udohla keinen Bruder, keine Schweſter?
Und nichts auf Erden, das ihm angehört?

Udohla.

Die einzge Schweſter hat er nie geſehn
Dem Vater haben Räuber ſie entführt.

Neriſſa.

Man ſprach: Bahadar habe ſich gerettet
Und keiner wüßte ſeinen nahen Fall.
Warum entfloh er nicht, eh er gefangen
Sich lieferte in ſeiner Feinde Hand?

Udohla.

Er mochte ſich vom Vaterland nicht ſcheiden.

Neriſſa. Reicht Udohla eine Kette.

Nimm dieſe Kette und gedenke mein
Wie ich der Unglückſel'gen denken werde
Die du durch mich errettet wiſſen willſt.

ab mit Elpa.

Udohla.

O ſüßer Ton! von ſolchen ſüßen Lippen!
Jetzt bricht der Tag erſt meines Lebens an,
Ein Tag, belebend wie die Morgenröthe
Und lind und traulich wie die Mitternacht.
Zu welchem Gotte will ich jetzo wallen
Vom Mord-Gedanken zu entſühnen mich?
O all ihr Götter! Ich hab ſchwer gefrevelt,
Denn ſchöner iſt das Leben als der Tod.

Zimmer im Pallaſt.

Der Sultan ſitzt gedankenvoll. Nach langer Pauſe erſcheinen Mangu und Sino.

Mangu.

Mein Herrſcher! Achmed, der an deinem Hofe —

Sultan.

An meinem Hofe? Achmed? Nun ſo ſprich!

Mangu.

Er heißt nicht, ſo wie er ſich dir genennet,
Er iſt Bahadars, des Verräthers Sohn.

Sultan.

Wer ſagt es? und woher willſt du's beweiſen?
Bahadars Sohn? Unglaublich iſt es faſt.

Mangu.

Ich war zugegen Herr! als er gefangen
Durch deiner treuen Knechte Eifer ward,
Und als er flehend vor dir niederkniete
Entſann ich dunkel dieſes Jünglings mich;
Noch zweifelnd wagt ichs nicht ihn anzuklagen:
Doch heute iſt ſein Frevel mir gewiß;
Aus der Entfernung treten ſeine Züge
Beſtimmt und kenntlich vor mein forſchend Aug.

Sultan.

So ſuch ihn auf, und laß ihn zu mir kommen,
Bis dahin aber will ich einſam ſeyn.

ab.

Sino.

Du irreſt wohl, wie leicht trügt nicht das Auge!
Was ſoll der Jüngling an des Sultans Hof?

Mangu.

Bahadars Blut fließt in des Jünglings Adern,
Sein giftig ſtolzes, ungezähmtes Blut.
Was kann er anders als auf Tücke ſinnen
Und was iſt frech genug für dies Geſchlecht?

Sino.

Du ſuchſt Verdammliches zu finden;
Der ungerechte Eifer reißt dich fort.

Mangu.

Ha! ich vergaß, mit wem ich dies geſprochen,
Du biſt ein Hindu. Wohl, wir kennen euch;
Auf eure Treue dürfen wir nicht trauen,
Ihr neigt euch ſtets zu unſern Feinden hin.

Sino.

Ich weiß, du wirſt mich nimmer kennen lernen,
Unmöglich iſt's, was hofft ich auch darauf?

Mangu bleibt eine Weile gedankenvoll ſtehn, geht dann ab.

So brich denn endlich deines Schweigens Bande
Mein lang gezähmt nur allzu duldſam Herz!
Weh uns! Weh uns! In Sclaverei geboren
Bricht nichts die ſtarken Ketten als der Tod.
So tief ſind wir geſunken, daß vom Ruhme
Von dieſes Landes alter Herrlichkeit
Nur eine Sage unſer Ohr erreichte,
Ach! eine Sage, die wir kaum verſtehn —
Der Himmel liebt uns, ja die Sonne ſelber
Schickt liebevoll uns ihre Strahlen zu;
Und mag von uns das Auge nimmer wenden
Indeß ſie andern Völkern karg ſich ſchenkt,
Ja alle Götter ſie ſind uns gewogen.
Zur Wiege weihten ſie ſich dieſes Land
Weil es zuerſt ſich aus dem Meer erhoben,
Und nun in Ketten ſeufzt es jammervoll. —

O wann wird neu die Erde ſich geſtalten?
Wann bricht der Zeiten beſſrer Morgen an?
Geduld mein Herz! er muß ja endlich kommen,
Es leben deine alten Götter noch.
Sie leben, neu die Welt ſich zu erzeugen,
Vielleicht iſt ſchon die ſchönre Stunde nah.

Mangu kommt.

Mangu.

Ich möchte dir, o Sino was vertrauen
Das ſonderbar, doch höchſt erfreulich iſt.
Es kam von Aude ein vertrauter Bote
Und brachte dieſen Siegel-Ring und Brief,
Worin Neriſſa mir die Königs-Tochter ſchreibet
Wie tief ſie nun bereue ihre Flucht,
Wie ſie zurück ſich zu dem Bruder ſehne,
Wenn er verzeihen könne ihre That.
So ſpricht der Brief, und daß ich glauben möge
Fügt ſie hinzu des Königs Siegel-Ring.

Sino.

Unglaublicher Betrug! Wer mag ihn denken!
Wem darf man glauben, wen der Lüge zeihn?

Mangu.

Der Aga hat mir ins Geheim geſtanden,
Daß Todes-Furcht ihn zum Betrug verführt;
Daß ein geraubtes Mädchen er gezwungen
Und überredet habe zu dem Schritt,

Als unſers Sultans Schweſter zu erſcheinen;
Und wie ihn Elpa habe unterſtützt.

Sino.

Wohl weiß ich, wie ſie uns verändert däuchte
Neriſſa, wie ſo anders ganz als ſonſt.

Mangu.

Ja auch dem Sultan ſchien ſie ganz verändert.
In Lieb entbrannte bald ſein Geiſt zu ihr;
So hat ſein Herz ihn dennoch nicht betrogen
Als es zu dieſer Fremden ihn gezogen,
Nicht zum Verbrechen hat es ihn geführt.

Sino.

So geh! Entdeck ihm, was du haſt erfahren,
Verſchiebe ſeines Glückes Stunde nicht.

Garten.

Neriſſa.

Mein Schickſal, es muß jetzt entſchieden werden.
Entflieh ich einſam? Such ich jenen Pfad,
Den alten, wohlbekannten, den ich oft betreten
Beim Sternenſchein, in Mitternacht gehüllt?
Es ſey. Ich ſcheide; doch mit trüber Seele.
Ich ſuche jenes Felſen ſtille Kluft
In der mit meinem Vater lang verborgen
In einſamer Betrachtung ich gelebt;
Dort ſoll Vergangenheit mir Zukunft werden,

Die große Vorwelt will ich wieder schaun,
Geschicke, die verflossen, wieder suchen,
Die alten Götter neu versöhnen mir. —
Am Ganges wallt der Bruder auf und nieder,
Und sucht sein Grab mit lebensmüdem Blick;
So sagte Achmed. Ja, ich will ihn suchen,
Wie mit dem Vater theilen sein Geschick.
Es schwimmt ein lieblich Bild vor meinem Auge
Das ich so gerne Bruder nennen mag.

Elpa kommt.

Elpa.

Du wirst gesucht, der Sultan will dich sehen,
Er selber sucht mit großer Eile dich.

Neriſſa.

Mich suchen wird er oft noch und nicht finden.
Geh! Sag es ihm, ich kann ihn jetzt nicht sehn.

Elpa.

Wie darfst du dich dem Herrscher widersetzen?
Er schien so dringend und so tief bewegt!

Neriſſa.

O Himmel! Muß ich dieses noch erfahren,
Muß ich des Mörders Antlitz doch noch sehn!
Die Stimme die mir werth ist wieder hören
Und denken, daß sie jenes harte Wort,
Das grause Todes-Urtheil ausgesprochen,
Das mich von seiner Liebe immer trennt.

Elpa.

Dein irrer Sinn hat schauervolle Worte
Herauf getrieben aus der Seele Grund,
Die gleich den giftgen Pflanzen Unheil säen;
Und besser wäre mir, ich hört' es nicht:
Drum will ich ungedeutet es vergessen,
Vergraben, eh es schlimme Früchte trägt.

Meriffa.

Hast du nicht frevlend selbst es mir entrissen,
Das Wort das bebend meine Lippe spricht?

Elpa.

Komm, eh der Sultan so gestimmt dich findet,
Erscheinen darfst du also nicht vor ihm.

Beide ab. Udohla kommt.

Udohla.

Nur wenig Worte hatte sie zu sagen,
Warum erfüllten sie die Zeiten nicht,
Die Zeiten alle bis zum letzten Tage? —
Der Himmel jauchzt mir ihren Namen nach,
Ihn flüstern leise alle Frühlings-Lüfte —

Sino kommt.

Sino.

Du bist noch hier? Udohla! Weißt du nicht,
Daß du dem Sultan gänzlich bist verrathen?
Daß er es weiß, du seyst Bahadars Sohn?
Was du zu fürchten hast, magst du erwägen,
Drum fliehe, eh das Aeußerste geschehn.

Udohla.

Entfliehen Freund! Klein iſt für mich die Erde.
Denn wo ſie wallt iſt Leben nur für mich,
Und wo ſie nicht iſt, da iſt öde Leere. —
Es haben dieſe Bäume ſie geſehn
Und dieſe Luft hat ſchmeichlend ſie gekühlet,
Drum ſind ſie meine Heimat mir und Welt.

Sino.

Noch weiß ich nicht, wen deine Worte meinen.
Doch bleibe, denn noch Rettung ſind ich dir;
Neriſſa wird dem Sultan ſich vermählen,
Verſchwunden iſt das Nachtgeſpenſt der Furcht,
Das ſeine Liebe lang von ihr getrennet.
In dieſer Freude wird er dir verzeihn.

Udohla.

Ich weiß genug. Verſuche nicht zu retten,
Den dieſes Wort auf immerdar verdammt.
Ich gebe gern und willig mich verloren,
Geſchauet hab ich doch des Lebens Glanz.
Es hat mich hold wie eine Braut umfangen,
Die ſchüchtern nur und halb ſich offenbart,
Doch ich hab ihren ſüßen Reitz errathen,
Und ſtandhaft geb ich ihr den Abſchieds-Kuß;
Und wenn der Sultan mich zum Tode ſendet,
Raubt er ein Leben nur das jetzt ſchon endet.

Sino.

Mein Herz hat liebend ſich zu dir beweget;

In deiner Jugend wollt ich auferſtehn,
Dir meines Lebens reife Früchte bieten
Und knüpfen an die Vorwelt dich durch mich,
Mich an die Nachwelt; ja durch deine Lippen
Wollt ich der Zukunft manches anvertraun.
Das iſt nun nicht; du reibſt in wildem Treiben
Und irrem Streben deine Jugend auf.
Ich ſah dich frevlend Todes-Götter rufen,
Dann wieder jauchzen in des Lebens Luſt:
Jetzt willſt du raſch dem Leben ſchon entſagen,
Zu träg und ſtolz zur Rettung was zu wagen.

Udohla.

Was willſt du mir? Vorbei ſind meine Blüthen
Und keine Früchte ließen ſie zurück.
Kann ich des Himmels Winden auch gebieten,
Daß ſie nicht knicken meines Lebens Halm?
Laß ab von mir, daß deines Herzens Hälfte
Ich nicht hinunter reiße in die Gruft.
Vertraue meiner Bruſt nicht deine Saaten,
Sie würden ſchön und kräftig nicht erblühn,
Nein, mit mir würden ſie im Grab vermodern,
Und wie ich ſelber ſpurlos untergehn.

Sino.

So hat die Ahndung dennoch mich betrogen
In der du ſo bedeutungsvoll mir ſchienſt!

Das Schickſal wähnt ich müſſe etwas meinen,
Da es ſo wunderbar dich hergeführt.
So irrt ich mich; du kamſt nur um zu gehn,
Du warſt ein Gaſt in meiner Liebe nur;
Und dennoch muß ich ſtets auf Rettung ſinnen,
Und ungern wie mich ſelbſt geb ich dich auf.

Der Sultan, Mangu und Gefolge kommen.

Sultan. zu Mangu.

Geh! Eile, denn ich will ſie hier erwarten,
Ich dulde dieſes Zögern länger nicht. — (Pauſe)
Du Achmed! Sag iſt's wahr, was ich vernommen,
Man ſagte mir: du ſeyſt Bahadars Sohn?

Udohla.

Herr! es iſt wahr, was du von mir vernommen.

Sultan.

So iſts auch wahr, daß dir der Tod gebührt.

Udohla.

Wenn du gebieteſt, Herr! ſo muß ich ſterben.
Ich weiß es, und ich bin darauf gefaßt.

Neriſſa und Mangu kommen.

Sultan ihr entgegen.

Die Scheidewand, Geliebte! iſt zerfallen,
Und du biſt mein. Ja Liebe du biſt mein.

Wie konnteſt du mich lang ſo grauſam quälen,
Und mir verbergen ein ſo wonnig Glück?

Neriſſa.

Wo find ich Töne doch zu dieſem Worte,
Vor dem die blaſſe Lippe zaghaft bebt?
So wiſſe denn, ich bin von dir geſchieden
Auf immerdar durch deine eigne That;
Des Vaters Blut belaſtet deine Seele,
Bahadars Tochter iſt's, die vor dir ſteht.

Sultan.

O Allah! (Er verhüllt ſich)

Udohla.

Welch ſüßer Traum umfängt mir hold die Sinne?
Sag, Sino! wird der ſchöne Traum vergehn?
O ſchweige, daß ich nie erwachen möge!
Ewana, meine Schweſter wäre ſie?

Neriſſa.

Wie? Hör ich recht? Iſt Achmed nicht dein Name?

Sino.

Er iſt dein Bruder, iſt Bahadars Sohn.

Udohla eilt auf ſie zu, ſie ſinkt in ſeine Arme.

Lange Pauſe.

Sultan.

Wie sie in dieses Jünglings Armen ruhet,
Ein Anblick, wie der Hölle Qualen mir!

Nerissa.

Es hat dein Wort des Vaters Blut vergossen;
Ich richte nicht, ob er es auch verdient;
Doch dieser theilte niemals sein Vergehen,
Er hat sein Schwerdt nicht gegen dich geführt.
Drum sey ihm gnädig, auch um meinetwillen,
Und laß mich ruhig mit dem Bruder ziehn.

Sultan.

Vergißt du so, was es mich kosten könne,
Wenn ich, o Theure! dich entlassen muß?
Du siehst sie nicht die tiefe, schwere Wunde,
Die du unheilbar meinem Herzen schlägst.
Du eilst dahin in frohem raschem Muthe,
Indeß ich langsam, schmerzlich mich verblute.
Umsonst hält Stolz den tiefen Schmerz gefangen,
Er sprengt die Fesseln, Freiheit zu erlangen.

Nerissa.

Nicht also Herr! Es trübet meine Seele,
Wo ich auch sey, Erinnerung an dich.
Und tief empfind ich, da ich von dir scheide
Daß ich gewaltsam los mich reißen muß.
Doch muß ich; denn ich bin von dir getrennet

Durch alles, was dem Menſchen heilig iſt,
Durch meines Volkes Sitten und Geſetze.
Drum laß mich ziehen, bleiben darf ich nicht.

Sultan.

Lebt wohl denn, ihr, die ich ſoll nimmer ſehen,
Ihr holden Augen! Anmuthsvoll Geſtirn
Das über meinem Leben aufgegangen!
Weiſſagend Licht! das Wonne mir verhieß,
Das all mein Schickſal ſchmeichleriſch gelenket
Das treulos ſich in Wolken nun verſenket. —
Neriſſa, geh! Du haſt mein Herz zerriſſen,
Ich werde traurend zu den Todten gehn.

ab.

Udohla.

Ewana komm! Wir gehen nach Bengalen
Des Oheims einſam Alter zu erfreun.

Sino.

Dein Schickſal, junger Freund! iſt nun entſchieden,
Doch unſers birgt die ferne Zukunft noch,
Die Zukunft die ich nicht erleben werde,
Den Aufgang, den dies Auge nicht wird ſehn.
Oft war mir, leicht getäuſchet, ich erblicke
Im Oſten ſchon des Morgens Purpur-Saum
Der Indiens Tag nach langer Nacht verkünde.
Oft däuchte mir, ich hör des Vogels Ruf

Der ahndungsvoll die Sonne früh begrüßet.
Ich irrte mich, der Tag iſt noch nicht da.
Doch du, o Freund! Du wirſt vielleicht ihn ſehen,
Und kommt er, Jüngling! dann gedenke mein,
Und hilf des Volkes ſchwere Ketten ſprengen;
So lohne die geraubte Liebe mir.
Dann will ich gern von dir die Trennung dulden,
Weiß ich es nur, ich gab der Zukunft dich. —
Durch Zeichen wird der Himmel offenbaren,
Wann er dem großen Werke günſtig iſt.
Bis dahin dulde ſchweigend ſeinen Willen,
Und hoffe auf des Gottes Wiederkehr.

Magie und Schickſal

in drei Acten.

Perſonen:

Alkmenes, ein Magier.

Ligares, ſein Sohn.

Caſſandra, Treſaspes Wittwe.

Timandras, ihr Sohn.

Ladikä, ſeine Geliebte.

Zeno, des Alkmenes Freigelaſſener.

Mandane, der Ladikä Sklavin.

Ein Knabe in Ligares Dienſten.

Erſter Act.

Der Magier allein.

Magier.

Sey mir gegrüßet, ſegensvoller Morgen,
Heilbringend Licht, das aus dem Oſten dringt;
Die Nacht iſt ſchauervoll dem der geweihet
In ihres tiefen Schlundes Gährung ſchaut,
Da regen ſich und dehnen ſich die Kräfte,
Und brauſen, heben und bekämpfen ſich,
Als wollte ſich der Dinge Ordnung löſen,
So ringen ſie chaotiſch wider ſich.
Als ſey im Todeskampfe alles Leben,
So ſträubt ſich's zwiſchen Daſeyn und Vergehn.
Entſetzlich ſo iſt Nachts der Dinge Schwanken,
Daß Lebende den Todten ähnlich ſind,
Und Todte gleich Lebend'gen irdiſch wallen. —
Drum wohl dem der an allen Sinnen blind
Der Kräfte innre Feindſchaft nie geſehen.
Es hüllt die Nacht in Schatten weislich ſich,

Und ſenkt ſich ſchwer auf aller Menſchen Augen,
Daß keiner ihre Schrecken je belauſcht:
Da kommt der Morgen, da gießt ſüßes Leben
Und Eintracht hin ſich über die Natur,
Und ſie erwachet wie aus ſchweren Träumen
Und lächelt, und in ihren Augen ſtehn
Die Thränen, die die Angſt des Traums erpreßte;
Doch alle küßt ſie ihr die Sonne weg. — —
Drum ſegensvolles Licht! ſey mir gegrüßet,
Du gießeſt Friede auch in meine Bruſt,
Indem du ſühnſt den Zwiſt der Elemente,
Der Dinge Daſeyn neu verſicherſt mir
Die nächtlich ſelbſt ſich zu zerſtören drohten,
In blindem Eifer wider ſich entbrannt.

Ligares kommt.

Ligares.

Es ruhen auf dem Caucaſus Gewitter,
Noch ſäumend krächzt der Rabe durch die Nacht;
Doch quellen aus dem Oſt ſchon Sonnenſtrahlen
Und zeigen meinem Boten ſeinen Pfad.
Er könnte hier ſchon ſeyn — Wie! du mein Vater!
Ich ſtaune! was beraubt des Schlummers dich?

Magier.

Ich ruhe nicht, weil durch den Schein der Ruhe
Der Nächte nicht mein Aug betrogen iſt;
Ich ſeh den innern Kampf der Lebenskräfte,
Den Schlaf und Nacht wohlthätig dir verhüllt.

Ligares.

Warum weihst du mich nicht in deine Künste,
Enthüllest meinem Aug die Dinge nicht?

Magier.

Wohlthätig ist dem Sterblichen die Hülle,
Die die Natur auf ihre Tiefen legt.
Sieh an die Farben, wie sie freundlich milde
Dem Auge reden, sieh der Formen Zier,
Wie lieblich sie sich heben, beugen, schwellen,
Und sich vermählen mit des Lichtes Glanz;
In solchen Schmuck hat sich Natur verborgen,
In schöne Ruhe ihren Zwist versteckt.
Weh dem! der frech den heil'gen Schleier hebet,
In ihr Geheimniß frevelnd dringen will,
Belauschet was sie suchet zu verbergen,
Weh dem! es rächt die Göttinn schrecklich sich
Am Unglückseligen, der sie überraschet,
Denn sie ist jungfräulich und streng gesinnt;
Aktäon sollte dich davon belehren,
Er sah sie, doch verwandelt ward er ganz,
Ein Ungeheuer, das man nicht erkannte,
Deß Sprache Allen unverständlich ward;
So fiel er durch der heil'gen Isis Strenge,
Weil hüllenlos die Göttinn er gesehn.

Ligares.

Ihr nahte sich Aktäon ungeweihet
Und zitternd seines Frevels sich bewußt;

Du aber Vater! gib mir rechte Weihen,
Daß ich ihr ohne Zagen nahen darf.

Magier.

Es drängen viele sich zum Heiligthume
Und alle geitzen nach der Göttinn Gunst;
Doch von den Tausenden, die zu ihr wollen,
Hebt Einer wohl den dichten Schleier kaum;
Denn es erheischt ein ungetheiltes Leben
Die strenge Isis; wer mit fremdem Dienst
Und andern Wünschen ihrem Tempel nahet,
Den straft sie für den Frevel fürchterlich. —
Und doch ist's schwer sich gänzlich hinzugeben.
Die Priesterinn Apolls zu Delphi selbst
Wird oft zum Dreifuß mit Gewalt gerissen,
Gezwungen dann verkündiget ihr Mund
Was ihr Apoll der Bebenden vertrauet;
Und wie die Welt auch ihre Weisheit ehrt,
So zagt sie doch dem Gotte sich zu geben. —

Ligares.

Was sollen, Vater! diese Reden doch?

Magier.

Daß sich die Sterne Dich nicht ausersehen.

Ligares.

Entscheiden sollten Sterne, was ich darf?
Und über meinen Werth und Unwerth richten?
Nur darum gingen sie den Riesenschritt,

Nur darum wären sie in Licht gekleidet,
Dem Menschen anzudeuten sein Geschick?

Magier.

Nicht weil die Menschen handlen, kreisen Sterne:
Die Menschen wandlen nach der Sterne Lauf.
Wie Fluth und Ebbe nach dem Mond sich richten
Und fallen, schwellen, wie er kommt und geht;
So heben sich Gedanken und versinken
Gelenket von der Himmelskörper Lauf.
Des Menschen Brust ist gleich des Meeres Spiegel,
Der widerstrahlet von der Sonne Bild
Und dunkel ist und glanzlos, wenn sie sinket.
So jedem Sterblichen ist sein Gestirn
Des Nordens Pol, der ewig an ihn ziehet;
Er aber ist die kleine Nadel nur,
Die ewig sich nach ihrem Sterne wendet. —
So kann, wer eingeweiht, am Himmel sehn,
Wie sich die ird'schen Dinge fügen werden,
Und ahndungsvoll sieht er der Erde an,
Wie droben sich die Himmelsmächte reihen,
Die herrschend auf die Erde niedersehn.

Ligares.

Ich fühle frei mich ganz in meinem Herzen,
Von der Gestirne Einfluß unberührt;
Es zieht mich vieles an im bunten Leben,
Und vieles werd' ich können, weil ich will;
In diesem stolzen Glauben will ich bleiben,

Mich ſelber fühlen als des Schickſals Herr;
Mich nicht entnerven durch ein feiges Wähnen,
Als ſey ich fremden Mächten unterthan.

Magier.

Mein Sohn! es ziemt dir wohl alſo zu denken,
Ich weiß es, nur erkenne deine Bahn,
Und dränge dich nicht hin zu den Erwählten,
Die demuthsvoll ſich einem Gotte weihn.
Dir ruft die Welt, dir rufen Ruhm und Ehre
Und ins Gewühl reißt dich die Thatenluſt;
Durch Handlen wird das Irdiſche erſchaffen,
Doch ſtill betrachtet will der Himmel ſeyn.

ab.

Ligares.

Mein Vater hat der Sterne Lauf gemeſſen,
Der Erde Tiefen hat ſein Aug durchforſcht,
Doch meinen Buſen hat er nie durchſchauet;
Wenn er beſchwört, gehorcht der Geiſt ihm nicht,
Der böſe Dämon, der in meinem Herzen,
Ein gierig Raubthier, ſich und mich verzehrt.
Gleich einem Tieger, der in Libyens Wüſte
Im heißen Sand ſich durſtig brüllend wälzt,
So wüthet Leidenſchaft in meiner Seele
Von keinem Tropfen Hoffnung mehr erquickt.

Zeno kommt.

Zeno.

Du auch ſchon hier? O gönne dir den Schlummer!

Es iſt des Mohnes Saft, die ſüße Milch,
Die zu der Leidenſchaften wildem Treiben
In deinem heißen Blute Balſam miſcht
Und Kühlung in dein ungeſtümmes Sehnen.

Ligares.

Des Mohnes Blume ſenkt ihr blättrig Haupt
Von Schlummer ſchwer und traumgedrückt zur Erde:
Denn ſüßes Wähnen wohnt in ihrem Kelch,
Der Liebe Schmachten, träumeriſch Umfangen,
Begierig Sehnen und verſagte Luſt,
Ein wehmuthsvoll und ſeeliges Vergehen,
Sanft aufgelößt in Schlummersſüßigkeit;
So ſind die Träume, ſo des Gottes Walten
Deß Stirne ſich mit dunklem Mohn bekränzt.
Was Liebe reizt, was Liebe ſchmeichlend nähret,
Das ſollt' ein Mittel gegen Liebe ſeyn?

Zeno.

Wie? haſt du ſelbſt dir heilig nicht gelobet,
Der falſchen Hoffnung länger nicht zu traun?
Dich gänzlich von Ladiká abzuwenden,
Seit du es wiſſeſt, daß ſie dich verſchmäht?

Ligares.

Was ſind, o Freund! verliebten Zornes Schwüre?
Ein Schneegeſtöber im Aprillenmond.
Ein Tropfen Thau bei heißen Sommersgluthen,
Gar leichtlich von der Sonne aufgezehrt.
Wenn Waſſer ſchwört ſich aufwärts zu ergießen,

Nicht zu verbrennen Feuer dir gelobt,
Und was so wider die Natur ist, übet,
Dann glaub es, wann die Liebe hassen will.

Zeno.

Nun seh ich wohl, es ist dir nicht zu helfen,
Da deine Gluth sich durch Verzweiflung stärkt,
Von ihrem Gifte üppig sich ernähret,
Und ob verwundet gleich von Eifersucht;
Im tiefsten Herzen tödtlich angefallen
Von der Verschmähung meuchlerischem Dolch
Doch lebt, und lebt durch das was würgen sollte.
Ja deine Liebe ist der Schlange gleich,
Die sich von giftgen Kräutern schrecklich mästet,
Erhitzet dann vom schauerhaften Mahl
Im wilden Durst die kühle Quelle suchet;
So ist dein Lieben, seiner Nahrung gleich.

Ligares.

Gefährlich ists die Zauberformel nennen,
Die Höllengeister aus dem Abgrund ruft;
Drum hüte dich Gedanken aufzureitzen,
Die leis nur schlummern in des Herzens Grund.

Zeno.

Nicht wecken will ich sie, dich will ich wecken,
Daß du ein Hüter ihres Kerkers seyst.

Ein Bote kommt.

Ligares.

Da iſt der Knabe. Sprich! was läßt ſie ſagen?
So rede doch, dein Zögern ängſtet mich!

Bote.

Ich ward, o Herr! wie immer abgewieſen.
Mit deinem Feind vermählt ſie morgen ſich.

Ligares.

O wohl getroffen! meuchleriſche Schlange!
Du zielteſt recht, ich fühle ſchon den Tod
Durch alle meine Adern brennend rollen.
O weh mir! daß dies Auge ſie geſehn,
Mein Ohr die ſchmeichleriſche Lockung hörte!
Daß ich in ihren Küſſen mich berauſcht!
Mich fangen ließ in falſcher Schwüre Schlingen,
Die nackte Bruſt dem Mörderſtahle bot!

Zeno.

Fürwahr! du ſollteſt ſie zu ſehr verachten
Um Raum zu geben ſolchem bittren Haß.

Ligares.

Ja ich verachte ſie in tiefſter Seele,
Mir ſchwindelt, hör' ich ihren Namen nur;
Und alle meine Lebensgeiſter fliehen
Mit Widerwillen von ihr abgewandt.
Ich möchte zu den Höllenflüſſen wallen,
Um nicht daſſelbe Licht mit ihr zu ſehn.
Zu nah für mich iſt jede Erdenferne,
Zu klein der Raum ſtets zwiſchen ihr und mir:

Denn wo ich ſey, ſo bringen doch die Lüfte
Den ſüßen Hauch des Zauberodems mir.
Daſſelbe Gift haucht jede Frühlingsblume,
Und alles Schöne mahnt mich ja an ſie.
Drum mögt' ich zu den dunklen Schatten fliehen,
Wo jeder Reiz, wo jeder Glanz erliſcht;
Wo keine Blume duftet mehr und blühet,
Wo tief vergraben in Vergeſſenheit,
Und unbezeichnet traurend Schatten wallen,
In bleiches Grau einförmig eingehüllt.
Und ging ſie drunten auch an mir vorüber,
Kein leiſer Schauer mehr verrieth es mir,
Erloſchen wär' der dunklen Augen Feuer
Der Wange Roth verglüht in Gräber Nacht,
Der Ton der ſüßen Stimme wär' verhallet,
Verwiſcht in Grau die liebliche Geſtalt:
So ging ſie unerkannt an mir vorüber,
Ich fühlt' es nicht, kein ungeſtümmer Drang
Empörte mehr mein Blut in heißen Wogen,
Die bleiche Wange bliebe ungefärbt,
Und ruhig ſchlagend meine trägen Pulſe
Vom Hauch der Liebe nimmer aufgeregt.

Zeno.

Wie hat dich dieſes Weib ſo ganz verwandelt!
Seit du ſie kenneſt, kenn' ich dich nicht mehr,
Dein feſter Sinn iſt wandelbar geworden;
Ja einem Fieberkranken gleichſt du faſt,

In jäher Hitze tobend hingeriſſen,
Dann wieder ſeufzend wie ein jammernd Weib.
Ermanne dich und lerne ſie verſchmähen,
Die dich verſchmähte, die dich ſo betrog.

Ligares.

Halt ein, o Freund! was läſterſt du die Sonne,
Daß ſie ſich auch zum Weſte neigen mag?
Sie kann dem Oſt zu bleiben nicht geloben;
Der Weſt erſtarrte, blieb die Sonne treu.
Ich bin der Oſt in dunkler Nacht begraben,
Weil ſich das Licht des Tages abgewandt.

ab.

Der Magier kommt.

Magier.

Geh, Knabe, geh! und folge meinem Sohne;
Du aber Zeno bleibe noch bei mir.

Der Knabe ab.

Des Sohnes Klage hab ich wohl vernommen
Und dunkel ahndete mir ſein Geſchick. —
Doch zur Gewißheit kann ich es nicht bringen,
Denn ſchwer ergründlich iſt der Sterne Lauf.
Die Zeichen wanken, Linien betrügen,
Gezeichnet in des Menſchen eigne Hand;
Der Dinge Geiſter ſcheinen einverſtanden,
Zu necken des verwegnen Forſchers Kunſt.

Zeno.

Kann ſo am Ziel die Wiſſenſchaft noch trügen,
Der du dein Leben hingegeben haſt?

Magier.

Am Ziel, o Freund! Wer kann zum Ziel gelangen?
Unendlich iſt die Bahn, das Leben kurz;
Das iſt die Täuſchung, der wir unterliegen,
Als ſey erreichbar was doch ewig iſt.
Die Kunſt iſt wahr und ohne trügend Schwanken,
Doch leicht betrogen iſt des Menſchen Sinn;
Der Sterne Weg iſt recht in ihren Bahnen,
Allein des Menſchen Aug iſt blöd und müd.

Pauſe.

Geh! wache über meines Sohnes Schritte
Und laß ihn heute nur zur Stadt nicht gehn,
Ich weiß, daß dort ein Unfall ihn bedrohet.
Geh! einſam will ich forſchen was ihm frommt.

Beide ab.

Ein Zimmer.

Caſſandra allein.

Caſſandra.

Will das Geſpenſt des Traumes nicht entfliehen?
Das Nacht-Phantom verträgt der Sonne Licht?

Kein Hahnenschrei will es von mir verscheuchen,
Es mischt in all' mein Denken warnend sich. —
Von schwerer Schuld ist so mein Geist belastet,
Daß Freude selbst mich nicht erquicken kann.
Erinnrung will sich nimmer mir versöhnen,
Nicht blässer werden durch Vergangenheit:
Denn immer steht vor meiner bangen Seele
Der Tag, da ich den Gatten so verrieth,
Da aller heil'gen Pflichten ich vergessend
Mich in des fremden Mannes Arme warf.
O Stunde des Entsetzens! aus dem Grabe
Stehst jeden Tag du drohend vor mir auf
Und zeigst das Bild Alkmenes mir erzürnet,
Die Mutter hassend den verlaßnen Sohn.

Timandras kommt.

Timandras.

Darf ich zu dir jetzt die Geliebte führen?
Sie freut sich herzlich, Theure! dich zu sehn.

Pause.

Wie! du bist traurig, Mutter? nicht empfinden
Willst du die Wonne deines lieben Sohns?
Du weinest Thränen in den Freudenbecher,
Trittst traurend in den hochzeitlichen Reih'n?
Ich bitte dich, mit solcher trüben Miene
Empfange mir das holde Mädchen nicht;
Laß deine Augen freundlich sie begrüßen,
Beschütze gleich den güt'gen Laren sie,

Daß ſie nicht fremd in deinem Haus ſich fühle,
Verſcheucht, verlegen, und dir unerwünſcht.

Caſſandra.

Zu leicht geſinnt knüpfſt du ſo feſte Bande.

Timandras.

Zu trüb erſchien dir immerdar die Welt!
Soll zitternd man des Lebens Blumen brechen,
Und nennſt du zweifeln weiſer als vertraun?

Caſſandra.

Ein böſer Traum gab mir dies bange Zagen,
Ein Traum bedeutungsvoll und ernſt und tief —
Mir war, du gingſt zum Tempel mit dem Mädchen,
Ich folgte dir, doch Nacht war um uns her,
Und eine Fackel trug ich in den Händen,
Die immer dem Erlöſchen nahe war.
Es war mir wohl, wenn hoch die Fackel flammte,
Doch tief beklommen, wenn ſie bleicher ſchien.
Wir gingen fort, und immer ſtand der Tempel
Ganz nah vor uns, doch unerreichbar ſtets. —
Da fühlt' ich am Gewand mich feſtgehalten,
Ein kalter Schauer zuckt durch mein Gebein,
Und ich erblicke meinen erſten Gatten,
Wie Todte bleich, und ernſthaft vor mir ſtehn;
Ich will entfliehen, doch die Kraft verſaget,
Ich mögte rufen, doch die Stimme ſtockt.
Er aber winket ſchweigend mir zu folgen;
Und als ich vor Entſetzen es nicht kann,

Sieht er mich an mit einem ſolchen Blicke,
Der ſchneidend tief mir in die Seele dringt.
Und plötzlich werden ſeine Augen Flammen,
Die ſchrecklich zünden alles um uns her;
Auch dir ergreifen ſie die braunen Locken,
Den Myrthenkranz ſelbſt in Ladiká's Haar.
Da wird es Nacht vor meinen trüben Augen,
Ich hör ein dumpfes Brauſen nur um mich,
Wie wilde Winde, wenn ſie tobend ringen;
So eingewiegt verliert mein Denken ſich
In tiefe Ohnmacht, unbewußten Schlummer,
Und ich erwache ſpät, und müd und krank —
Und kann mich noch dem Schreckniß nicht entreißen.

Timandras.

So ſchlimm, o Mutter! ſcheint mir nicht der Traum,
Und wär er ſchlimm, wir wollen gut ihn deuten;
Gewiß ich bringe jezt ein heiter Bild,
Ein Frühlingslächeln dir in deine Seele:
Ladiká wartet draußen, dich zu ſehn;
Mein Herz klopft laut dem Augenblick entgegen,
Wo was ich liebe liebend ſich vereint.

Er öffnet die Thüre; Ladiká und Mandane treten ein.

Sieh Mutter! das iſt meine ſüße Liebe,
Ich führ in deinen Arm die Tochter dir.

Ladiká will ſich Caſſandren nähern, tritt aber erſchrocken zurück.

Ladiká zu Mandane

O Himmel! ſind das nicht Ligares Augen?
Mandane ſieh! das iſt Ligares Mund!
Es hat ein böſer Geiſt des Jünglins Züge
Gezaubert in Caſſandrens Angeſicht.

Mandane.

Fürwahr, nichts Aehnlichers hab' ich geſehen,
Doch faſſe um der Götter willen dich!

Caſſandra zu Timandras.

Was iſt ihr? Sohn! warum will ſie nicht nahen?
Sie ſcheint erſchrocken mir und außer ſich —

Ladiká.

O Gott! o Gott! das iſt auch ſeine Stimme!
Wie wird mir! O Mandane führ mich weg.

Sie ſinkt in Mandanens Arme.

Mandane.

Führt ſie ins Freie, ihr wird beſſer werden.

Timandras.

O Gott! Mandane! ſieh, wie ſie erblaßt!

Mandane.

Ladiká! Ach ihr Auge iſt geſchloſſen.

Ladiká.

Hinweg von hier! Mandane, führ mich fort!

Ladiká, Mandane und Timandras ab.

Caſſandra.

Wie ſie erſchrack, und ab ſich von mir wandte!
Iſt denn mein Anlitz ſo verräthriſch noch?

Kann sie in ihm die schlimme That noch lesen,
Die Reue und Vergangenheit begrub? —
Hinweg von dem Gedanken des Entsetzens,
Den krankhaft Reue immer neu erzeugt;
Warum Vergangnes aus dem Grabe rufen?
Es ruhet besser in Vergessenheit.
Hab eines Sohnes Liebe ich verlohren,
So hab ich die des andern doch verdient;
Versöhnet sind die Götter, denn sie haben
Timandras mir, den liebsten Sohn, geschenkt.

Zweiter Act.

Eine Waldgegend.

Es iſt Nacht und Mondſchein.

Ligares und Zeno.

Ligares.

Ich gehe Zeno! meinen Feind zu ſuchen,
Ich werde ſiegreich ſeyn, deß ſey gewiß.

Zeno.

So ruhevoll gehſt du dem Kampf entgegen,
Als ſey der Sieg entſchieden ſchon für dich?

Ligares.

Ich ſcheine ruhig dir, weil ich gelöſchet
Mit Feindes Blut des Zornes heißen Brand;
Und obgleich in Gedanken nur vergoſſen
Iſt heilſam ſo des Gegners Herzensblut,
Daß ſein Phantom ſchon meine Wallung kühlet,
Des Mordes Schatten meinen Geiſt eranickt.

Zeno.

Dein Vater wünscht dich, eh du gehst, zu sprechen;
Er scheint mir krank, versag es heute nicht.

Ligares.

Ich werd' ihn nicht sehn, denn mich treibts von hinnen
Gewaltsam ohne Rast. — Leb wohl denn, Freund!
Sag meinem Vater, daß ich gehen müsse;
Ich kann und will, und werd' ihn jetzt nicht sehn.

Zeno.

Bewegt scheint mir dein Vater und voll Sorge,
Komm! nimm doch Abschied von ihm, eh du gehst.

Ligares.

Ich werd ihn nicht sehn, stirbt er eh ich komme,
Wohlan! so ist des Abschieds nicht mehr Noth.
Ich weiß, er will vom Kampf zurück mich halten;
Ich geh und spar so viele Worte ihm
Und mir den Zweifel, denn Alkmenes Reden
Bewegen mehr mich, als es mir geziemt.
Was stehst du noch? Geh! meld ihm was ich sage;
Geh! und begrüß ihn freundlich noch von mir.

Zeno ab.

Leb wohl, o Vater! wie mich schmerzt zu scheiden!
Doch muthig Herz! beginnen muß die That. ab.

Nach einer Pause kommt Timandras.

Timandras.

Verwachsen hier sind des Gebürges Pfade,
Ununterscheidbar, sind sich alle gleich,

Und welchen ich auch wohlbedenkend wähle,
So führt doch keiner aus der Wildniß mich.
Nicht Eine Spur verräth mir einen Menschen,
Entsetzlich einsam ist es weit umher. —
Die Jagdgefährten sind wohl längst zu Hause,
Und keiner ahndet, wo ich irren mag. —
Horch, welche Töne! welch verworrnes Brausen!
Berggeister jagen durch die Felsen sich;
Sie rufen höhnisch sich mit rauher Stimme.
Es heult das Raubthier hungrig durch den Wald,
Und irre Lichter tanzen hin und wieder,
Als reiße sie ein wilder Wahnsinn fort.
Das Laub weht schaurig, und des Mondes Sichel
Senkt ungewissen Schein auf mich herab. —
Doch sieh! es scheint der Wald sich hier zu lichten,
Mir däucht ich hör des Waldstrohms Rauschen auch,
Der sehnsuchtsvoll wie ich hinab will wandlen,
Erschreckt von dieser Klüfte Einsamkeit.

ab.

Ein Zimmer.

Die Wände sind schwarz, mit weißen Hieroglyphen bedeckt, zur Seite steht ein Altar, auf dem ein Feuer brennt.

Der Magier allein.

Magier.

Hinauf zum Sitz der Sterne will sich drängen
Die hohe Kunst, die herrliche Magie:

Die Schickſals-Göttinn will ſie Schweſter nennen,
Gemeinſam mit ihr herrſchend nieder ſehn.
Das ehrne Zepter will ſie ihr entwinden,
Es menſchlich lenken mit der ſchwächern Hand;
Zum Rath der Götter ihre Wünſche miſchen,
Die Erdgeborne drängen ſich zum Sitz
Der Wolken, wo die Himmelsmächte thronen.
Erzürnet, daß der Erde Tochter ſich,
Die Kühne, darf den goldnen Tiſchen nahen,
Spricht räthſelhaft die Schickſals-Göttinn ihr,
Weiß klüglich um die Herrſchaft zu betrügen
Die Schwächre, die ſie Schweſter nennen darf.
So iſt das Höchſte, was die Erde zeuget,
Doch ſtets den Himmelsmächten unterthan,
Und beſſer faſt iſts blind dem Schickſal dienen
Als ohne Rettung ſich im Strudel ſehn:
Denn Fäden ſind wir doch nur im Gewebe,
Und unſre Thaten machen das Geſpinnſt.

Er wirft Papiere in das Feuer.

Unſeel'ge Kunſt! ſey du mit mir begraben,
In tiefes Dunkel ſey mit mir verhüllt;
Zu hoch hebſt du den ſtaubgebornen Menſchen,
Ihm ſchwindelt in der luftgen Region;
Und ängſtlich will er nach dem Nächſten greifen,
Feſthalten was doch immer ihm entgeht;
So fällt er auf dem ungewohnten Boden,

Und strauchlen iſt ſein herrlichſter Verſuch.

Zeno kommt.

Sag Zeno! bleichen nicht im Oſt die Sterne?
Fällt Morgenthau nicht aus des Himmels Aug?

Zeno.

Nein, Herr! es glänzen helle noch die Sterne
Und tiefes Dunkel iſt noch weit umher.

Magier.

Will heute nimmer dann der Morgen kommen?
So lange Nacht hab ich noch nie geſehn.
Nur einmal noch mögt ich die Sonne ſchauen,
Vernehmen einmal noch der Vögel Ruf.

Zeno.

Du wirſt, o Herr! den Morgen oft noch ſehen,
Kannſt du wohl zweifeln, daß es wird geſchehn?

Magier.

Ich ſterbe, Freund! in wenig kurzen Stunden;
Doch Sterben iſt für mich kein großer Schritt:
Denn keine Kluft war zwiſchen meinem Leben
Und jenem, fremd war nimmer mir der Tod.
Die Erde iſt mir Heimath nicht geworden,
Ich bin nur nach dem Himmliſchen gewallt. —
Sieh doch, ob nicht der Morgen jetzt will kommen!

Zeno.

Nein, Herr! es decket Nacht die Erde noch.

Magier.

Bedeutungsvoll iſt heut der Sonne Kommen,

Prophetiſch das Erwachen der Natur.
Ligares Schickſal würd' ich deutlich ſehen,
Enträthſeln vieles aus der Zukunft noch,
Erlebt' ich nur des Morgenſterns Erblaſſen;
Doch hier rächt ſich das Schickſal an der Kunſt:
Ich werde ſterben, eh' die Sterne bleichen,
Den Schlüſſel ſo verfehlen, der das Thor
Der Zukunft mir, das Feſtverſchloßne ſchließet.
Die heilge Sphinx eröffnet ſchon den Mund,
Gezwungen der Beſchwörung zu gehorchen,
Auf ihren Lippen ſchwebt das große Wort,
Das die geheimen Siegel mir ſoll löſen,
Doch eh ſie's ausgeſprochen, kommt der Tod.
Mit ewger Taubheit wird dieß Ohr geſchloſſen,
Mein Aug verdunkelt, eh der Sterne Licht,
Das ſchon ſich naht, weiſſagend es berühret.
Das iſts, warum mein Geiſt noch zögernd weilt,
Und zwiſchen Hoffen und Entſagen wählet. —
Sag Zeno, bricht der Morgen noch nicht an?

Zeno.

Noch ruht die Sonne in des Meeres Tiefen,
Die Sterne flimmern hell am Firmament.

Magier.

So ſeys denn! Schickſal! ja du haſt geſieget;
Ich beuge deinem eh'rnen Zepter mich. —
Ich fühle matt mich, immer matter werden,
So geh denn! rufe meinen Sohn zu mir;

Das Wen'ge was ich weiß, will ich ihm ſagen,
Da beſſrer Aufſchluß mir verſaget iſt.

Zeno.

Dein Sohn iſt fort, längſt fort iſt er gegangen,
Mein innig Bitten hielt ihn nicht zurück.

Magier.

O recht! nun hat ſichs ganz an mir erfüllet,
Was mir zu glauben ſtets zu ſchrecklich war.
Ich ſterbe vom dem einzgen Sohn verlaſſen,
Wie einſt die Gattinn treulos mich verließ;
Er iſt ihr Sohn, was durft ich von ihm hoffen?
Doch ſtill — Ein Mittel blieb noch übrig mir.
Noch bin ich mächtig, darf noch nicht verzagen,
Noch zwingt mein Wort der Elemente Kraft.
Und eh des Todes Arm ihn überwunden,
Trotzt nimmer ihrem Meiſter die Natur.

Er holt einen Zepter mit magiſchen Chiffern und eine Magnetnadel.

Sieh dieſe Nadel, ſteht ſie nicht nach Norden?

Zeno.

Nach Norden? Ja nach Norden zieht ſie ſich.

Magier.

Schwankt ſie nicht jetzt? dreht ſie ſich nicht nach Süden?

Zeno.

Ja wahrlich hin nach Süden kehrt ſie ſich.

Magier.

Auf Erden iſt wohl nichts ſo feſt beſtimmet
Als dieſer Nadel Zug nach Norden iſt.

Und siehe! dennoch weiß ich sie zu irren,
Daß sie des angebornen Zugs vergißt,
Von ihrem Sterne treulos ab sich wendet,
Und in verkehrtem Thun sich widerspricht.
Sich hier hin bald, und bald sich dort hin kehret,
Als sey sie irren und verworrnen Sinns.
So weiß ich diesen Zepter auch zu richten,
Daß er des Menschen Geist so ganz beherrscht,
Daß er vergißt sein eignes tiefstes Leben,
Und dieses Zepters starkem Zug gehorcht;
Doch schnell vorüber ist sein herrschend Wirken,
Besieget von des Menschen eignem Stern,
Der bald ihn stärker als der Zepter ziehet,
Sich den Trabanten siegend unterwirft,
Der irrend sich zu andern Mächten wandte,
Gerissen aus der eignen ersten Bahn.

Er legt den Zepter auf den Altar.

Ich werde früher sterben, als ich müßte,
Es kostet mich die letzte Lebenskraft,
Den Einfluß des Gestirnes zu besiegen,
Das meinen Sohn jetzt abwärts von mir zieht;
Doch kommen muß er, läg' er auch in Ketten,
Und wallt' er auch an Lethes Ufer schon,
Es würd' ihn aus dem dunklen Grabe reißen,
Gewaltsam ziehen aus der Liebe Arm;
Gehorchen müssen Todte diesem Rufe,
Er sprengt das feste Thor der Unterwelt;

Und nichts was irdiſch iſt, kann widerſtehen
Des Zepters mächtigem Beſchwörungswort.

Pauſe.

Ich fühle matter mich und matter werden,
Gewaltſam ziehts, es ziehet mich hinab.

Zeno.

O Herr! du wirſt ſo blaß, ja du erbebeſt;
Du ſinkſt! o komm, ich führ zum Lager dich.

Er geleitet ihn zum Bette.

Laß ſtärker doch den Zepter, ſchneller ziehen,
Sonſt ſiehſt du dennoch deinen Sohn nicht mehr.

Magier.

Ich tödt' ihn, wenn ich ſtärker jetzt noch wirke,
Das Leben raubet der noch größ're Zug.
Die Seele muß dem Leibe ſich entwinden,
Der träg und müd' nicht ſchnell gehorchen kann;
Drum trennt ſie ſich vom irdiſchen Gefährten,
Wenn allzuſtark ſie die Beſchwörung ruft.

Zeno.

Mich ſchauert, Herr! ach! deine Augen ſinken,
Gewiß ſie ſehen deinen Sohn nicht mehr.

Magier.

Es iſt vorbei — ja ich bin überwunden —
Ich fühls — das Leben trennt ſich ſchnell von mir —
Doch ſchwör mir, Zeno! — ſchwör mir heil'ge Eide —
Daß dieſen Zepter du verbergen willſt —
Und ſo, daß keiner, keiner je ihn finde —

Denn seine Wirkung, weiß ich, kennt mein Sohn;
Verderblich fürcht' ich, würd' er ihn mißbrauchen.
O schwöre Zeno! schwöre schnell den Eid. —

Zeno.

Ich schwöre dir bei allem was ich ehre,
Ich senk' ihn in des Waldstroms tiefsten Grund.

Magier.

Er kommt nicht — Zeno! sage meinem Sohne,
Daß er des Feindes Leben schonen soll —
Und sag ihm, daß er seine Mutter finden —
Timandras — ach! ich kann nicht — Lebe wohl —

Er stirbt.

Nach einer kleinen Pause kommt Ligares.

Ligares.

Gewaltsam hat mich's, mächtig hergezogen,
Und wie mein Wille immer vorwärts drang,
Ward ich gezwungen doch zurück zu kehren
Mit Widerstreben, halb und halb erwünscht.
Mein Vater schläft? Wir wollen ihn nicht wecken;
Komm, Zeno! komm, er ruht wohl mehr allein.

Zeno.

Ligares bleib! du wirst ihn nicht mehr wecken:
Er schläft den festen, langen Todesschlaf.

Ligares.

Mein Vater todt? O all ihr Himmelsmächte!

Er wirft sich neben dem Todten nieder.

Zeno.

Warum erhörteſt du mein Bitten nicht?
Sein einz'ger Wunſch war dich nur noch zu ſehen:
Denn Vieles offenbaren wollt' er dir,
Dir manche Klippen der Gefahr noch zeigen;
Auch hofft' er ängſtlich jeden Augenblick,
Du kämſt, ſein ſterbend Auge zuzudrücken;
Und als der ſchwere Schlaf ihn übermannt,
Wollt er für dich mir etwas noch vertrauen:
Allein der Tod ſchloß ſeine Lippen zu.
So ſtarb er an dem lezten Wunſch verzagend,
Den einz'gen vielgeliebten Sohn zu ſehn.

Pauſe.

Verworren waren ſeine lezten Worte:
Von deiner Mutter, von Timandras noch;
Doch was er wollte, weiß ich nicht zu ſagen,
Denn es erſtarrten ſchon im kalten Tod
Des Greiſes Lippen, ſeine müde Zunge
War tonlos ſchon, ſein Odem faſt verhaucht.

Lange Pauſe. Man hört pochen.

Horch! ja ich höre draußen Menſchentritte —

Es pocht; er öffnet die Thüre.

Tritt näher, Fremdling! ſprich, was führt dich her?

Timandras tritt ein.

Timandras.

Wer du auch ſeyſt, zu dem mich hat geleitet

Der gütige Zufall, o gewähre mir,
Daß ich die Nacht hier darf bei dir verweilen;
Du siehst gastfreundlich aus, versag es nicht;
Denn schrecklich ist die Einsamkeit des Waldes
Dem Wandrer, der sich in der Nacht verirrt.

Zeno.

Du magst verweilen bis der Morgen leuchtet,
Ich zeige dann den Pfad zur Heimath dir.
Du scheinst ein Jäger mir, der hier verirrte,
Betrogen von des flüchtigen Wildes Spur.

Timandras.

So ist es Freund, du hast es recht errathen,
Mich hat die Jagdlust ins Gebürg gelockt.

Zeno.

Laß nieder dich, und schlummre, bist du müde?
Ich gehe, daß du ungestörter seyst.

Er nimmt den Zepter vom Altar, und geht ab.

Timandras.

Wo bin ich doch? Mir ist nicht wohl zu Muthe;
In wessen Hand bin ich gefallen wohl?
Dies Zimmer ist so wunderbar verzieret,
Und schaurig ist des Feuers bleicher Glanz.
Mir ist, als hört' ich diese Wände flüstern,
Rathschlagen mit einander über mich.
Die Luft ist hier so schwer, und so beklommen,
Man athmet wie in einer Todtengruft.

Pause.

Warum bin ich zu Hauſe nicht geblieben?
Warum verlohr ich die ſo ſchöne Zeit?
Die ſüße Heimath in Ladikäs Armen
Vertauſcht' ich mit der Wälder Einſamkeit.

Ligares ſpringt auf.

Ligares.

Welch Unglückswort iſt deinem Mund entſchlüpfet?
Zieh deinen Dolch! Nimm deines Lebens wahr!
Es gilt gemordet werden oder morden;
Heil iſt nur in des Gegners Untergang.

Timandras.

Was that ich dir? Was treibt dich, mich zu morden?

Ligares.

Die unerhörteſte Beleidigung,
Die auszuſprechen ich erröthen würde.
Nimm nun den Dolch, und keine Worte mehr!

Timandras.

Du irreſt wohl? Ich hab dich nie geſehen,
Und niemals Schlimmes gegen dich geübt.

Ligares.

Timandras heißeſt du, Obalus Neffe,
Der als Satrape die Provinz regiert.
Dir ſeys genug, daß ich dich ſo erkenne.

Timandras.

Wohlan, es ſey! Du zwingeſt mördriſch mich.

Sie fechten. Ligares wird in die rechte Hand verwundet, er läßt den Dolch fallen. Jene kommt.

Zeno.

Was iſt? Ligares! Sag, was iſt geſchehen?
Was that er dir? Du bluteſt! laß doch ab.

Ligares.

Timandras iſt's! der Rache Tag gekommen;

Zu Timandras.

Vertheid'ge dich, noch hab' ich Kraft in mir;
Noch iſt dein Sieg, noch lange nicht entſchieden;
Im zweiten Kampf neigt ſich das Glück zu mir.

Zeno.

O nein, Ligares! du biſt ganz erſchöpfet —
Und wie du bluteſt! Laß, es kann nicht ſeyn.

Ligares.

Heut muß es, oder niemals kann's geſchehen!
Es hat ein Gott ihn her zu mir geführt.

Sie fechten; Ligares wird in den linken Arm verwundet.

Timandras.

Unſinniger! von Raſerei getrieben,
Erwirbſt du ſo der eignen Thorheit Lohn?

Geht ſchnell ab. Lange Pauſe.

Ligares.

Beſonnen ficht er, wie ein Glücklicher!
Er hat geſiegt — ſie liebt ihn — und er ſiegt!
Was wünſchenswerth iſt, das iſt ihm geworden;
Ihm kommt das Glück zuvor, drängt ſich ihm auf.
Wirft frech und feil ſich immer ihm entgegen,
Indeß es taub vor meinen Bitten iſt.

Er hat geſiegt! O Zeno, laß mich ſterben!
In meiner Seele brennet dieſe Schmach.
Nicht meine Wunden ſchmerzen, der Gedanke
Gräbt blutig ſich in meinen Buſen ein.

Zeno.

Unglücklicher! was haſt du doch gewaget!
Es iſt nun Sicherheit nicht hier für dich.
Obalus wird den Neffen an dir rächen,
Ein Meuchelmörder wirſt du ſcheinen ihm.
Es bleibt nichts übrig dir, als dich zu flüchten,
Und ſchnell, eh dein Verfolger dich ergreift.

Ligares.

Es ſey; ich will von hier noch heute gehen
Nach Medien, in des Vaters Vaterland.
Beſtatte hier noch des Alkmenes Leiche,
Dann folgſt du mir; doch früher geh ich ſchon.
Jenſeits des Stromes will ich mich verbergen:
Denn unerträglich iſts gefangen ſeyn.
Nein dieſe Freude will ich ihm nicht gönnen,
In knecht'ſchen Feſſeln ſoll er mich nicht ſehn.

Zeno.

Komm, laß mich deine Wunden erſt verbinden,
Eh du verblutend gänzlich dich erſchöpfſt.

Beide ab

Ein reich verziertes Zimmer.

Mandane kommt mit einigen Sklavinnen, die Körbe mit Blumen und andern Geschenken tragen.

Mandane.

Hieher die Blumen! dort die reichen Zeuge!
Den dunklen Purpur deckt mit Fadengold;
Das zarte Roth geraubt der Rosen Kelche,
Verhülle sich im leichten Silberflor;
Die Perlen laßt in langen Reihen schimmern,
Durchblitzet von der Diamanten Schein;
Mit goldnen Kettchen fesselt die Rubinen;
Den reichen Gürtel leget noch hinzu.

Die Sklavinnen gehen ab.

Wie schön das durcheinander blitzt und glänzet!
Mich selbst verblendet fast die Herrlichkeit;
Wie wird Ladikä sich daran erfreuen,
Bewundernd diesen Glanz vereinet sehn!

Ladikä kommt.

Sieh doch, Ladikä! hebe doch die Augen;
Das alles gab Timandras mir für dich. —
In Persien war der Goldstoff hier gewebet,
In Tyrus war der Purpur hier gefärbt,
O sieh die Teppiche, die reichen Blumen!
In Indien nur stickt man so fein und reich.
Arabien sendet diese Spezereien.
Und die Demanten! nichts ist ihnen gleich;

Wie werden sie im dunklen Haar dir glänzen,
Wie Sterne schimmern am Gewand der Nacht!

Ladiká.

Dies alles hat Timandras mir gesendet?
Was sprach er? sag! wann sahst du ihn zuletzt?

Mandane.

Er sprach, wie oft er pflegt, von deinen Reitzen,
Von deiner Anmuth, und dergleichen mehr.
Das Aehnliche hast du schon oft gehöret,
Ich spare gern die Wiederholung dir.

Ladiká.

Seit wann bist du so karg mit deinen Worten?
Was er sagt, ist der Wiederholung werth.
Sonst sprichst du Tage lang von schlechten Dingen,
Ein kurzes Wort ist heute dir zuviel.

Mandane.

Er sprach, du seyst die holdeste der Frauen,
So liebereich wie blüthenvoll der Mai,
Und viel noch Schönes, das ich jetzt vergessen;
Du kennst ja der Verliebten Sprache wohl.
Hat nicht Ligares oft sie dir gesprochen?
Die gleiche Gluth wählt gleichen Ausdruck sich.

Ladiká.

Wie darfst du dem Timandras ihn vergleichen,
Dem holden anmuthsvollen, süßen Freund,
Ligares, den Entsetzlichsten der Menschen?
Mir schauert, denk' ich seiner Liebe nur.

Wohl mir! daß ich dem ſchlimmſten Traum erwachet,
In dem ich thörigt wähnend mich betrog,
Ich lieb' ihn. Nein! ich hab ihn nie geliebet;
Als ich es glaubte, war ich ſelbſt mir fremd;
Doch in Timandras hab ich mich gefunden,
Denn meiner Liebe Heimath iſt ſein Herz.

Mandane.

Ich trage Mitleid mit Ligares Liebe.

Ladiká.

Ja Mitleid hab ich, aber Liebe nicht,
Doch Liebe nur kann ſeinem Durſt genügen,
Und was ich auch von Freundſchaft bieten mag,
Verſchmäht er trotzig, und mit ſtolzem Zürnen,
Und zwingt mich ſo unfreundlich ihm zu ſeyn.
Glaub mir, Mandane! daß es ſelbſt mich drücket,
Sein Herz in Gram und Zorn getheilt zu ſehn.

Mandane.

Betrübt es dich, ſo ſuch es zu vergeſſen.
Komm! ſchmücke dich, mir däucht es wäre Zeit,
Soll ich die Myrten dir zum Kranze flechten,
Und Roſen in dein dunkellockigt Haar?

Ladiká.

Ja, Myrten nimm, und junge Roſenknoſpen,
Vergiß auch der Orangen Blüthe nicht,
Die ſchwer und duftig Balſamwolken hauchet,
Die miſche mit der Myrten dunklem Grün;
Vor allen lieb ich dieſe ſüße Blüthe,

Ein ganzer Sommer iſt in ihrem Kelch;
Des Mittags Gluth und laue Abendlüfte,
Wollüſtig Sehnen, und Befriedigung. —
Horch! hörſt du nicht? Es iſt Timandras Stimme!
O komm! komm! laß uns ihm entgegen gehn.

Beide ab.

Waldgegend; ein Strom, worauf ein Nachen.

Ligares, Zeno und der Knabe kommen.

Ligares.

Friſch iſt der Morgen, kräftig neugeboren,
Doch meine Seele iſt zum Tode müd;
Mein Lebensfaden iſt wie abgebrochen,
Und Charons Nachen iſt mir dieſer Kahn;
Wie er mit mir vom Ufer ab ſich wendet,
Verlier ich alles, was mir theuer war,
Der Kindheit Spiele, und der Jugend Träume,
Sie bleiben alle hinter mir zurück.
Ein neues Leben ſoll ich drüben ſuchen,
Und doch keimt keine Zukunft mehr in mir;
Wie ſoll der Baum noch neue Zweige treiben,
Wenn ſchon das Mark des Stammes ſich verzehrt?

Zeno.

Mir wird ſo ſchwer mich jetzt von dir zu ſcheiden,
Und doch werd ich dich Morgen wieder ſehn.

Ligares.

Den ſchweren Abſchied laß uns, Freund! verkürzen:
Leb wohl! jenſeits des Stromes harr ich dein.

Er ſteigt mit dem Knaben in den Nachen.

Leb wohl, mein Zeno! ihr geliebten Haine!
Lebt wohl, ihr Klüfte ſüßer Einſamkeit!

Zeno ab.

Nun Knabe ſchnell, daß mir die Sinne ſchwinden,
Und ich nicht fühle, was mit mir geſchieht.

Knabe.

Es hat ſich um das Ruder 'was geſchlungen,
Das meinen Kahn am Lande feſt noch hält.

Ligares.

Ich helfe dir, ergreife nur das Ruder.
Ha! ſieh da iſts, was uns am Lande hält.

Er zieht das Zepter von einem Senkblei umſchlungen hervor.

Das Zepter iſts, das magiſche des Vaters. —
O Schickſal! Schickſal! ich verſtehe dich.
Zu rechter Zeit ſpielſt du mir in die Hände,
Was Rache mir und Rettung noch verſpricht.
Der Zufall mahnt mich an geſchworne Eide,
Die ich feigherzig fliehend faſt vergaß.
Er oder ich! hab ich das nicht geſchworen? —
O Glück! noch ganz abgünſtig biſt du nicht,
Gezwungen haſt du dieſes Stromes Tiefe,
Daß er ſein Eingeweide ſpenden muß.

Er ſpringt aus dem Kahn.

Geh hin, mein Knabe! Zeno zu begrüßen,
Sag ihm, ich werde nicht nach Medien gehn.
Doch wünscht' ich, daß er hin ſich wenden möge,
Geleit ihn hin, mein Knabe! Lebe wohl!
Und alles, was mein Vater hat beſeſſen,
Mein ganzes Erbe theilet unter euch.
Die Götter lohnen eure treue Liebe!

Knabe.

O Herr! wie traurig wird nicht Zeno ſeyn!

Ligares.

Es iſt nicht gut Gemeinſchaft mit mir haben,
Wohl dem, der jetzt ſich von mir trennen kann;
Daran wird Zeno meine Liebe kennen,
Daß ich für immer von ihm ſcheiden mag.

Dritter Act.

Waldgegend.

Timandras liegt ſeitwärts todt auf der Erde. Ligares betrachtet ihn

Ligares.

Er ſchlummert nicht. Nein, nein, er iſt geſtorben;
Sein Aug' iſt tief, und ſeine Wange bleich.
Kein Odem herbergt mehr in ſeinem Buſen,
Das Triebwerk ſeines Herzens iſt zerſtört.
Jezt hab' ich wieder Raum auf dieſer Erde,
Mit ihm zugleich war ſie für mich zu eng.
Jezt darf ich hoffen, ja, ſie wird mich lieben;
Geſtohlen hat er ihre Neigung mir;
Ich bin der Erbe meines Eigenthumes,
Zwiefachen Anſpruch hab' ich nun auf ſie.

Er nimmt den Zepter vom Boden und zerbricht ihn.

Ja, Zepter, du haſt deinen Dienſt geleiſtet,
Hinab geleitet ihn zur Unterwelt;

Der lezte Wunſch ſey's, den du mir erfüllet:
Denn ich entlaſſe deiner Dienſte dich.

Pauſe.

Es hebt die Bruſt ſich heiter mir und freier,
Des Mordgefährten Reue fühl' ich nicht.
Iſt's ſo entſezlich denn ſich Rache nehmen?
Beſteht in ew'gem Kampfe nicht die Welt?
Muß Leben raubend Leben ſich nicht nähren?
Ich habe was Gemeines nur gethan —
Es wird die That den Schlummer mir nicht rauben;
Geſpenſter quälen den nur, der verzagt:
Doch ſie erſchrecket der, der ſie nicht ſcheuet,
Der keck in ihre tiefſte Wohnung dringt.

Pauſe.

Jezt werd' ich ſie, Ladikä, werd' ich ſehen,
Die alten Zeiten ſind nun wieder da;
Ich ſchleiche leiſe mich in ihren Garten,
Und finde den verhaßten Feind nicht mehr.
Auf Erden macht ſie keiner mehr mir ſtreitig,
Erkämpfet hab' ich ſie, ſie iſt nun mein.
Wie klopft mein Herz! ich ſoll ſie wieder ſehen,
Vernehmen ihrer holden Stimme Laut;
Vor Luſt und Freude mögt' ich faſt verzagen,
Zu großes Glück wirkt großem Unglück gleich.

ab.

Jene, und der Knabe kommen.

Knabe.

Des Weges ging er, wie mir heute däuchte;
Wo mag er doch wohl hingekommen seyn?

Zeno.

Wo mag er seyn? Mir ist so bang im Herzen,
Ich mögt' ihn Einmal, Einmal noch ihn sehn;
Des Abschieds bittre Wonne noch genießen,
Und seines lezten Wortes mich erfreun.
Was er auch that, was er mag Böses sinnen,
Mit seinen Thaten hab' ich nichts gemein;
Ich will mich nur an seine Liebe halten,
Nur denken, daß er mein Ligares sey,
Mein Zögling; und was er sonst noch seyn möge,
Was geht das mich und meine Liebe an;
Wenn er mich liebt, ist er mir kein Verbrecher,
Wär' er mit schwerer Blutschuld auch befleckt.

Knabe.

Er will dich, Zeno! niemals wieder sehen,
Daran erkennen sollst du seine Gunst.
So sprach er, dieß sind seine eignen Worte,
Die ich in meinem Busen wohl behielt.
Und traurig sah er aus, und tief beweget;
Doch ich verstand nicht seiner Rede Sinn.

Zeno.

Ich habe sie nur gar zu gut verstanden;
Schon wähnt' ich sicher und gerettet ihn.

Doch rückwärts müssen ihn die Wellen tragen,
Zu diesem Ufer drohender Gefahr.

Pause.

Wir wollen gehn, Alkmenes zu begraben,
Und fromme Thränen seinem Tode weihn. —
Vergib es mir, o vielgeliebter Schatten!
Daß ich getheilten Schmerz nur bringe dir;
Von banger Sorge ist mein Geist beklommen,
Daß ich nicht ruhig, würdig trauren kann. —
Wir wollen, Knabe! seiner Leiche pflegen,
Nach der Aegypter heiligem Gebrauch.
Mit duft'ger Naphta seine Glieder salben,
Und reiben mit dem feinen Nardenöl;
Mit würzigem Gekräute ihn erfüllen,
Mit Spezereien aus Arabia.
Wenn dieß geschehn, nach dreier Monde Wechsel,
So nehmen köstliche Gewande wir,
Und tauchen sie in Wachs und Myrrhensalben,
Und schlagen um den Leichnam sie herum,
Wie es die Sitte der Aegypter heischet.
Dann legen wir ihn nächtlich in den Sarg,
Und räuchern ihn, und beten die Gebete,
Die dort der Todten Seelen noch erfreu'n,
Daß nicht sein Geist uns leicht getröstet wähnet,
Und unmuthsvoll auf uns hernieder sieht. —
Auf seinem Grabe will ich immer wohnen,

Einſiedleriſch mich ſeinen Manen weih'n,
Und ſo ihn tröſten, daß Ligares Liebe
Ihm keine frommen Todtenopfer bringt.

Knabe.

Ja oft an ſeinem Grabe will ich beten,
Auch für Ligares, meinen guten Herrn.

Sie wollen gehen; der Knabe wird Timandras gewahr.

Sieh doch, o Zeno! wie hier dieſer ſchlummert;
Wer mag es ſeyn? Fürwahr ſein Schlaf iſt tief —

Zeno.

Timandras iſt es! Götter! wie erblaſſet!
Sein Schlaf iſt ſchrecklich, er ſieht Todten gleich.
Das Zepter hier! — Das Zepter iſt zerbrochen —
O meine Ahndung! mein weiſſagend Herz!
Komm, Knabe! laß uns dieſen Ort verlaſſen.
O hätt' ich dieſes Schreckniß nie geſeh'n!

Beide ab.

Ein Garten.

Ladikä und Mandane.

Ladikä.

Es iſt der Thau ſchon gänzlich aufgezehret,
Die leichten friſchen Lüfte ſind verſcheucht.
Sie ſchlüpfen flüſternd nur durch dieſe Wipfel,

Und flüchten in die dunklen Grotten sich;
Dort spielen sie mit klaren Felsenquellen,
Und baden in des Springbrunns Boden sich,
Dort ist ihr Reich in ewig frischer Kühle,
Von Phöbus heißen Pfeilen unverletzt,
Dort flüstern sie der Liebe Melodien
In keuscher Oreaden Felsenohr.
Verborgen so entfliehen sie der Sonne,
Den Tag verweilend in der Klüfte Nacht.
Doch hat sich Helios zum West gewendet,
So schlüpfen sie aus ihrer Einsamkeit,
Und wandern hin und wieder durch die Erde,
Und selbst die starken Eichen beugen sich,
Die Wolken müssen ihren Spielen dienen,
Und ihrer Herrschaft unterwerfen sich.

Mandane.

Die Hyacinthen senken ihre Knospen,
Und die Narcisse neigt ihr strahlend Haupt.

Ladikä.

Sie schließen blinzend ihre kleinen Augen,
Geblendet von der Sonne hellem Schein.
Laß hier uns weilen, sieh, aus dieser Laube
Hab nach der Sonne ich so oft gesehn,
Ob sie zum Meere sich nicht neigen wolle,
Und unerträglich langsam war ihr Schritt;
Und wann sie endlich nun den West berührte,
Wie jauchzt ich da, wie war mein Herz so froh!

Denn nur der Abend brachte den Geliebten
In dieſen Garten an mein ſehnend Herz.
Wie anders nun, mich quälet keine Stunde,
Und keine wünſch' ich zur Vergangenheit,
Ich liebe jede, jede wird genoſſen;
Es iſt der Tag ein anmuthsvoller Kreis
Von holden Schweſterſtunden, all'erwünſchet,
Und jede ſpendet eignen ſüßen Reitz. —
Schön iſt es zwar erſehnen, hoffen, träumen,
Doch ſeliger ein ruhiger Beſitz.

Mandane.

Die Dichter ſagen, daß Beſitz ermüde,
Daß Zweifeln, Hoffen Liebesnahrung ſey.

Ladiká.

In ew'ge Strahlen kleidet ſich die Sonne,
Und ohne Wandel iſt der Sterne Licht,
Olympo's Höhen ſtehn in ew'ger Bläue,
Die Götter ewig in der Schönheit Schaun;
Unwandelbar iſt alles Wahre, Schöne,
Iſt alles, was von göttlicher Natur.
Im Himmliſchen iſt ewiges Beſtehen,
Die Flamme, die ein Gott entzündet, glüht,
Wenn alle ird'ſche Gluthen auch verglimmen:
Denn ſie entzündet, was vergänglich iſt;
Und ſolche Liebe will ernähret werden,
Und neu erzeugt durch Hoffen oder Furcht.

Doch, ſieh die Sonne! ewig aus ihr ſelber
Und ohne Wandel quillt ihr Feuermeer.

Pauſe.

Doch ich verliere glückliche Minuten,
Indem ich rechne, wie ich glücklich ſey.
Geh! ſuche den Timandras, liebes Mädchen,
Und ſag ihm, daß ich warte hier auf ihn.

Mandane ab, Ladiká bleibt nachdenkend ſtehen; nach einer Weile kommt Ligares.

Ligares.

Ihr Götter, ja! ſie iſt's, die Theure, Holde!
Das ſind die lieben Augen, dies ihr Mund;
Die Locken ſind's, der dunklen Haare Flechten,
Und ihrer ſüßen Reitze Fülle iſt's.

Ladiká.

Ligares du! Was kann hieher dich führen?

Ligares.

Die Liebe, frage noch, die Liebe thut's.

Ladiká.

Ligares höre mich, doch höre mich gelaſſen:
Von Liebe kann die Rede nicht mehr ſeyn;
Doch ſieh, von Herzen will ich dir begegnen,
Wie einem Freunde, wenn du ruhig biſt.
Sag nicht, daß ich die Treue dir gebrochen;
Dein Herz hat meinem Herzen nicht gezieмt.

Ich ſucht' es lange dir und mir zu bergen,
Wie meine Neigung abwärts von dir rang.
Drum zürne nicht, es hat ein Gott entſchieden:
Denn Gottes Wille ſpricht durch die Natur.

Ligares.

Auch ich hab einen finſtern Traum geträumet,
Als habe ſich dein Herz von mir gewandt;
Doch ich erwache zu dem beſſern Leben:
Du biſt nun wieder und für immer mein;
Der Götter Wille hat dich mir gegeben,
Denn Gottes Stimme ſpricht im Schickſal auch.

Ladiká.

Ich werde dieſe Sprache nicht mehr hören,
Verändre deine Reden oder geh. —
Du biſt noch da? du warteſt unentſchloſſen?
So bleibe dann, ich komme dir zuvor.

Sie will gehen, Ligares hält ſie zurück.

Ligares.

Du bleibſt, du biſt in meine Hand gegeben.

Ladiká.

Du raſeſt! wahrlich du biſt außer dir!

Ligares.

Ja Raſerei iſt's dir von Treue reden,
Verrath und Untreu nenneſt du Vernunft.

Ladiká.

Laß ab, Ligares! haſt du nicht geſchworen
Zu meiden immerdar mein Angeſicht?

Ligares.

Du mahnſt mich an die Heiligkeit der Eide?
Meineidige! du thuſt nicht wohl daran.

Ladiká.

Du zwingſt mich deinem Grimme zu entfliehen,
Wenn du dich ſelbſt nicht zu bezähmen weißt.

Ligares.

Du zwingſt mich dich zur Rechenſchaft zu ziehen,
Weil du die Treue nicht zu ehren weißt.

Ladiká.

O laß mich! laß mich! wild ſind deine Blicke,
Und deine Reden ſind entſetzensvoll.

Ligares.

Weib bleibe, daß ich ſelbſt mich nicht vergeſſe,
Denn Mitleid iſt und Liebe nicht in mir.
Drum bleibe, willſt du nicht, daß ich dich tödte,
Ich führe einen feſten ſichren Stahl.
Du ſiehſt mich an! ja ich bin ſchwer verwundet;
Doch ſchwerer der, der dieſe Wunden ſchlug.

Ladiká.

O Unglücksahndung! haſt du ihn gemordet?
Ja deine Blicke ſie verrathen dich.

Ligares.

Ich that es nicht, und wenn es nun auch wäre,
Haſt du nicht Schlimm'res noch an mir gethan?
Du haſt mich zehnfach, tauſendfach gemordet,
Nicht nur mein Leben, meine Tugend auch;
Den Frieden meiner Bruſt haſt du geraubet,
Die fromme Unſchuld haſt du mir entwandt,
Und nimmer nimmer kann mir beſſer werden,
Nicht Lethe's Waſſer kühlet meine Gluth,
Und Heilung iſt nicht auf der weiten Erde
Für meiner Seele brennend heißen Schmerz.
Ich liebte dich, o ſchweiget meine Lippen,
Daß ſie nicht wiſſe, wie ich ſie geliebt;
Und mich, mein Herz, das konnteſt du verſchmähen?
Nein, ſolche That iſt ewig unerhört,
Ein kleiner Frevel wär' es ihn zu morden,
Verglichen mit ſo ſchändlichem Verrath.
Doch that ich's nicht, Weib! laß das Händeringen,
Was ſoll das Winſeln? Ende, ſag ich dir.
Du thuſt nicht wohl, mir einen Schmerz zu zeigen,
Der die verhaßte Neigung mir verräth.

Ladiká.

Barmherzigkeit! o höre meine Bitte
Und laß mich gehn, denn ich ertrag es nicht.

Ligares.

Wie zart du bist, o gute treue Seele!
Du kannst die Quaal des Sterbenden nicht sehn;
Allein ihn morden, langsam todt ihn quälen,
Das kannst du, treflich hast du es bewährt.

Ladiká.

Was willst du mir? Kamst du mich zu ermorden,
So wähltest du die rechten Waffen dir.

Ligares.

Warum ich kam? noch weiß ich's nicht zu sagen —
Zum Wahnsinn aufzureitzen meinen Schmerz.
Das ist es, was mir Lindrung noch gewähret. —
Du liebst mich nicht? O sprich's noch einmal aus!
Daß ich verzweiflend wüthend selbst mich morde,
Die fluchend, meiner Liebe und mir selbst.

Pause.

Du siehst mich an? Kannst du ihn nicht empfinden
Den tiefen Schmerz, der mich zu dir geführt?
O wende ab nicht deine lieben Augen!
Barmherzigkeit gewähren Götter auch
Dem Schlechtesten, der flehend ihnen nahet;
Drum sprich ein Wort von Lieb' und Trost zu mir.
Nur einen Schein der Hoffnung laß mich sehen —
Und wär' er falsch auch — so betrüge mich.
Es ist so süß in Träumen sich zu wiegen;
Und daß sie fliehen vor des Morgens Licht,

Wer könnte das im Schlummer wohl bedenken?
Und denn, wer weiß auch, ob der Morgen kommt.
Ich sterbe wohl, eh mich die Träume fliehen,
Denn meine Seele ist des Glücks entwöhnt.

Ladiká.

Umsonst; ich bin für immer dir verloren;
Und bis du ruhig das bedenken kannst,
Wirst du Ladiká's Auge nimmer schauen,
Denn deine Reden hör' ich nicht mehr an.

Sie geht schnell ab.

Ligares.

Sie geht von mir, und läßt mich unerhöret;
Was will ich ferner auf der Erde noch?
Ich habe nichts, und nichts als sie besessen;
Jedweden Anspruch gab' ich willig auf;
Von allen Freuden dieser ganzen Erde,
Wählt' ich aus ihrer Fülle Eine mir.

Cassandra kommt, und bleibt im Hintergrunde.

Und diese einzige ist mir versaget,
Und kein Ersatz, so weit der Himmel reicht.
Armseligkeit der reichen Schicksals-Mächte,
Zu dürftig, eines Bettlers heißen Wunsch
Mit einer Gabe göttlich zu erfüllen!

Pause.

Mögt' ich erstarren wie des Nordens Eis,
Vom linden Hauch des Lebens unberühret!

Denn Leben ja iſt Lieb', und Lieb' iſt Schmerz;
So iſt es ſchmerzlich leben, und die erſte Gabe,
Die Mitgift in die Sterblichkeit iſt Schmerz.

Er will gehen; Caſſandra tritt ihm in den Weg.

Caſſandra.

Ich habe dich, o Fremdling! hier belauſchet,
Und deiner Worte Sinn hat mich gerührt.
Ja, wunderbar und tief hat's mich ergriffen,
So unbekannt mir auch dein Schickſal iſt.
Wenn dir der Himmel vieles auch verſagte,
Verſchmähe trotzig drum den Antheil nicht,
Den deine Reden mir ſo tief erreget —
Wohl eine kleine Gabe iſt's für dich;
Doch Antheil ſollte nie verſchmähet werden.

Ligares.

O ſeltſame Verkehrtheit der Natur!
Sie, die mein Schmerz und meine Liebe meinte,
Sie hat kein Mitleid mit der bittern Qual;
Und du, die Fremde! du haſt ſie empfunden,
Und bieteſt freundlich Troſt und Antheil mir?

Pauſe.

Du biſt ein Weib! So ſeyd ihr Frauen alle;
Stets nach dem Fremden, Fernen neigt ihr euch.
Ihr ſucht und liebet, was euch nicht gebühret,
Verſchwendet euer Mitleid, eure Gunſt,

Indeß ihr sie dem nahen Freund entziehet,
Den darben lasset, der euch treu geliebt.
Ja, auch in dir erkenn' ich eure Weise:
Drum laß' mich, halte mich nicht länger auf.

Cassandra.

Nicht solcher Art ist es, was ich empfinde,
Ein wunderliches Mitleid' spricht zu mir.
Mir ist, als könnt' ich deine Leiden lindern;
Und wenn ich's kann, o so verhehl' es nicht!

Ligares.

Du irrest, Frauen können Wunden schlagen,
Doch sie zu heilen das versteh'n sie nicht.
Verschwende drum an mir nicht deine Gaben,
Du raubst sie einem nahen Freunde wohl.

Cassandra.

Kannst du so ungerecht uns alle schmähen?
Hat nie der Frauen Liebe dich erquickt?
Hat keine Mutter liebend dich gepfleget?
Kein treues Auge in dein Aug' geblickt?

Ligares.

Wohl! ja es hat die Liebe mich beglücket;
Doch der Verrath hat tiefer mich geschmerzt.
Ich ward verstoßen, ward verschmäht, vermieden,
Und mußt' erdulden was das Schwerste ist:
Ich mußte einer fremden Liebe weichen,
Die frech sich in mein Eigenthum gedrängt.

Noch mehr: die Mutter selbst hat mich verrathen,
Verlassend ihren Sohn, als Säugling noch;
Verrathend ihren Gatten, der sie liebte,
Hat sie zum fremden Manne sich gewandt.
Entsetzlich ist mein Schicksal so gewesen;
Mein Elend ist der Frauen Wankelmuth.

Cassandra.

O Gott! o Gott! was hast du da gesprochen!
Entsetzlich ist dein Schicksal, unerhört!

Ligares.

Genug davon, und laß mich jetzo gehen.

Cassandra.

Nein, um der Götter willen! bleibe noch!
Noch eine Frage! die ich zitternd nenne —
O Gott! wie klopft mein Herz so bang und schwer.
Ich bitte, Jüngling! sage deinen Namen
Und deines Vaters Namen; sprich ihn aus —

Ligares.

Was kann mein Name dich, die Fremde kümmern?

Cassandra.

Mehr als du denkst; ich bitte, sag' es mir.

Ligares.

Mein Vater starb, Alkmenes war sein Name,
Ligares heiß' ich — aber du erbebst —

Du zitterst, Weib? was ist dir widerfahren,
Was sprach ich doch, das dich so sehr ergriff?

Cassandra.

Ligares, du? erkenne deine Mutter;
Cassandra bin ich; o verzeihe mir,
Verwünsche die nicht, die der Pflicht vergessend
Ein Raub erhitzter Leidenschaften ward.

Ligares.

Du, meine Mutter? kann ich mich noch freuen?
Es ist kein Herz in diesem Busen mehr.
Du, meine Mutter? Ich kann's nicht empfinden,
Ich bin wie Todte starr, wie Gräber kalt.

Cassandra.

Mein Sohn! Ligares! Theurer! Vielgeliebter!
Mit heißen Thränen oft Ersehnter! komm,
Komm an das Herz der Mutter, und verzeihe
Der Traurenden die schwer bereute That.
Wie viele Nächte hab' ich nicht durchwachet,
Wie viele Jahre hab' ich nicht durchweint?
Nun bist du da, du bist in meinen Armen.
Verdien' ich, Götter! noch ein solches Glück?

Ligares.

Du bist so ungestümm in deiner Freude,
Ist was auf Erden solcher Wonne werth?
Ich bitte, Mutter! suche dich zu fassen,
Der Freude Anblick selbst verwundet mich.

Caſſandra.

Sag, ſtarb Alkmenes frühe? darf ich fragen?
Hat meine That ſein Leben ihm verkürzt?

Ligares.

Er ſtarb erſt kürzlich, erſt vor wenig Tagen,
Und zürnend hat er deiner nie erwähnt.
Er wußte Vieles ruhig zu ertragen,
Nothwendig ſchien ihm aller Menſchen Thun.

Caſſandra.

Ihr Götter, Dank! ich hab ihn nicht gemordet.

Ligares.

Gemordet, Mutter! welch ein ſchrecklich Wort!

Caſſandra.

Nicht nur die Mutter haſt du heut gefunden,
Ich führe dir noch einen Bruder zu;
Wie wird ſich nicht Timandras deiner freuen. —

Ligares.

Timandras, ſagſt du? dieſer ſey dein Sohn?

Caſſandra.

Er iſt es, wie, haſt du ihn ſchon geſehen?

Ligares.

Weh mir und dir, daß ich ihn je geſehn.
Ich ſah ihn — doch ich darf — ich wills nicht ſagen,
Begraben ſey mit mir das Schreckenswort. —

Leb wohl denn, Mutter! lebe wohl auf immer!
Und was du ferner auch vernehmen magſt,
So denke, daß Verzweiflung mich getrieben,
Und fluche mir nicht, was ich auch gethan.

Caſſandra.

Was iſt geſchehen? ſprich, was iſt geſchehen?
Um aller Götter Willen bleib, und ſprich.

Ligares.

Nein! nein! ich darf dein Antlitz nicht mehr ſehen,
Ein Ungeheuer würd' ich ſcheinen dir. —
Doch fluch mir nicht; es hat mich zum Verbrechen
Des Schickſals Wille deutlich ſelbſt geführt,
Und ſeine Winke hab' ich nur vollzogen:
Drum denke, daß ichs nur gezwungen that.

Geht ſchnell ab

Druckfehler.

Seite 15 Zeile 9 l. veralten statt veraltern.
— 32 — 7 l. denkt statt denke.
— 61 Note. lezte Zeile l. ὀλιγουπνίαν καὶ εὐονειρίαν.
— 139 Zeile 4 von unten l. nur partiellen st. unpartiellen.
— 144 — 10 von oben l. 1679 st. 1629.
— 149 — 9 von oben l. auf st. auch.
— 150 — 3 von unten l. gestimmt st. gesinnt.
— 172 — 6 von unten l. deutscher Zunge statt deutschen Zungen.
— 176 — 5 l. wenigere statt wenigen.
— 177 — 11 l. Anwachse statt Anwuchse.
— 216 — 3 von unten l. diese statt sie.
— 236 — 1 von unten l. invitatio st. imitatio.
— 257 — 6 von oben l. wird st. wurde.
— 277 — 4 von unten fehlt nach der: den.
— 285 — 6 von unten l. uneingedenk st. im Eingedenk.
— — — 2 von unten l. Feind st. Freund.
— 296 — 14 von oben l. Stuhls st. Reichs.
— — — 3 von unten l. Abälard st. Abälerd.
— 297 — 4 von unten l. und durch die st. und die.
— 298 — 6 von oben l. Vanini st. Venini.
— 305 — 8 von unten l. Zwang als unmöglich st. Zwang unmöglich.
— 311 — 1 von oben l. Statt st. Recht.
— 330 — 9 von oben l. wird st. weil.
— — — 11 von oben l. seyn st. sey.
— 333 — 6 von unten l. Eine solche st. Einer solchen.
— 342 — 5 von unten l. Religion st. Religionen.
— 386 — 2 von unten l. des' der st. daß der.
— 386 — 4 von oben l. Namen st. Name.
— 420 — 1 von unten l. Antlitz st. Anlitz.

Studien.

Herausgegeben

von

Carl Daub und Friedrich Creuzer

Professoren in Heidelberg.

Zweiter Band.

Mit 6 Kupfertafeln und 3 Vignetten.

Frankfurt und Heidelberg

bei Mohr und Zimmer 1806.

Inhalt.

Seite

1) Die Theologie und ihre Encyclopädie im Verhältniß zum akademiſchen Studium beider. Fragment einer Einleitung in die letztere . . . . . 1 — 69

Von Daub.

2) Ueber das Leben der Dinge . . . . 70 — 111

Von Kaſtner,
Profeſſor in Heidelberg.

3) Von einem Hauptbildungsmittel zur Religion in der proteſtantiſchen Kirche . 112 — 140

Von Abegg,
Inſpector in Leimen bei Heidelberg.

4) Ueber die Erſcheinung des Kohlenſtoffs in den Gebirgen . . . . . 141 — 167

Von Doctor Zimmermann
in Heidelberg.

5) Die Turniere . . . . . 168 — 223

Von Wilken,
Profeſſor ebendaſelbſt.

Seite

6) Idee und Probe alter Symbolik. (Mit drei Vignetten.) . . . . . 224 — 324
Von Creuzer.

7) Das Geſchäft des Pſychologen . . . 325 — 358
Von Doctor Weidenbach,
ebendaſelbſt.

8) Verſuch einer Griechen-Symmetrie des menſchlichen Angeſichts (mit einem Anhang und ſechs Kupfern.) . . . . 359 — 422
Von Päſter,
in Mannheim.

Die Theologie und ihre Encyclopädie im Verhältniß zum akademiſchen Studium beider.

Fragment einer Einleitung in die letztere.

Die jugendliche Beſchäftigung mit den Wiſſenſchaften auf Univerſitäten iſt der Anfang und Anſatz eines lebenslänglichen Studiums derſelben. Erliſcht das letztere früher, als das Leben und die Kraft des Geiſtes; ſo hat die erſte ſelbſt keinen würdigen Anfang genommen, und iſt keine wahre und ernſte Beſchäftigung, ſondern ein bloßes Regen und Bewegen jugendlicher Kräfte geweſen, dem die Wiſſenſchaften zum Spiel, oder höchſtens zum Handwerkszeuge dienen mußten. Einen würdigen Anfang des Studirens und glückliche Fortſchritte darinn macht nur, wen die Wiſſenſchaft, welcher er ſich vor allen übrigen ergiebt, ganz durch ſich ſelbſt anzieht, und wer im Voraus

ihre Ansprüche an ihn kennt, und sich ihnen auf keinerlei Art entzieht. Je höher die Wissenschaft steht, je edler sie ist, desto strenger, desto umfassender sind ihre Forderungen. Die edelste und vortrefflichste unter allen ist die Theologie: denn die Idee dieser Wissenschaft ist die des ewigen Erkennens, welches Raum-, Zeit- und Begrifflos besteht, und die Idee ihres Inhalts die des ewigen Seyns, oder Gottes und des göttlichen Wesens. Schon durch die bloße Idee ihrer selbst und ihres Inhalts ist sie über alle andere Wissenschaften erhaben; auch schlägt die Wirklichkeit der Idee jeden Zweifel an ihrer Möglichkeit und das Bestreben nieder, der Theologie die Erhabenheit und Vortrefflichkeit, die sie hat, abzusprechen. Ob aber diese Wissenschaft selbst nur gewünscht und ersehnt werde, oder ob sie in der That sey, und bestehe, kann allein derjenige wissen, der sich nach jener Idee auf ihr Studium eingelassen, und um dies zu können, im Voraus die Forderungen erfüllt hat, die sie selber, ihrer Idee gemäß, an ihn thut.

Erregt und belebt wird auf Akademien das wahre Studium einer Wissenschaft allein durch ihre Idee, insofern nemlich der Lehrer ganz in diese aufgenommen ist, und den Geist seiner Zuhörer zu ihr zu erheben und in sie zu versetzen das Talent und die Kraft hat. Ihm und ihnen liegt eben darum in der Einleitung zur Wissenschaft keine Frage näher, als die nach ihren

Forderungen an den, der sie studiren will; auch dringt sich diese Frage mit desto größerer Nothwendigkeit auf, je weiter die Wissenschaft aus dem Gesichtskreis der Menschen entfernt, je unerreichbarer sie dem gemeinen Verstande, und je dunkler die Ahndung oder das Gefühl ihrer Realität und Wahrheit ist. Letzteres gilt insbesondere von der Theologie. Das Ungemeine dieser Wissenschaft, ihre unergründliche Tiefe, und die Unmöglichkeit, ihren Inhalt mit den Sinnen, oder irgend einem Verstandesbegriffe zu erreichen, müssen die unschuldige Veranlassung selbst des Bezweifelns ihrer Realität und Wahrheit werden, wenn der, welcher sie studiren will, nicht im Voraus ihre Forderungen an ihn kennt, und wenn er aus Mangel dieser Kenntniß, selbst der Idee der Wissenschaft Realität und Wahrheit abspricht, die doch eigentlich ihm, der ihre Forderung nicht erfüllt hat, gebrechen. Für die Möglichkeit des Studiums der Theologie überhaupt ist daher folgende eine der ersten und wichtigsten Fragen:

Was fordert diese Wissenschaft von denen, die sich dem akademischen Studium derselben widmen?

Nur aus der Idee der Wissenschaft selbst und ihres Inhalts kann die Antwort darauf versucht werden. Dies soll hier geschehen, und die ausführliche Beantwortung einer andern, sich an jene unmittelbar anschließenden Frage: was nemlich die Theologie

dem, der ihre Forderungen erfüllt, gewähre? einem andern Orte und einer andern Gelegenheit aufbehalten bleiben.

Das eigentlich theologische ist kein fragmentarisches und rhapsodisches, auch kein historisches, sondern ein systematisches und speculatives Wissen, welchem das geschichtliche im weitesten Sinne, wo es das physikalische, psychologische, biblisch-exegetische und dergl. unter sich begreift, nur als veranlassendes Moment, und als von außen erregendes Princip dient. Die Theologie ist Wissenschaft in der strengsten Bedeutung des Worts. Jedes einzelne und besondere Wissen in ihr wird bestimmt, beseelt, und an seiner Stelle erhalten durch sie selbst; auch stellt jedes einzelne, unter der ihm eigenthümlichen Form, das allgemeine theologische Wissen dar, und ist hiermit auf eine ähnliche Weise die Wiederholung des Ganzen in seinem Theile, wie das Blatt am Baume, eine Repräsentation des Baums, an und in welchem es lebt. Als Wissenschaft ist die Theologie, gleich jeder andern Doctrin, eine intellectuelle Organisation, oder ein solches Ganze, das durchaus im Gebiete des Erkennens steht und lebt, und dessen sämmtlichen Theile, die einander bestimmen, und durch ihr Ganzes bestimmt werden, Erkenntnisse sind. Das blos vegetative, oder auch das animalische Ganze erscheint diesem scientifischen gegen über als eine materielle Organisation,

d. h. als ein solches, welches in der Region des zeitlichen Daseyns ist, und sich, obgleich in irgend einem Grade über die Materie und deren Schwere siegend, doch mit keinem seiner Organe, z. B. mit dem Auge, der Herrschaft beider gänzlich entschwingen kann.

Wie der Wurm, der in der Frucht des Baums lebt und wühlt, ihn selbst — eine materielle Organisation — nicht begreift, sondern nur der Geist, der den Baum anschauend, sein Bild in sich producirt und aufnimmt; eben so begreift kein Geist eine Wissenschaft, dem die Fähigkeit gebricht, sich aus der Region des Daseyns in das Gebiet des Erkennens zu versetzen, sie in diesem Gebiete anzuschauen, und ihrem Wesen und ihrer Form nach in sich aufzunehmen, oder was das nemliche sagt, ihr System im Ganzen und Einzeln sich zu eigen zu machen. Alle, die der Entwickelung dieser Fähigkeit ermangeln, wohnen gleichsam nur in den Wissenschaften, d. h., sie haben dunkel oder deutlich ein Erkenntniß von einzeln historischen, mathematischen, selbst von Religionswahrheiten und dergl.; aber nur in denen, die fähig sind, eine Wissenschaft in sich aufzunehmen, kann sie selbst wohnen.

Die erste Forderung der Theologie an das ihr sich widmende Subject ist daher wissenschaftliche, ihrem Studium vorausgegangene Bildung desselben, durch intellectuelle Erziehung und methodischen Unterricht:

denn diese Bildung ists, wodurch jene Fähigkeit geweckt und zur Fertigkeit wird. In der Encyclopädie der Theologie, deren Studium nothwendig dem der Theologie selbst vorangeht, wird diese Forderung in ihrem ganzen Umfange zur Sprache gebracht; auch ist die Encyclopädie, in Beziehung auf den Zweck des akademischen Studiums, kaum noch etwas anders, als eine ausführliche Darstellung dieser Forderung, indem sie, als systematischer Grundriß der gesammten Theologie, als Entwurf ihrer Idee, nothwendig jene Forderung beschreibt, und so zugleich den, der durch sie die Theologie vorläufig kennen lernt, die Erfahrung selbst machen läßt: ob es die vorangegangene Bildung in ihm zur benannten Fähigkeit gebracht hat, oder nicht? Ist er nemlich nach vollbrachtem Studium der Encyclopädie im Stande, den innern und organischen Zusammenhang der Theologie mit den übrigen Wissenschaften und ihrer eigenen Glieder unter einander zu begreifen, und die Nothwendigkeit sowohl der Wissenschaft selbst, als jenes Zusammenhangs einzusehen; so erprobt sich ihm hiermit seine Fähigkeit, für das in sich Aufnehmen der Wissenschaft. Kann er hingegen nach jenem Studium das Ganze nur als ein Aggregat von Theilen überschauen, und blos mittelst einer sogenannten Ideenassociation, und mit Hülfe des Gedächtnisses sich aller Theile nur in einem äußern, zufälligen Zusammenhange, der, wie er meint, einmal

so beliebt worden, aber auch ohne weiters ein anderer seyn könnte, bewußt werden; so fehlt ihm die verlangte Fähigkeit, so groß übrigens seine Empfänglichkeit für allerlei Erkenntnisse, und der Vorrath bereits erworbener seyn mag. Doch aber setzt dies Kriterium von Seiten der Encyclopädie und des Lehrers derselben voraus, daß sie selbst organisirt, und er kein bloßer Verstandes- und Gedächtnißgelehrter, kein blos organisirter, sondern ein zugleich organisirender Geist sey: denn was selbst nicht in innerm Zusammenhange, und in innerer Nothwendigkeit steht, oder durch eine, aus Unvermögen immer erst trennende, und dann verknüpfende Kraft, bevor sie es darreicht, aus einander gerissen, und seiner Nothwendigkeit, die als organische immer nur relativ ist, beraubt wird, kann weder in jenem, noch in dieser aufgefaßt werden, und weder für noch gegen die Fähigkeit des auffassenden Subjects zeugen, als welches, wenn es diese Fähigkeit hat, sich vergebens anstrengt, in ein Geistloses Geist, in ein Todtes Leben, in ein Chaos Ordnung und Nothwendigkeit zu bringen. Nur negativ kann daran der gute, und für Wissenschaft überhaupt empfängliche Kopf sich erproben, indem nemlich durch ein solches logisch und historisch componirtes Wissen, welches den Schein des systematischen annimmt, in ihm die Sehnsucht nach einem wahrhaft systematischen erregt wird, und er die Schule verläßt, die nichts weiter vermag, als lehren,

was sie gelernt hat, und die dem, was sie lehrt, höchstens nur die ihr eigenthümliche Form geben, aber es auf keine Weise in seiner eigenen Gestalt darstellen kann. Uebrigens hat die Theologie die berührte Forderung mit allen andern Wissenschaften, besonders mit der Philosophie gemein; nur daß die verlangte wissenschaftliche Bildung, deren vorzüglichstes Beförderungsmittel öffentliche Erziehungs- und Unterrichtsanstalten, Gymnasien und dergl. sind, für sie (und für die Philosophie) gleich anfangs zum Theil eine andere Richtung genommen haben muß, als die ist, welche sie für die übrigen Wissenschaften nimmt.

Was für eine Richtung diese andere sey? wird sich aus dem vorläufigen Erkenntniß des Inhalts der Theologie, oder des Gegenstandes, der sie beschäftigt, und aus der zweiten Forderung ergeben, die sie in Bezug auf ihr Object an das Subject thut, das mit ihr sich beschäftigen will.

Der Gegenstand der Theologie (Gott, das göttliche Wesen, die Religion u. s. w.) ist ein durchaus übersinnlicher. Die Objecte aller andern Wissenschaften, mit Ausnahme der Philosophie, sind, oder können in den Sinnen der Menschen seyn: sie leuchten, tönen, sind fühlbar u. s. w., oder fallen doch unter Zahl und Maaß, unter Form und Gestalt, in Raum und Zeit, und unter die leere Begriffs- oder Verstandesform selbst. Sogar der Gegenstand der Religion,

Gott, der von den Menschen angebetet wird, so wahr es heißt: „du sollst dir von ihm kein Bildniß noch irgend ein Gleichniß machen", ist doch sinnbildlich in den Sinnen der Menschen darstellbar und immer dargestellt worden. Aber Gott, dessen Wesen die Theologie erkennt, wenigstens zu erkennen strebt, läßt auf keine Weise eine solche Darstellung zu, so daß selbst der Ausdruck: Gott, als Gegenstand, als Object einer Erkenntniß, oder eines Gefühls nur figürlich gebraucht werden kann, und in eigentlicher Bedeutung genommen, eine Blasphemie seyn würde. Gott ist es, welchen kein Mensch gesehen hat, noch sehen kann, das heißt, dessen Wesen kein Sinn und kein Begriff erreicht, und dessen Idee kein beschränktes Bewußtseyn, kein endlicher Geist, in der Eigenschaft des Beschränkt- und Endlichseyns, in sich aufzunehmen vermag. Nun giebt es aber gleichwohl Erkenntnisse von Gott, z. B. gleich dieses, daß er Gott ist, ferner von ihm, dem Ewigen, dem Urfreunde des Daseyns aller Creatur, dem Allmächtigen, Allwissenden u. s. w., und folglich auch ein Organ dieses Erkennens, welches, da es der Sinn und Verstand des Menschen nicht seyn kann, Vernunft und Offenbarung, beide in unzertrennlicher Einheit, seyn muß. Wie nemlich alles Sinnliche mit seiner Bedingung und Form, dem Nichtsinnlichen, nur durch ein geistiges Organ (durch Sinn und Verstand in ihrer Einheit), dessen äußere Erscheinung der materielle

Organismus selbst ist, zu erkennen steht, und wie dies Organ aus dem Sinnlichen selbst entsprossen ist, und in ihm seine Wurzel hat; so ist das Uebersinnliche allein durch ein göttliches, im Geistigen und Sinnlichen wirksames, Princip (durch Vernunft und Offenbarung in ihrer absoluten Einheit), dessen Erscheinung im Zeitlichen die Lehre von Gott durch Wort und That ist, erkennbar, und dies Princip, als Organ ein von Gott selbst den endlichen Geistern verliehenes.

Die zweite Forderung der Theologie an das nach ihr strebende Subject ist demnach, daß dasselbe dies Organ, um nur mit ihr selbst vorerst in Berührung kommen zu können, einigermaßen geübt und cultivirt habe. So wie nemlich ohne die Fähigkeit, eine Wissenschaft in sich aufzunehmen, es dem Menschen bei allem Bemühen unmöglich bleibt, in der Wissenschaft sichere Schritte zu thun, und wahrhaft von der Stelle zu kommen; eben so bleibt es ihm unmöglich, ohne die Empfänglichkeit für das Uebersinnliche und Göttliche, auch nur die Schwelle der Theologie zu betreten: diese Empfänglichkeit aber nicht geübt haben, ist eben so viel, als ihrer gänzlich beraubt seyn. Es bleiben daher ohne frühe Uebung derselben, die Theologie, und der sich dieser gewidmet hat, der sogenannte Theolog, auch wenn er von theologischer Gelehrsamkeit strotzt und überfließt, einander ewig fremd: er kennt nur ihre Außenwerke, sie selbst zieht

sich vor ihm in ihr innerstes Heiligthum zurück. Die Encyclopädie der Theologie setzt diese zweite Forderung, als von ihr selbst schon gethan, und von Seiten des Subjects als erfüllt, voraus: denn ohne ihr Erfülltseyn ist selbst die Encyclopädie eine dem Subject verschlossene Wissenschaft, die ihm keine Kunst des Vortrags, und überhaupt keine Geschicklichkeit des Lehrers, und wäre sie auch die eines Nösselt oder Herder zu öffnen vermag. Es muß folglich in der Einleitung zur Encyclopädie vor allem diese Forderung erörtert werden, damit ein jeder, der Theologie studiren will, wisse: ob er jene Empfänglichkeit habe? und wie, wenn sie nur schwach und dürftig geübt worden, er selbst ihre weitere Entwickelung veranlassen und befördern könne? — Wo sie schlechthin mangelt (welches immer die eigene Schuld der Menschen ist, denn das Göttliche versagt und verweigert sich Keinem unter ihnen), kann anderweitig großes Talent für große Kunst und allerlei Wissenschaft, und selbst noch Empfänglichkeit für das Aeußere der Religion, für einen Religionscultus und dergl. seyn; aber an Anlage für das Studium der Theologie gebrichts gewiß, und der, dem sie mangelt, wenn er sich gleichwohl dieser Wissenschaft ergiebt, opfert ihr seinen Fleiß, seine Kräfte, seine Zeit, sich selbst, ohne daß sie Gewinn davon hat, vielmehr wird sie durch ihn geschändet, und so viel an ihm ist, zerrüttet und zerstört. Steht ihm nicht

für seine Erkenntnißkraft die Welt offen? Warum will er wissen und wohl gar lehren, was zu erkennen ein Organ erfordert, welches ihm abgestorben ist? An Belegen übrigens für die Wahrheit des Gesagten läßt es die Geschichte der Theologie nicht fehlen: eins der neuesten Beispiele einer solchen verfehlten Bestimmung giebt Fr. Bahrdt durch sein Leben und seine Lehre. Ueberhaupt aber ist in jener Beziehung die Theologie nothwendig einer ärgern Mißhandlung unterworfen, als jede andere Doctrin: denn zu ihr treibt viel seltener ein wahrhaft innerer Beruf, als zu jeder andern; meistens sinds äußere Rücksichten und Absichten, warum ihr Studium gewählt wird; auch schadet in jeder andern Wissenschaft die Unfähigkeit des Subjects zuletzt nur diesem selbst, indem es von der Wissenschaft, z. B. der Mathematik zurückgestoßen, an ihr nichts verderben kann: allein in der Theologie kann die wahre, innere Unfähigkeit unter allerlei Fähigkeiten, z. B. Scharfsinn, Gedächtniß, Einbildungskraft, Gabe der Darstellung und des Vortrags tief verhüllt und versteckt seyn, so daß sie kaum, oder nie dem Subject, und immer nur der Wissenschaft, es sey an sich, oder in ihrer Anwendung beim Religionsunterricht in Schulen und Kirchen, schädlich wird.

Die Empfänglichkeit fürs Uebersinnliche wird ursprünglich geweckt und unterhalten durch religiöse Erziehung, und durch einen ernsten, der Jugend ange-

messenen Unterricht in der Religion, welchem aber, wenn er diese Empfänglichkeit nicht ertödten, sondern wirklich beleben soll, das eigene Beispiel des frommen, gleich weit von Andächtelei und Libertinismus entfernten Lehrers, Geist, Bedeutung und Nachdruck geben muß. Die besondere Richtung nun, welche die eben genannte wissenschaftliche Bildung des künftigen Theologen nehmen muß, ist eben darin bestimmt, daß ihm, dessen Geist selbst das Organ für das Sinnliche und dessen Formen ist, vorzüglich beim Eintritt ins Jünglingsalter das innere Auge dieses Geistes fürs Uebersinnliche geöffnet, und er angehalten werde, all' sein historisches, philologisches, physikalisches, kurz: sein gesammtes endliches und zeitliches Wissen auf ein Ahnden dessen zu beziehen, welches, als das allein in absoluter Ewigkeit Bestehende, besser als alle Historie, Philologie, Physik u. s. w., und selbst besser ist, als alle Geistes-kräfte der Menschen in ihren sämmtlichen Wissenschaften und Künsten. Ohne dies Ahnden und Beachten des Ewigen, ohne die heilige Ehrfurcht vor demselben mag Einer wohl, wenn seine wissenschaftliche Bildung die Richtung dahin genommen hat, Geometrie, Geographie, Naturbeschreibung und dergl. studiren und bearbeiten, Geschichte kaum, Theologie aber und Philosophie gar nicht. Ist daher die wissenschaftliche Bildung des künftigen Theologen in seiner intellectuellen Erziehung und Unterweisung so beschaffen, daß ihm

das Wissen dessen, was irgend ein Sinn und Verstand erreicht, über alles geht, er also nichts Höheres kennt oder ahndet, als eben dieses; so kann ihm die Theologie, und er ihr nie etwas werden. Die Offenbarung, die Quelle des übersinnlichen Lichts, wird er für ein Phantom halten, und die Vernunft, die ohne dies Licht blind, und nur in ihrer Einheit mit demselben das innere Auge des Geistes für das Uebersinnliche selbst ist, wird er als das Organ nehmen und brauchen, welches die Kraft des Menschen, im Räumlichen und Zeitlichen zu erkennen, nur erweitere, stärke, trage und erhalte, und wodurch der Mensch selbst nur das vollkommenste unter allen Thieren, — für welches aber das Uebersinnliche mehr nicht, als ein leerer Gedanke, oder an sich ein bloßes Nichts — sey.

Damit die wissenschaftliche Bildung überhaupt eine solche einseitige Richtung nicht nehme, sind die öffentlichen Anstalten für dieselbe, die Gymnasien und Lyceen, mit unter die Aufsicht der Kirche, die, ihre äußere Form mag seyn, welche sie wolle, nothwendig aufs Uebersinnliche gerichtet ist, gestellt worden; und wehe den gesammten Wissenschaften selbst, und deren Pflegemüttern, den Universitäten, wenn jene Anstalten je der kirchlichen Aufsicht entnommen würden, oder die Kirche durch den rohen Sinn der Menschen aller Auctorität beraubt, mit ihrer Beaufsichtigung nichts ferner zu fruchten vermögte! Denn giebt es für den

menschlichen Geist irgend einmal nichts Höheres, als sein Wissen, seine Wissenschaft, und seine Bildung und Kraft durch sie: so ist hiermit diese und jene sofort ohne Werth, ohne innere Würde, und zur Dienstbarkeit der Sinne und des Genusses verdammt; auch findet ohne jenes Höhere kaum noch die Möglichkeit einer wahren Wissenschaft und ihrer Bearbeitung statt, und was der Mensch, von ihm abgefallen, im Gebiete des Erkennens auftreibt, hat nur den Schein derselben, ist aber an sich so wenig ein wahres Wissen, als die zeitliche Existenz der Dinge ein wahres Seyn. Aber, frägt man, wo stand je die wissenschaftliche Bildung bei den Griechen und Römern, und selbst bei den Arabern im Mittelalter, unter der Aufsicht einer Kirche, oder eines, dieser ähnlichen Instituts? Und blüheten nicht gleichwohl, besonders bei erstern, die Wissenschaften, wie sie seitdem nach der Meinung Vieler nicht wieder geblühet haben? Diesem Einwurf entgegen läßt sich fragen: war nicht die wissenschaftliche Bildung der Alten in ihrem Princip selbst übersinnlich? hatte sie die Tendenz, den Menschen nur für das Leben und dessen Dienste brauchbar zu machen, und nicht vielmehr die: ihn über alles Sinnliche zu erheben, damit er, als Privat- oder Staatsmann (z. B. Platon, Dion und Andere) sich selbst die Richtung nach dem Ewigen geben, und das Zeitliche (die Welt, den Staat, sich selbst) aus dem Standpuncte des Ewigen nehmen,

betrachten und behandeln mögte? — Verdanken nicht die unsterblichen Werke der alten Kunst und Wissenschaft diesem inwohnenden Princip ihr Daseyn, ihre Unsterblichkeit? Und ist es nicht die göttliche Begeisterung in ihnen, um deren willen sie von der Nachwelt als die ersten und besten unter allen wissenschaftlichen Bildungsmitteln des Menschen anerkannt wurden und werden? Was ist alle philologische, kritische, historische und sonstige Erforschung des Alterthums ohne dies Anerkenntniß, und ohne die aufgeregte Empfänglichkeit für jenen göttlichen Geist und dessen Einwirkung, die kein Wort darstellt, und keine Sprache beschreibt? — was ist sie anders, als ein Ausspähen und Durchwühlen der Ruinen ehemaliger Herrlichkeit und Größe; was anders, als ein Versuch eitler Menschen, Trümmer der Zeit, von denen der Geist gewichen, in der Zeit und für sie zu restauriren, zu erklären, zu beschreiben, und einer nichtswürdigen Neugierde Unterhaltung und Beschäftigung zu geben? Man kann sagen: der Vorwelt, besonders den Griechen, war jene Empfänglichkeit in ihrer ganzen Energie gleichsam eingebohren; der Nachwelt muß sie angebildet werden. Das Anbildungs- und Entwickelungsmittel aber ist die religiöse Erziehung und der Religionsunterricht.

Hier nun klagt die Erfahrung besonders in unsern Tagen: diese Mittel bilden nichts der Art an, und

entwickeln nichts dergleichen; es ist im Gegentheil die gewöhnliche Folge einer solchen Erziehung und eines solchen Unterrichts, daß der Unterrichtete, so wie er in die Jünglingsjahre tritt, die Religion selbst von sich wirft, als sey sie ein Vorurtheil, höchstens gut und nützlich für den gemeinen Haufen ungebildeter Menschen, aber eine Schande für den gebildeten Geist, als der wohl wissen müsse, wie er mit sich selbst daran sey, und der nur sich, oder der Welt, oder der Wissenschaft, Kunst und dergl. leben dürfe, um seine ganze Bestimmung zu erreichen. Die Klage selbst ist großentheils wahr, aber ihr Grund ist falsch. Nicht die Erziehung und der Unterricht, sondern die Art, wie beide insgemein gegeben werden, führen jene Folge herbei. Denn Religion, die den Menschen dem Himmel wiedergiebt, kann nicht veranlassen, daß er selbst sich an die Erde, und an das Thun, Wissen und Genießen auf derselben fessele, und ein Unterricht, der ihm Religion giebt, kann auf keine Weise verschulden, daß er diese als Etwas, welches seiner nicht werth sey, von sich stoße. Nur wenn der Unterricht eher alles andere mittheilt, als Religion; wenn er z. B. blos Tagelöhnerarbeit, Gedächtnißkrämerei, ein blos historisches, oder ein polemisches Mittheilen der kirchlichen Lehre, oder nur ein geistloses Spiel mit Begriffen und Worten, wie der unsrer meisten neueren Katecheten, und dergl. ist, nur dann kann und muß jene Folge entstehen: aber

dann iſt auch, was der junge Menſch, als Volksvorurtheil, als Aberglaube, Sophiſterei u. ſ. w. wegwirft, eben darum nicht Religion; denn die hat er ſelbſt noch nicht, auch ſollt' es ihm, hätt' er ſie, oder ſie vielmehr ihn einmal ergriffen, wohl ſchwer, wo nicht unmöglich werden, ſich ihrer Oberherrlichkeit wieder zu entziehen. Was er von ſich ſtößt, iſt nur das Mittel der religiöſen Bildung (ein ſolches nemlich ſind alle ſogenannten Religionsvorurtheile, und alle Lehren eines ſogenannten Aberglaubens); was er dagegen in ſich aufnimmt, iſt der Hochmuth und Dünkel in einem ſich ſelbſt Genugſeyn durch Talent, Kunſt, Geſchicklichkeit, Wiſſenſchaft und dergl. Ein ſolcher Dünkel aber iſt unter allem, was die Erweckung und Entwickelung der Empfänglichkeit fürs Ueberſinnliche erſchwert, eins der größten Hinderniſſe. Wer mit ihm behaftet iſt, wird nie zur Theologie gelangen, auch wenn er die größten Geiſtesfähigkeiten beſitzt, Theologie ſein Lebenlang ſtudirt, und alle ihre Lehren und Sätze an den Fingern herzuzählen vermag.

Wo alſo die wiſſenſchaftliche Bildung eines jungen Menſchen dieſe unglückliche und ſchlechte Richtung genommen hat, gebietet ihm die Theologie, der benannten zweiten Forderung gemäß: Willſt du in mein Inneres ſchauen, und mich kennen lernen; ſo durchdringe dich ſelbſt zuvor mit dem Gefühle deiner Nichtigkeit und Nichtswürdigkeit, und bekämpfe mit aller Kraft,

die dir deine Eitelkeit noch übrig gelassen, den Dünkel deines Wissens und deiner Fertigkeit im Wissen; denn nur Bescheidenheit und Demuth sind es, vor denen ich mich entschleiere und mein Antlitz leuchten lasse. —

Daß übrigens diese Tugenden, der Bescheidenheit und Demuth (die negativen Bedingungen der Empfänglichkeit für's Göttliche), einem Gemüthe, so stark und kräftig dasselbe sich auch fühlen mag, nicht fehlen werden, wenn die Erziehung und der Unterricht in Bezug auf Religion von rechter Art war; bedarf kaum erinnert zu werden.

Die Kriterien nun, aus denen erkannt wird, ob die zweite Forderung auch in positiver Beziehung erfüllt sey? und die, falls sie es nicht ist, zugleich Winke enthalten, ihr annoch Genüge zu leisten, oder, wenn dies unmöglich scheint, lieber dem Studium der Theologie ganz zu entsagen, sind folgende:

1) Wer die Welt und alle seine Verhältnisse in und zu derselben, wer sich selbst und alles, was ihm eigen ist, rein zu vergessen, und von dem, was über beidem, der Welt und ihm, und woraus und worin seinem Wesen nach beides ist, angezogen zu werden vermag, dessen Empfänglichkeit fürs Uebersinnliche ist in dem Grade entwickelt, daß er zu einem Erkenntniß desselben gelangen, daß sein Ahnden des Ewigen in ein göttliches (das geoffenbarte, das eigentlich theologische) Wissen übergehen kann.

Was eine solche Resignation, eine Selbstlosigkeit, die nicht, wie die des Schaafs aus Schwäche, sondern wie die des Helden aus Kraft entspringt, von Natur aus hindert, ist die dem Menschen, im Keime angebohrne, stetige Reflexion auf ihn selbst; was sie unmöglich macht, ist die mit dieser Reflexion durch seine besondere Gemüthsart verbundene Selbstsucht, woraus auch die oben genannten Untugenden, des Hochmuths und Dünkels, entstehen. Es ist dem Menschen natürlich, bei allem, was er mit Ueberlegung und Besonnenheit thut und treibt, sich selbst im Begriff und Gedanken zu haben, doch ohne eben auch dieses Begriffs und Gedankens seiner selbst sich bewußt zu seyn, oder werden zu müssen. Auf diesem natürlichen Verhältniß, worin der Mensch zu ihm selber steht, und auf der Nothwendigkeit, womit er auf sich selbst reflectirt wird, beruhet die Selbstheit und das Selbstbewußtseyn. Inzwischen vermag doch frühe Anleitung und Uebung im unbefangenen (nur nach außen gehenden) Betrachten dessen, was Object einer Erkenntniß, und in einem eben so unbefangenen (absichtslosen) Au- und in sich Aufnehmen dessen, was Gegenstand einer Lust, einer Begierde, einer Freude, überhaupt eines Genusses ist, die hemmenden und hindernden Wirkungen der Reflexion sehr zu schwächen, und selbst ganz aufzuheben. In unschuldigen Kindern, d. h., in solchen, wo die Reflexion noch im Keimen ist, indem sie zwar ein

Bewußtseyn von den sie umgebenden Gegenständen, aber noch keins von sich selbst haben, in ihr Bewußtseyn also die Ichheit, die Mutter des Egoismus, noch nicht getreten ist, kann diese Unbefangenheit am lautersten und reinsten geschauet werden. Wenn daher Christus sagt: Laßt die Kindlein zu mir kommen, und wehret ihnen nicht, denn ihrer ist das Himmelreich; so ists die Religion selbst, welche spricht. Glücklich aber ist der Mensch, dem die Erziehung auch noch, nachdem es mit ihm zum Selbstbewußtseyn und zur Ichheit gekommen ist, diesen kindlichen Sinn rein und treu bewahret hat; er ist, was die andern, denen die Reflexion den Kindessinn genommen hat, erst von neuem werden müssen: sie müssen gleichsam von neuem gebohren werden, eine geistige Palingeneste muß ihnen die Empfänglichkeit fürs Göttliche erst wieder geben, und ihnen ists gesagt, was gesagt wird: Werdet wie die Kinder!

Was nun das Verhältniß eines kindlichen Gemüths zum Studium der Theologie betrifft, so läßt sich leicht darthun, daß, wer ohne kindlichen Sinn ist, Theologie zu studiren, schlechterdings unfähig sey. Nemlich: die eigentlich theologischen Erkenntnisse, welche exegetische, desgleichen kirchlich- und dogmatisch-historische nur in ihrem Gefolge haben, sind keine Erkenntnisse der Reflexion, sondern der Contemplation und Speculation, d. h., in ihnen leuchten die Strah-

len der ewigen Wahrheit, nicht wie sie im Selbstbewußtseyn der Menschen (in der Ichheit, der allgemeinen Menschenvernunft) sich brechen, oder reflectirt werden, sondern, wie sie unmittelbar aus ihrem Centrum, dem Uebersinnlichen, hervorbrechen, und vom Gemüthe im Uebersinnlichen selbst geschauet werden, in welchem Schauen eben das Wesen und die Dignität der Contemplation besteht. Nun ist aber das kindliche seiner Natur nach ein contemplatives Gemüth, seine Empfänglichkeit also für das Licht der ewigen Wahrheit, d. i., für die Offenbarung, eine lautere und ungetrübte. Der Mensch folglich, der kindlichen Sinn hat, wird im Erforschen des Göttlichen sich selbst auf keine Weise in Anschlag bringen; ihm wird die Reßignation auf ihn selbst, obgleich nicht ohne Selbstthätigkeit hervorgebracht, doch keine künstlich erworbene (als in welcher Reflexion, und die daher nur scheinbar ist), sondern eine natürliche und gleichsam angebohrne seyn, und als solche wird sie sich dadurch beweisen, daß ihm, dem Wiedergebohrnen, keine theologische Lehre, z. B. eben diese von einer geistigen Wiedergeburt, oder die von einem dreieinigen Gott, von einem einzigen Sohn Gottes, einem Erlöser der Welt u. s. w. darum zuwider ist, weil sie seiner Denkart, oder dem, was er die Gesetze seines und des menschlichen Verstandes, oder seiner und der allgemeinen Menschenvernunft nennt, widerspricht, daß er vielmehr, von

ſich, und der Vernunft im Endlichen, abſtrahirend, den Inhalt einer jeden durch Contemplation, ſo große Anſtrengung dieſe erfordern mag, zu erkennen, und indem er ihn erkennt, die Lehre ſelbſt vielmehr gegen ſich und ſeine Natur, als ſich gegen ſie zu behaupten ſtrebt.

Im akademiſchen Studium bewährt ſich dieſe Gemüthsart einerſeits durch das kindliche Vertrauen des Studirenden zur Wahrheitsliebe und Wiſſenſchaft ſeiner Lehrer, andrerſeits durch die Bereitwilligkeit, nicht eher über den Werth oder Unwerth der Theologie, und über die Wahrheit oder Lüge ihres Inhalts zu urtheilen, als bis alle ihre Lehren im Einzelnen und im Zuſammenhange unter einander erkannt ſind. Jenes Vertrauens und dieſer Bereitwilligkeit bedarf außer dem Lehrer der Philoſophie, kein andrer in dem Maaße, wie der Lehrer der Theologie; denn alle andere Wiſſenſchaften gewähren den Vortheil, daß ihre Lehren, wo nicht in unmittelbarer, oder mittelbarer Erfahrung, doch in den Sinnen und der Nothwendigkeit des ſinnlichen Erkennens nachgewieſen, und daraus, ihrer Wahrheit oder Falſchheit nach, ſofort beurtheilt werden können. Ob in ihnen alſo der Lehrer Beweiſe ſeiner Wahrheitsliebe gegeben, — und in dieſer Beziehung der Zuhörer Vertrauen zu ihm habe, darauf kömmt in dem blos wiſſenſchaftlichen Verhältniß beider nicht viel an; denn in der Hauptſache iſt genug gethan,

wenn nur der Eine, was er lehrt, dem Andern in der Bestimmtheit und Klarheit vorträgt, daß dieser mit treuer Anwendung seiner Erkenntnißkraft, die Wahrheit, die etwa darin ist, zu finden und zu beurtheilen vermag. Und eben so wenig wird hier von Seiten des Studirenden die Bereitwilligkeit erfordert, welche bis zur erlangten Einsicht in das Ganze der vorzutragenden Wissenschaft, und in ihre sämmtlichen Theile, die einzelnen Behauptungen, Erörterungen und Darstellungen des Lehrers für Wahrheiten gelten läßt, und nicht eher ein Endurtheil fällt, als bis alle Entscheidungsgründe für dasselbe gegeben sind. Jeder fühlt das Lächerliche der Forderung, wenn sie gethan würde, zum akademischen Studium, z. B. der Chemie, der Experimentalphysik, der Mathematik und dergl., ein kindliches Gemüth mitzubringen; — kindlich oder nicht kindlich, wenn es nur ein kräftiges Gemüth ist, so muß die Wissenschaft mittelst der beharrlichen Beschäftigung mit ihr sein Eigenthum werden. Aber ganz anders verhält sichs mit der Theologie: — Du mußt ihr Eigenthum werden, wenn sie dir Wissenschaft seyn soll; du mußt dich ihr willig und vertrauend gleichsam in die Arme werfen, und eben dies ist ohne kindlichen Sinn von deiner Seite unmöglich. Allerdings muß der Lehrer, dem der Anfänger unbefangen und frei vertrauen soll, Beweise seiner Wahrheitsliebe gegeben haben; allerdings darf er nie in den Verdacht gekommen seyn, daß ihm

die Wahrheit für irgend etwas in der Welt, für sein Leben, seine Bequemlichkeit, für Ehre, Ehrenstellen und dergl. feil sey; auch muß in seinem Vortrage wissenschaftliche Haltung und Consequenz seyn: — nicht der phantastische Schwärmer und Ignorant muß das Wort führen, wenn die beschriebene Bereitwilligkeit von Seiten des Schülers statt haben soll; aber sind diese Bedingungen gegeben, so muß die Theologie für ihr Organ, den Lehrer, vom Studirenden jenes Vertrauen und diese Bereitwilligkeit zu fordern berechtigt seyn, besonders da beides nicht der Theologie und ihres Organs wegen, sondern um dessen willen verlangt wird, der mittelst ihres Organs zu ihr selbst zu gelangen sucht.

Wo die natürliche Reflexion des Menschen in Selbstsucht ausgeschlagen ist, wo die Ichheit sich in den Egoismus umgestaltet hat; wird allerdings wohl diese Forderung verlacht werden: denn nichts ist gewöhnlicher unter den Menschen, als daß sie dessen spotten, und das verlachen, was sie nicht verstehen; so lächerlich an sich der verlachende Unverstand selbst ist. Wie sollte aber die Selbstsucht ein Vertrauen und eine Hingebung begreifen, welche in einem Ahnden und Vorgefühl des Göttlichen, das alle Ichheit, und mit ihr alle Selbstsucht niederschlägt, ihren Grund haben, und mit welchen nur darum der Schüler sich an seinen Lehrer wendet, weil er hofft, daß durch sein

Studium der Theologie jene Ahndung und jenes Vorgefühl in ein Erkenntniß werde verwandelt werden? Der Selbstsucht ist vermöge ihrer Natur das Göttliche schlechthin verschlossen, und sie schließt sich hiermit selbst von der Theologie aus. Also gäbe es keine selbstsüchtige Priester, keine egoistische Prediger, Lehrer, und Professoren der Theologie? Nein! denn sind sie Egoisten, so scheinen sie nur Priester, Geistliche u. s. w. zu seyn, und ihr Amt selbst ist von ihnen erheuchelt; es ist dann nicht Religion, nicht Theologie, deren Angelegenheit sie besorgen, sondern etwas anders, das sie für Religion und Theologie ausgeben, und welches sie, von deren Nimbus umgeben, künstlich und klug gebrauchen, um ihre eigenen Angelegenheiten, die des Lebens, Fortkommens, der Gelehrsamkeit und dergl. zu betreiben, oder überhaupt Zwecke zu erreichen, welche, wie die der Ehr- und Herrschsucht, oder der sogenannten Aufklärung des Volks in Glaubenssachen, wo alles Uebernatürliche und Unbegreifliche bestritten oder beseitiget wird, der Religion selbst fremd sind, und denen sie nach ihrem innersten Wesen zuwider ist.

2) Worauf ein Geist resignirt, dem sich das Uebersinnliche aufschließt, ist dasjenige, wodurch die Welt, der Sinn, der Leib, und er selbst ihm selber angehört, und auf ihn selbst bezogen wird, — das beziehende und reflectirende Princip; — dasjenige hingegen, worauf nicht resignirt werden kann, das resignirende

Princip, oder die Energie, mittelſt deren er zur Selbſtloſigkeit aufſtrebt, iſt es, wodurch er ſelbſt dem Ueberſinnlichen angehört, und in ihm ſeine Wurzel hat. Dies Princip iſt das wahrhaft Göttliche im Menſchen, und durch daſſelbe iſt der Menſch urſprünglich nicht ſein, ſondern Gottes. Gott ſelbſt bedarf der Reſignation auf ſich ſelber nicht, denn er iſt Gott; in ihm alſo iſt das reſignirende Princip nicht unter der Form des Reſignirens auf ein geſondertes und beſonderes Daſeyn, ſondern unter der des abſoluten und ewigen Seyns ſelbſt. Der Menſch aber, deſſen Daſeyn nun einmal ein geſondertes iſt, und der in demſelben irgend einmal zu reſigniren anfangen muß (im Leben auf manche ſeiner Freuden, im Tode auf das zeitliche Leben ſelbſt), bedarf der Reſignation ins Unendliche, und in ihm iſt das reſignirende Princip ins Unendliche unter der Form des geſonderten Seyns, er alſo nie und nimmer Gott und das Göttliche ſelbſt in deſſen abſoluter Unendlichkeit und Ewigkeit. Auch iſt es eben dieſe reſignirende Thätigkeit, die der Gott ergebene Menſch in Gedanken hat, wenn er auf Veranlaſſung ſich oder Andern erklärt: Auf Alles außer oder in mir kann ich Verzicht thun, nur auf mich ſelbſt, den Verzichtleiſtenden, nicht; welche Erklärung nichts anders beſagt, als: ich bin ins Unendliche ein endlicher Geiſt, nie der Unendliche ſelbſt, nur durch Reſignation ſein, nie er ſelber. Und ſo hat gleicherweiſe alle wahre

Menſchenachtung und Menſchenliebe dieſe göttliche Kraft des Menſchen, auf ſich ſelbſt reſigniren zu können, zu ihrer Quelle und ihrem Gegenſtande, und zufolge dieſer Kraft ſind die Menſchen nicht Kinder der Welt, ſondern Kinder Gottes. Die Empfänglichkeit aber eines Gemüths für das Ueberſinnliche iſt eben durch jene Achtung und Liebe bedingt. — Wer die Menſchen nicht liebt, die er ſiehet, wie will der Gott lieben, den er nicht ſiehet? — Was insbeſondere die Achtung betrifft, ſo beweißt ihr Grund und Gegenſtand, daß hier unter dem Worte nicht verſtanden werde, was insgemein darunter gemeint wird. Man bezeichnet nemlich ſonſt damit die Hoch- und Werthſchätzung der geiſtigen Vollkommenheiten eines Menſchen (ſeines Scharf- und Tiefſinnes, ſeiner Kenntniſſe und der Fertigkeiten im zweckmäßigen Gebrauche derſelben), oder wenns hoch kommt, das zugleich demüthigende und erhebende Gefühl ſeines ſittlichen Werthes, ſeiner Tugenden u. dergl.; dieſer Begriff aber iſt im Selbſtgefühl und in der Ichheit des Subjects begründet, und deutet höchſtens nur die Erſcheinung der Reſignation und relativen Selbſtloſigkeit, aber keineswegs ſie ſelbſt, und noch weniger ihren überſinnlichen Grund an, indem vor dieſem und dem Göttlichen ſelbſt, die Ichheit, das Selbſtgefühl, die geſammten geiſtigen Vollkommenheiten des Menſchen, desgleichen ſein ſittlicher Werth und ſeine Tugenden — lauter Endlichkei-

ten — nichts sind, und im Focus des Absolutunendlichen in Nichts zerfließen. Wer sich selbst, d. h., was nicht sein, sondern Gottes ist, — jene göttliche Kraft, die ihn ihm selbst, und den Fesseln der Endlichkeit entreißt, — achtet und liebt, der achtet und liebt auch andere Menschen auf die gebührende und rechte Weise. Diese Selbstachtung aber und diese Selbstliebe, völlig gleich der Menschenachtung und allgemeinen Menschenliebe, läßt nicht zu, daß er die Menschheit für nichts weiter als für die sublimirteste Thierheit, und den Menschen blos für das genußfähigste aller Thiere halte. Allerdings breitet sich in den Sinnen des Menschen der Außenwelt eine unübersehbar große Fläche entgegen, die sie mit ihren Reitzen berührt; allerdings ist sein Inneres eine unergründliche Tiefe, die sie mit ihrer Fülle durchdringt; allerdings hat kein Thier eine so viel umfassende, und so innig in sich aufnehmende Empfänglichkeit für die Welt und deren Affectionen, als der Mensch: allein was ist alle Lust der Sensationen, was sind alle Freuden des vollkommensten Wissens von den Dingen außer und in dem Menschen, und von ihm selbst in dieser Eigenschaft des Empfindens und Wissens? sind sie etwas anders als sinnliche Genüsse? Und ist nicht vielmehr der erst ein Mensch zu nennen, der, nicht als ein vernünftiges Thier, sondern als ein mit der vollkommensten Thierheit behaftetes Vernunftwesen, auf sie alle resigniren

kann, und allein in der Möglichkeit dieser Resignation, nicht aber im zeitlichen Wissen, und in einem Selbstbewußtseyn seinen Vorzug vor den Thieren sieht und anerkennt?

Es ist erwiesen, daß, wie ohne das Vertrauen, und die Hingebung eines kindlichen Gemüths, eben so ohne die Selbstachtung und Selbstliebe eines rücksichtlosen Geistes die Empfänglichkeit fürs Uebersinnliche und die zu seiner Erkenntniß nothwendige Entwickelung und Bildung derselben unmöglich sey. Es erhellet aber auch aus diesem Beweise, wie weit von einer solchen Empfänglichkeit und von der Möglichkeit eines Berührungspunktes mit der Theologie diejenige Denkart entfernt seyn müsse, die in einem sogenannten Materialismus und Epicurismus ihre volle Befriedigung findet. Ist nemlich, was der Sinn tastet, fühlt, schmeckt, siehet und hört, das Materielle, Sinnliche, allein wünschens- und suchenswerth; ist, was den Verstand und die aus Mißbrauch sogenannte Vernunft im Zeitlichen überhaupt gelüstet, das wahre und höchste Gut; gehört der Mensch in jeder Beziehung der Materie, dem Sinnlichen an; ist er lediglich aus dem Schlamm der Materie gezeugt, sinkt er, seinem innersten Wesen nach selbst materiell, irdisch und zeitlich, mit dem Tode ganz und gar in den Schoos der Natur zurück: — wo bleibt dann auch nur die Möglichkeit, das Absolut-Immaterielle und Uebersinnliche zu ahnden?

wo der Glaube an deſſen Seyn und Weſen? und wo die Möglichkeit einer Reſignation des Menſchen auf ſich ſelbſt, und auf eine ſolche Denkart? Wem eine Lehre gefällt, die den Menſchen, ſtatt ihn von der Materie und ihm ſelbſt zu entfernen, mit ihr und ihm aufs engſte verſtrickt, dem müſſen Menſchenachtung und Menſchenliebe leere Worte und hohle Begriffe ſeyn, und die Theologie, die einer ſolchen Lehre e diametro entgegengeſetzt iſt, oder ſie vielmehr vernichtet, muß ihm von Grund aus mißfallen. Sie kündigt beſonders der Selbſtſucht den Krieg an, und nur die zügelloſeſte Selbſtſucht kann an jener Lehre Gefallen finden, ſo daß eben darum ſchwer zu beſtimmen iſt: ob das Wohlgefallen an ihr aus dem Mißfallen an der Theologie, oder das Mißfallen an dieſer aus dem Wohlgefallen an jener entſpringe?

3) Wäre die Theologie eine Kritik der Religion, und nicht vielmehr eine doctrinale Darſtellung, — eine Theorie derſelben; ſo müßte ihr insbeſondere der Kopf willkommen ſeyn, der, ausgerüſtet mit allen Talenten der kritiſchen Forſchung und Unterſuchung, ſeiner ganzen Anlage und Natur nach eine Tendenz zur Polemik und zur Widerſetzlichkeit gegen jede, nicht im Sinnlichen begründete, und nicht ſinnlich erkennbare Lehre hat. Eine Kritik der Religion iſt allerdings möglich, aber doch nur, wenn die Religion zuvor in einer Theologie dargeſtellt worden, wo es ſodann die Kritik der

Theologie ist, welche die Religion mit trifft. Aber sagt man, besonders seit Kant, „geht nicht die Kritik der Theorie voraus, so ist jeder Versuch der letztern immer nur ein blind herumtappender.“ Als wenn die Kritik erst dem Auge die Kraft zu sehen gewähre; als wenn sie das darstellende Organ erst hervorbrächte, und nicht vielmehr das Sehen dessen, was sie sammt dem Sehen selbst vor ihren Richterstuhl zieht, und ein Darstellen des Gesehenen voraussetzen müßte, um Kritik seyn zu können! Wäre es wohl je zu einer Kritik der sogenannten Vernunft gekommen, wenn die wahre Vernunft das Uebersinnliche nie geahndet, und nie eine Theorie desselben versucht hätte? Und hat wohl die Kantische Vernunftkritik den Grund dieses Ahndens aufgedeckt, oder ist es ihr gar gelungen, denselben, und mit ihm die Möglichkeit einer solchen Theorie durch die bloße Assertion zu vernichten, daß es kein Erkenntniß des Uebersinnlichen, außer im Practischen, kein Erkenntniß Gottes und des göttlichen Wesens gebe, noch geben könne? Sie hat bewiesen, daß kein subjectives und endliches Schauen des Absolutunendlichen und Ewigen, als eines solchen, möglich sey; sie hat hiermit besonders der Schwärmerei den Eingang ins Gebiet der Wissenschaft, der Philosophie und Theologie unmöglich gemacht; sie hat gezeigt, daß ein Erkenntniß des Uebersinnlichen nicht ein Erkenntniß der Dinge, als Erscheinungen, daß es kein sinnliches seyn

könne: aber hat sie hiermit auch bewiesen, daß es kein absolutes (weder subjectives noch objectives) Schauen des Ewigen, daß es, weil es kein Erkenntniß der menschlichen Vernunft von Gott giebt, auch kein Erkenntniß der Vernunft als solcher von ihm gebe? Mußte sie nicht selbst, als sie die menschliche Vernunft einer Kritik, d. h., sich selber unterwerfen wollte, eine Anschauung der Vernunft an sich haben? und konnte diese Anschauung eine subjective und endliche seyn? Aber eben die Vernunft an sich in ihrer Göttlichkeit und Ewigkeit ist es, mit und in welcher Gott erkannt wird. Diese einer Kritik zu unterwerfen, ist an sich unmöglich: denn nur durch sie findet allererst eine wahre Kritik alles desjenigen statt, was als Wissenschaft oder Kunstwerk Anspruch auf den Character des Vernünftigen, auf Wahrheit oder Schönheit macht. Das ganze Argument einer Vernunftkritik, die ihr eigenes Princip, das ewige Erkennen des Ewigen, verkennt oder verschmäht, muß, was die Möglichkeit einer Erkenntniß des Uebersinnlichen, als solchen betrifft, nothwendig darauf hinauslaufen, daß das Uebersinnliche, als das Wesen der Wesen, oder Gott, nicht erkennbar sey, weil, was immer wirklich erkannt wird, und folglich die Form der Subjectivität hat, nicht das Wesen der Wesen, sondern nur die Erscheinung, also ein relativ Objectives und Subjectives ist. Dies Argument aber kann selbst nicht weiter reichen, als die

Subjectivität, an die es geknüpft ist, und folglich keinen Anspruch auf absolute Beweiskraft machen; maßt es sich diese gleichwohl an, so ists die wahre Kritik, wodurch es endlich, nachdem es vielleicht eine Zeitlang selbst die Scharfsehenden geblendet hat, in seine Gränzen zurück verwiesen wird. Mit Vernunft leugnen, daß es ein Organ der Erkenntniß des Uebersinnlichen und der Darstellung des Erkannten gebe, ist ärger noch, als mit Worten leugnen, daß eine Sprache möglich sey.

Dieselbe Bewandniß aber, die es mit der Kritik des erkennenden oder darstellenden Organs, z. B. eben mit der der Vernunft, oder auch mit einer Kritik aller Offenbarung hat, muß es mit der seines Products haben. Die Wissenschaft oder Kunst, oder vielmehr das Kunstwerk muß da seyn, ehe und bevor die Kritik sich versuchen, und die Gründe des Ge- oder Mißlungenseyns darlegen kann. Kritiker und Polemiker, wie Lessing, sind eine wahre Wohlthat für Wissenschaften und Künste, besonders wenn diesen die in sie eindringende Eigenthümlichkeit und Subjectivität ihrer Bearbeiter und Pfleger Gefahr des Verderbens und Untergangs drohet: allein sie können nicht früher, als die Wissenschaften selbst zum Vorschein kommen, widrigenfalls ists nicht Kritik, die sie beseelt, sondern Anmaßung, die sie zur Widersetzlichkeit gegen das Entstehen oder die Fortbildung einer Wissenschaft treibt. Nur der

Theolog Lessing war ein Kritiker im Gebiete der Theologie, nicht aber wurde der Kritiker Lessing zum Theologen.

Was außerdem für unsre Behauptung entscheidet, ist folgendes: Kritik findet nur durch Reflexion statt, i. wenn sie rechter und reiner Art ist, so hält sie sich ganz und gar im Reflexionspunkte, ohne irgend in die Sphäre der Contemplation und Speculation hinüberzuschweifen. Eine Idee der Religion aber, und eine Darstellung dieser Idee, d. i., eine Theorie der Religion, oder die Theologie ist einzig und allein durch Contemplation möglich; und beide, die Idee und ihre Darstellung sind erloschen, sobald sie der Sphäre der Contemplation entrückt, und auf den Reflexionspunkt gebracht werden; wie der Glanz des Diamanten erlischt und er selbst verschwindet, sobald er aus dem milden Tageslichte in den Brennpunkt der Sonnenstrahlen gebracht wird. Die wahre Kritik hat daher immer nur einen solchen Geist zu ihrem Organe, dessen Talente der Untersuchung, Discussion und Beurtheilung (Urtheilskraft, Witz, Scharfsinn, Gedächtniß ꝛc.) seiner Fähigkeit der Speculation und seiner Empfänglichkeit fürs Uebersinnliche bei- oder auch untergeordnet sind, und der nicht von Natur auf den Standpunkt der Reflexion gebannt ist, so daß er dazu verurtheilt wäre, immer nur Erscheinungen haschen, und seine Kräfte an ihrer Zerlegung und Beurtheilung exerciren zu

müssen, sondern der sich selbst freiwillig auf diesen Standpunkt begiebt, um irgend eine Lehre, die ihm in der Contemplation, wie ein Licht aufgegangen, nun seinerseits zu beleuchten, zu prüfen, und nach dem Gesetz der absoluten Wahrheit, welches allein im Uebersinnlichen selbst zu schauen ist, zu beurtheilen. Kritik nemlich ist durch Reflexion vermittelte Beurtheilung des Positiven und Negativen, des Objectiven und Subjectiven der Wahrheit (das Falsche wird nicht durch Beurtheilung, sondern durch das bloße Urtheil als falsch erkannt, und ist unter aller Kritik); ihre Möglichkeit aber ist durch die Contemplation des an sich Wahren, in welchem weder Positives noch Negatives ist, bedingt, und als die der wahren Kritik allein dadurch begründet. — Das Studium der Theologie fordert nach diesem allen einen Geist, dessen natürliche und erworbene Gewandheit groß genug ist, um dann erst, nachdem er sich auf irgend eine versuchte Theorie der Religion in ihrer ganzen Tiefe eingelassen, und gleichsam in sie versenkt hat, auf den Reflexionspunkt zu treten; und sowohl die Theorie, als mittelst ihrer die Religion selbst einer Kritik zu unterwerfen. Nur ein solcher nemlich erkennt und erfüllt nach ihrem wahren Sinn und Inhalt die Vorschrift der Religion: Prüfet alles, und das Gute behaltet.

Zwei Gebrechen insbesondere sind es, die dieser Gewandheit des Geistes entgegen stehen, und ihren

Inhaber, solange er mit dem einen oder andern von ihnen behaftet ist, zum Studium der Theologie und Philosophie unfähig machen, obgleich ihr Daseyn das Erwerben anderweitiger, wissenschaftlicher, z. B. selbst mathematischer Erkenntnisse keineswegs hindert.

Der eine Fehler besteht in einer geistigen Schwerfälligkeit, die das mit ihr behaftete Subject auf seinem eignen Reflexionspuncte befestigt, und ihm außer seiner subjectiven und eigenthümlichen, keine andere Ansicht und Betrachtung, es sey des Sinnlichen oder Uebersinnlichen, verstattet. Durch das Fixirtseyn und die Beharrlichkeit dieser Ansicht wird der Schein erregt, als sey sie die einzig mögliche, und mit nichten aus dem Standpunkte der Reflexion, auf welchem allein sie doch haftet, sondern aus dem der Contemplation genommen. Starrsinn und Bigotterie sind insgemein mit dieser Schwerfälligkeit verbunden, und Menschen, die von einer solchen intellectuellen Schwere niedergezogen werden (man nennt sie Idioten), lassen zwar, wenn sie einmal eine Ansicht — oder, wofern dergleichen möglich wäre, eine subjective Theorie der Religion gewonnen haben, die Regel zu: Prüfet alles, und das Gute behaltet, doch aber mit der stillschweigend geforderten Einschränkung, daß die Norm selbst, und das Gesetz, nach welchem die Prüfung vorgenommen werden soll, ihre subjective Ansicht sey, und nichts anders. Der weiland Senior Götze

in Hamburg, dem kritischen und gewandten Geiste Lessings gegen über, dient als Beispiel einer solchen Schwerfälligkeit, Starrsinnigkeit und Bigotterie in concreto.

Das zweite Gebrechen ist eine natürliche Unstätigkeit und Flüchtigkeit des Geistes, die ihm, wenn anders Fähigkeiten und Talente, z. B. Witz, Scharfsinn, Phantasie u. dergl. zugleich mit vorhanden sind, und er sich auf das Studium einer oder mehrerer Wissenschaften einzulassen wenigstens versucht, bei Unerfahrnen und Unwissenden den Schein und das Ansehen geben, als sey er selbst ein gewandter Geist, und Kritik sein eigentlicher Beruf. Leichtsinn und Frivolität sind die gewöhnlichen Begleiter dieser Flüchtigkeit. Scheinbar frühe Reife, das ingenium praecox, ist die Mutter derselben. Unter allen wird das Studium der Theologie am wenigsten durch eine solche Geistesunruhe begünstigt; denn jenes erfordert fast überall ein streng anhaltendes und beharrliches Verweilen bei jeder einzelnen Lehre, wofern diese wirklich studirt, und nicht blos gemerkt werden soll, um widerlegt, oder wieder vergessen zu werden: wo aber diese Unruhe herrscht, wird, besonders wenn dabei dem lebhaften Geiste die eigenen Gedanken leicht und in Menge zuströmen, jede Lehre nur flüchtig vernommen, nur flüchtig und scheinbar begriffen, und wofern sie sich nicht sofort in die eigene Gedankenreihe fügt,

als unbedeutend und nichtig verabsäumt oder verstoßen. Auch geht dieser Unruhe nie die wahre Wißbegierde, sondern nur die ausschweifendste Neugier zur Seite; denn die Wißbegierde keimt und treibt nur aus der Tiefe eines stillen Gemüths hervor, hier aber ist alles Breite und leicht bewegliche Fläche. Es kömmt daher auch, bei allem Schein des Gegentheils in keiner Wissenschaft, am wenigsten in der Theologie und Philosophie, die in der Tiefe selbst sind, zu einem Wissen, sondern nur zur Vielwisserei, und alle Urtheile, die im Gebiete des Wissens gefällt werden, sind die der Anmaßung und Seichtigkeit; aber weil sie nicht selten durch Witz piquant, und durch Phantasie brillant und blendend gemacht werden, so scheinen sie, wenigstens dem Unwissenden, die Urtheile der Kritik und Wissenschaft selbst zu seyn. Wer kennt nicht die Nation, deren berühmteste Schriftsteller, wenn es die Mysterien der Religion und Philosophie galt, auf diese Weise zu piquiren und zu brilliren verstanden? — Der Leichtsinn läßt nicht zu, daß ein flüchtiger Geist seinen Blick in die Tiefe des Himmels senke, und in ihr das Heilige schaue; er führt ihn, wie ein Meteor darunter weg; die Frivolität aber verstattet nicht, daß er irgend eine Tiefe, und in ihr das Heilige, durch keinen Frevel Zuverletzende ahnde, und die Neugierde hindert ihn, ein Anderes, als das, was die Sinne afficirt, und den momentanen Reiz der Neuheit hat, erforschen

und gründlich wissen zu wollen. Er prüft daher auch, wofern er überhaupt prüft, immer eher, als er weiß, und das Gute, das er behält, wofern es ein Gut ist, muß seinem Sinne und seiner Denkart schmeicheln, wenn er es behalten soll. Einen Zug übrigens hat der unstäte und scheinbar (d. i. im Gegensatz mit dem schwerfälligen) gewandte mit dem schwerfälligen Geiste gemein, nemlich den der Disputirsucht und Rechthaberei im Wissenschaftlichen, die nur sich, keineswegs aber die Wahrheit geltend machen will. Es ist nicht leicht zu sagen, welche von beiden: ob die Schwerfälligkeit oder die Flüchtigkeit des Geistes, der Theologie von jeher den größern Nachtheil gebracht habe? Bedenkt man inzwischen, daß nicht sowohl jene, als diese sich in derselben die Miene der Kritik giebt, und daß die Menschen überhaupt vor der Kritik besonders einen geheimen Respect haben; so wird man nicht umhin können, anzunehmen, daß die Theologie vielmehr wünschen müsse, von ihrem Studium den flüchtigen, als den schwerfälligen Kopf entfernt und abgehalten zu sehen. Offenbar sind ihrer ruhigen Ausbildung und Vollendung weit weniger die Calove und Götze (diese haben vielmehr die ächte Kritik herbeigerufen), als die Verfasser eines Horus, eines Christus und die Vernunft und dergl. hinderlich gewesen; indem letztere mit veranlaßt haben, daß die Reflexion in ihr den Meister zu spielen ange-

fangen, und so fast alle Contemplation aus ihr gewichen ist.

4) Theologie ist Theorie der Religion in deren absoluter Einheit, d. h., weder in ihrer Subjectivität, noch Objectivität, weder als einer Eigenschaft, noch eines Eigenthums, sondern als des an sich selbst und ewig Bestehenden, dessen Erscheinung nur theils subjectiv, theils objectiv, und theils beides in Einem ist. Wo keine Religion, als Eigenschaft — keine Privatreligion, — wo statt ihrer Aberglaube oder Unglaube ist, da fehlt nothwendig auch die wahre, innere, nicht erheuchelte Ehrfurcht vor der Religion, als Eigenthum, — vor der öffentlichen; — wo beides fehlt, ist die Idee der Religion in ihrer absoluten Einheit nicht zu erwecken, und kein wahres Studium der Theologie möglich. Nun wird aber die Religion, als Eigenschaft, als zum individuellen Character gehörig, dem Einzelnen hauptsächlich durch die Erziehung und den Unterricht in der Religion, als Eigenthum des Volks, dem der Einzelne angehört, — in der öffentlichen — angebildet; wenn daher seine Erzieher und Lehrer selbst ohne diese Eigenschaft — und von der Ehrfurcht vor der öffentlichen Religion nicht innigst durchdrungen sind, so folgt ohne weiters, daß sie auch in ihm entweder gar nicht, oder nur zum Schein, d. h., als Heuchelei seyn werde. Was insbesondere diese Ehrfurcht der Erzieher und Zöglinge hindert, ist der Mangel

eines wahren und festen Gefühls — und da, wo es zur Reflexion und zum Raisonnement gekommen, der einer sichern und anschauenden Erkenntniß — von dem Verhältniß, worin sie als Glieder zur bürgerlichen Gesellschaft, Staat oder Volk genannt, stehen, und kraft dessen sie, die nur einzelne Theile, oder Organe sind, als aus dem Ganzen der Gesellschaft, dem Organismus selbst, entsproßt und ihm einverleibt, betrachtet werden müssen. Gesellt sich zu diesem Mangel noch der Egoismus der Einzelnen, welches immer der Fall seyn wird, da derselbe eben aus diesem Mangel, der Grund des letztern sey welcher er wolle, mit erwächst; so sind sie geneigt, ihr Verhältniß zum Ganzen auch zu verkennen, und wohl gar umzukehren, so nemlich: als wären nicht sie die Organe und Glieder der Gesellschaft, sondern diese das ihrige, oder eins derselben, oder auch als sey sie nur eine unorganische Masse und Mischung von Sinnlichem und Geistigem, die sie mit ihrer Kraft und Kunst zu bearbeiten, und wohl gar zu organisiren hätten. Der kecke Versuch aber einer solchen Umkehrung, wenn auch nur in Gefühlen und Gedanken gewagt, ist zum mindesten mit Gleichgültigkeit gegen das Ganze, insofern es als Gemeinwesen, als res publica besteht, gegen das Vaterland und vaterländische Sitten, Gebräuche und Institute verbunden. Wie sollte diese Gleichgültigkeit, und wenn sich zum Egoismus, wie zu erwarten, auch noch der

Dünkel des weiter Sehens und beſſer Wiſſens, als das Volk, geſellt — wie ſollte Hohn, Spott und Verachtung die öffentliche Religion, die, was ſie auch außerdem noch ſeyn mag, immer ein vaterländiſches Inſtitut iſt, nicht zugleich mit treffen? Greift jener Mangel an Gefühl und Anſchauung des benannten Verhältniſſes, und zugleich dieſe egoiſtiſche Denkart unter den einzelnen Gliedern eines Volks immer weiter um ſich; ſo iſt hiermit der Staat und die Kirche, letztere als der Ausdruck der öffentlichen Religion, aufgelößt, oder doch der gänzlichen Auflöſung und Verweſung nahe. — Die Verachtung der öffentlichen Religion iſt ein unzweideutiges Zeichen von der Verachtung, die bereits das Volk ſelbſt trifft: denn ohne dieſe iſt jene unmöglich; die Verachtung aber, die der Einzelne gegen das Volk, wovon er doch nur ein unendlich kleiner Theil iſt, wenn auch blos innerlich, hegt, giebt zu erkennen, daß in ihm der Egoismus und Hochmuth überhand genommen, und wenn er ſie öffentlich äußern, und z. B. durch Verſchmähung oder Mißbrauch der Religion für ſeine Zwecke, ungeſtraft an Tag legen darf, daß das Volk bereits in Kraftloſigkeit und Schwäche verſunken iſt.

Indem durch Theologie die Religion in ihrer abſoluten Einheit, oder an ſich dargeſtellt wird, muß ſie zugleich in ihrer Objectivität und Subjectivität dargeſtellt werden: denn obwohl das Weſen der Reli-

gion weder ein objectives, oder relativ äußeres, noch ein subjectives, oder relativ inneres, sondern das absolute und ewige selbst ist; so kann doch das Objective und Subjective, seiner wahren Dignität nach, nur im Absoluten und Ewigen erkannt werden, und ohne dies Erkenntniß kein vollständig systematisches Wissen, dergleichen das theologische seyn soll, statt finden. Nun ist aber, welches an einem andern Orte *) bewiesen wird, die christliche ihrem Wesen nach die Religion an sich, und das Oeffentlich- oder Eigenschaftseyn derselben nur eine besondere Bestimmung ihres Wesens; es giebt folglich keine andere, als christliche Theologie, keine natürliche, practisch-vernünftige und dergl. Eine Theologie, die von der christlichen verschieden wäre, könnte nur die seyn, die im Systeme der Philosophie, als einzelnes Glied desselben mit dargestellt würde, und der Unterschied könnte nur darin bestehen, daß sie, als christliche, in ihrer Totalität, und nicht ohne gelehrten Apparat von Seiten des Objectiven der Religion (z. B. nicht ohne historisch-kritische, exegetische, exegetisch-kritische Untersuchungen), als philosophische Theologie aber blos in der Dignität eines, obgleich des höchsten und ersten Gliedes der Philosophie selbst entworfen und ausgeführt würde. Zum Studium der Theologie, besonders dem akademischen, wodurch das Interesse an ihr zwar

*) In dem Aufsatz über Orthodoxie und Heterodoxie.

nicht hervorgebracht, wohl aber belebt, und auf immer gesichert werden soll, wird daher christliche Orthodoxie gefordert. Wer nicht zuvor schon ein starkes und heiliges Interesse an den Lehren der Religion, z. B. von der Dreieinigkeit, dem Sündenfalle, der Erlösung u. s. w. genommen hat, wie soll und kann den die wissenschaftliche Darstellung dieser Lehren in der Theologie, wie kann ihn die ganze Theologie anders, als äußerlich, historisch, psychologisch und dergl., wie kann sie ihn um ihrer selbst willen interessiren? Aber wen eine Wissenschaft nicht durch sich selbst, sondern nur durch ihn, durch seine Neigungen und Absichten mit ihr, wen insbesondere die christliche Theologie etwa nur durch die Kirchen- oder Dogmengeschichte, oder durch die biblische Exegese, die ohne sie kaum noch irgend etwas bedeuten, anzuziehen vermag, den zieht sie nie in ihre Sphäre hinein; er wird nimmer der ihrige, und sie folglich nie die seine. Wie soll aber jenes Interesse an den Lehren der Religion in einem Gemüthe Wurzel fassen und bestehen können, dem sie selbst als öffentliche Religion gleichgültig, oder gar verächtlich, und dem nur lieb ist, was von ihr abweicht? Und muß sie ihm nicht gleichgültig u. s. w. seyn, wenn in der Erziehung und dem Jugendunterrichte die orthodoxen Lehren der Kirche, welcher der Zögling angehört, um- oder übergangen, und andere an ihre Stelle gebracht werden? — Wem das Volk theuer

und ehrwürdig iſt, dem er durch Geburt und Erziehung einverleibt wurde, wer ſein Verhältniß der nothwendigen Unterordnung unter daſſelbe klar erkennt, und als unverletzlich betrachtet, dem muß von ſelbſt die Religion dieſes Volks, und zwar als die eines chriſtlichen, die anerkannt chriſtliche ehrwürdig und unverletzlich, und ſein Intereſſe an ihrer Lehre, ſelbſt ein religiöſes (entſprungen aus ſeiner Eigenſchaft der Religion) ſeyn oder werden. Chriſtlich-orthodox zu ſeyn gehört mit zu ſeinem ſtaatsbürgerlichen Character; und die Theologie iſt es, welche durch ein wiſſenſchaftliches Begründen und Darlegen der orthodoxen Lehre die Nothwendigkeit dieſes Characters beweißt, und hiermit beſonders, indem ſie auf Akademien von orthodoxen Lehrern vorgetragen wird, das oben genannte Intereſſe belebt und erhält.

Es gab eine Zeit (ſie iſt noch nicht — oder kaum vorüber), wo beſonders unter den proteſtantiſchen Deutſchen, wie unter den römiſch-katholiſchen Franzoſen, Heterodoxie, oder doch ein ſtarker Hang zu derſelben für das Merkmal eines aufgeweckten, fähigen und geiſtreichen Kopfes, hingegen Neigung zur Orthodoxie für ein Zeichen der Stupidität ziemlich allgemein gehalten wurde, wo man ſich nur hütete, dieſe Meinung mit dürren Worten in ihrer Allgemeinheit öffentlich herauszuſagen, und wo man insbeſondere durch Beſchränkung des Begriffs der Orthodoxie auf ſein Verhältniß zu ſymboliſchen Büchern und dergl. eine

unbefangene Ansicht sowohl dessen, was orthodox, als was heterodox heißt, hinderte, oder doch vermied. Unter den Deutschen scheint jetzt diese Periode großentheils vorüber zu seyn, und Spötter, denen aus derselben die Neigung zur Heterodoxie, oder überhaupt ein Indifferentismus in Glaubenssachen hängen geblieben, könnten sagen: die Orthodoxie sey dermalen wieder an die Tagesordnung gekommen, und fange, wie jede einst schon da gewesene Mode, von neuem an Mode zu werden. Doch, wenn es auch nur so sich verhält, ist immer dem deutschen Volke zu dieser wieder auflebenden Mode Glück zu wünschen; denn daß Orthodoxie unter ihm sich wieder aufrichten kann, an deren Stelle ohnehin bisher die Heterodoxie auf Kanzeln und Kathedern öffentlich und ungescheut zu treten nicht wagen durfte, besonders aber, daß die jungen und kräftigen Gemüther der neu aufblühenden Generation ziemlich allgemein von innerm Widerwillen und Eckel vor aller bisherigen faden Aufkläreret und Begriffssucht in Religionssachen ergriffen zu seyn scheinen, ist ein Beweis, daß die Energie und der tief schauende Sinn der deutschen Nation noch nicht ganz von ihr gewichen, der Egoismus der Einzelnen noch nicht überhand genommen, und die Kraft der Regeneration und des Wiederaufblühens der Deutschen zu einem starken und selbstständigen Volke noch nicht ganz erstorben ist. „Aber, sagt man, eben diese Erscheinung

der Zeit ist ein Zeichen des, durch einige exaltirte Köpfe von neuem angefachten, genährten und sich allgemein verbreitenden Hanges zur Mystik, und eines Rückganges und Verfalles der besonders unter den Deutschen mit so vieler Mühe und Sorgfalt gepflegten und beförderten Aufklärung in der Religion." Dieser Einwurf würde allerdings die Freude an jener Erscheinung gar sehr verkümmern, wenn nur erwiesen wäre, oder zu erweisen stünde, daß Mystik Unvernunft, daß sie Schwärmerei, Aberglaube, Superstition, daß ferner, durch Einsicht bestimmte Rückkehr zum Guten, ein Rückgang oder Abfall vom Bessern, und daß Religion überhaupt, die christliche aber insbesondere, ohne Mysticismus denkbar sey. „Allein hinter der Mystik verbirgt sich doch die Schwärmerei und der Aberglaube, und hinter jener Rückkehr die Heuchelei und Gleißnerei." Als wenn diese, sobald es seyn muß, sich nicht eben auch hinter und selbst in dem Lichte der sogenannten Aufklärung verbergen könnten! — Orthodoxie in der Religion ist ein durch Erziehung und Unterricht aufgeregter und genährter Mysticismus, d. h. ein durch denselben veranlaßtes und erhaltenes objectives Anschauen und Verehren Gottes und des göttlichen Wesens. Ohne diesen Mysticismus findet kein Studium der Theologie statt. Jene objective Anschauung aber ist eben darum, weil sie objectiv ist, keine absolute, sondern die der Religionsgesellschaft oder Kirche, zu welcher der Ein-

zelne, der sie hat, gehört, und in Bezug auf welche eine subjective Anschauung desselben vom Uebersinnlichen, wenn sie ihm statt der objectiven gilt, oder er sie an die Stelle derselben zu bringen sucht, Schwärmerei und Superstition, die jederzeit den Egoismus zur Quelle haben, ist oder wird. Dem Mysticismus also, oder der orthodoxen Lehre der Kirche, deren Mitglied man ist, ergeben seyn, bedeutet eins und dasselbe. Nun ist aber die christliche Theologie, als Theorie der Religion, insofern letztere unter der objectiven Form des römischen Katholicismus besteht, die Dogmatik der römisch-katholischen, und als Theorie eben derselben unter der gleichfalls objectiven Form des Protestantismus, die Dogmatik der lutherischen und reformirten Kirche. Wo folglich auf Seiten des römisch-Katholischen, der Theologie studiren will, ein Hang zur Lehre der Protestanten, und auf Seiten des Protestanten, der das nemliche soll, ein Hang zum römischen Katholicismus wirksam ist, da findet in keinem von beiden ein reines und lebendiges Interesse an der Dogmatik der Kirche, zu welcher er gehört, und also auch kein wahres, wissenschaftliches Studium derselben statt. Der Eine muß vielmehr katholisch-, der Andere protestantisch-orthodox seyn, wenn jenen die Dogmatik, als die Wissenschaft von den Gründen der orthodoxen Lehre der römisch-katholischen, und diesen eben dieselbe, als die Wissenschaft von den Gründen der orthodoxen

Lehre der proteſtantiſchen (reformirten oder lutheriſchen) Kirche wahrhaft und aus Religioſität, nicht blos hiſtoriſch, oder gar aus bloßer Neugierde, intereſſiren ſoll. Erſt nachdem jeder von beiden das Religionsſyſtem ſeiner Kirche ſich ganz zu eigen gemacht, mag er mit Fug das der gegenüber ſtehenden durch ernſtes Studium gleichfalls kennen zu lernen ſuchen, — wenn er will; denn als künftigem Religionslehrer und Religionsdiener iſt ihm dies Erkenntniß nicht eben nothwendig. Der Zweck aber eines ſolchen Studiums kann weder der ſeyn, die Gründe des entgegenſtehenden Syſtems, wenn ſie nach erlangter Einſicht und treuer Prüfung wahr befunden worden, in ihrer Wahrheit öffentlich anzuerkennen, und ſelbſt zu der Kirche, deren Syſtem es iſt, überzugehen, oder ihre Lehre in die ſeinige herüber zu ziehen, noch auch der, falls ſie unſtatthaft befunden ſind, polemiſirend gegen das Syſtem ſelbſt (es ſey vor der Gemeine, oder im literariſchen Publikum) aufzutreten, und als Gegner der Kirche, die auf ſolche Gründe erbauet worden, zu reden oder zu handeln. Denn obwohl in Deutſchland ein Uebertritt der Art, wenigſtens einſeitig im nördlichen zum Proteſtantismus, im ſüdlichen zum Katholicismus, ein Erlaubnißgeſetz für ſich hat, welches aber dem Charakter der deutſchen Nation nicht ſonderlich angemeſſen iſt, und hiermit ſeine ausländiſche Abkunft verräth, indem es nemlich entſtanden zu ſeyn ſcheint

aus der Connivenz des römischen Hofs, der die Hoffnung hegen muß, durch Bekehrungen die Protestanten sämmtlich der päbstlichen Kirche wieder zuzuführen, und folglich eines solchen Gesetzes vor allem bedarf); so wird doch stets jedem deutschen, nicht bigotten Katholiken die Apostasie eines Protestanten eben so verächtlich seyn, als es einem eben solchen Protestanten die eines Katholiken nothwendig ist; auch wird jeder solcher Uebertritt, obgleich in ihm die freieste Wahl statt finden mag, immer die allgemeine Meinung, d. i. den Character der Nation, die weder römisch-katholisch noch protestantisch, sondern beides in Einem ist, nothwendig gegen sich haben. Denn setzt nicht die Möglichkeit dieser Wahl, oder auch derjenigen, durch welche das Religionssystem der eigenen Kirche, indem die Lehren der gegenüberstehenden zu Hülfe genommen werden, entweder erweitert oder beschränkt werden soll, voraus, was anerkanntermaßen falsch ist, daß nemlich in Deutschland öffentlich der Katholicismus und Protestantismus nicht völlig gleiche Dignität, und in seiner Objectivität nicht völlig gleiches Recht und gleiche Wahrheit habe? Diese Voraussetzung aber, wenn sie wahr wäre, müßte ewige Zwietracht der Nation selbst, und was daraus entspringen muß, Bürgerkriege, wie einst, wo man endlich jene gleiche Dignität mit dem Schwerdte erkämpfte, nothwendig zur Folge haben. Auch könnte nur aus einer solchen

Vorausſetzung jener Zweck eines Studiums des entgegenſtehenden Syſtems begriffen werden, inſofern er kein andrer ſeyn ſoll, als Polemik, der durch das Studium ſelbſt nur die Waffen gereicht werden.

Polemik, als die Art und Kunſt des Proteſtanten, die Gründe des katholiſchen, und des römiſch-Katholiſchen, die des proteſtantiſchen Lehrſyſtems der Religion in Deutſchland zu widerlegen, und hiermit das Syſtem ſelbſt umzuſtürzen, und die reſpectiv verſchiedene Form der einen und ſelben öffentlichen Religion zu vernichten, kann allein eine ungemeſſene Parthey- und Herrſchſucht zu ihrem Princip haben, und weit entfernt, daß ſie Zeugniß gäbe von der Orthodoxie der Streitſüchtigen, beweißt ſie vielmehr: wie wenig ihnen an der gemeinſchaftlichen Religion des Vaterlandes, am gemeinſchaftlichen Vaterlande ſelbſt und an der Einheit deſſelben gelegen ſey; und wie ſehr ſie, wenn es zu einem Bruch käme, die gänzliche Trennung beider Theile von einander, oder ſelbſt den Sieg einer Parthey über die andere, und hiermit den Untergang des deutſchen Volks und Staats, ſo daß von nun an ein ehemals deutſcher Kreis und dergl. die übrigen alle beherrſchte, begünſtigen würden.

Der Zweck des oben genannten Studiums kann demnach, wofern den Studirenden Vaterlandsliebe beſeelt, und er in Beziehung auf dieſelbe orthodox iſt, wahrhaft und in der That nur der ſeyn: entweder

durch die Kenntniß des entgegenstehenden Systems im Studium der zur Theologie gehörigen Nebenwissenschaften, besonders der Kirchen- und Dogmengeschichte und des Kirchenrechts unterstützt und befördert zu werden, oder: dadurch die bereits vorhandene Achtung desselben, und die Werthhaltung der Orthodoxie seiner Bekenner zu befestigen und zu vermehren, oder: in und mit einer solchen Kenntniß beides zugleich zu bewirken.

Was endlich die Lehrsysteme der reformirten und lutherischen Kirche betrifft, so beruht zwar auf deren Verschiedenheit und Entgegensetzung, die, da sie factisch ist, keine Künstelei wegzuraisonniren vermag, die innere Verschiedenheit beider Kirchen selbst. Auch ist es der Natur der Sache angemessen, daß die künftigen Religionslehrer der einen oder der andern zuerst und vor allem das System der Kirche, zu der sie gehören, zum Gegenstande ihres theologischen Studiums wählen und machen: allein, da beide Systeme bei weitem in den meisten Punkten völlig mit einander übereinstimmen, und nur in den wenigsten einander entgegengesetzt sind; so kann es kein, aus der besondern Orthodoxie der einen oder andern Kirche, sondern nur ein, aus dem Protestantismus überhaupt entsprungenes Interesse seyn, wodurch jenes Studium angefacht und belebt wird; und nicht Orthodoxie, sondern Bigotterie würde es heißen müssen, wenn die Hauptlehren, worin beide

Systeme harmoniren, als Nebensache, und die Nebenlehren, worin sie von einander abweichen, als Hauptsache behandelt, und ängstlich ein Vorzug der reformirten Glaubenslehre vor der lutherischen, oder umgekehrt gesucht und vertheidigt würde.

5) Die relative Einheit der Kirche und des Staats kann nur von denen in Zweifel gezogen werden, die einen Unterschied machen zwischen der Religion, als einem Mittel zur Veranlassung und Beförderung einer Cultur und Bildung, die der Staat nicht direct beobsichtigt, und zwischen eben derselben, als einem Institut zur Beförderung der Zwecke des Staats selbst: allein dieser Unterschied ist nichtig; denn der Zweck des Staats ist kein von ihm verschiedener, kein nur in, oder gar außer ihm zu suchender oder gesetzter, sondern, wie der Zweck eines jeden Organismus, er selbst; auch ist die öffentliche Religion nicht irgend ein Mittel zu irgend einer Cultur der Staatsglieder, sondern deren bestehende Cultur selbst in ihrer Objectivität, gleichsam der äußere Reflex dieser Cultur, oder der Spiegel, worin der gemeinsame Character des Volks, als ein übersinnlicher und wahrhaft menschlicher sich darstellt. Welches wäre dann auch die Cultur, die der Staat nicht direct beobsichtigt, und deren Beförderungsmittel die öffentliche Religion, mit ihr die Kirche, seyn könnte? — Es soll die seyn, die allein im Anerkennen und Verehren Gottes, und einer

übersinnlichen Ordnung der Dinge ihre Befriedigung findet, während der Staat ganz im Sinnlichen ist, und sein höchstes Augenmerk nur aufs Zeitliche richtet. — Aber wo ist bewiesen, daß eben dies, im Sinnlichen zu seyn, und nur für das Zeitliche Sorge zu tragen, das Wesen und der Zweck, nicht etwa einer Rotte von Thieren, die sich Menschen nennen, sondern eines Staats sey? Und wo ist ferner der Beweis bündig und gründlich geführt, daß der Zweck des Staats, nicht er selbst, sondern seine innere und äußere Sicherheit, als etwas von ihm verschiedenes, oder die bürgerliche und gesetzliche Ordnung seiner Glieder, deren Erhaltung bey ihren Rechten und Freiheiten und dergl. sey, daß er jenem oder diesem blos zum Mittel diene, und daß die öffentliche als Staatsreligion, ihm selbst, ein Mittel dem andern, beygegeben worden? —

Wer freilich den Staat nur als einen Mechanismus, und in ihm nichts anders als Maschinerie zu sehen gewohnt ist, muß nothwendig den Zweck, dem das ganze Maschinenwesen dient, wie den einer Mühle, in etwas von ihm Verschiedenen (z. B. in diesen oder jenen Zwecken der Menschen, die in den Mechanismus mit verflochten sind oder werden, in deren Glückseligkeit, Sicherheit des Lebens und dergl.), suchen und setzen; und ihm kann der Staat nicht an sich und als solcher, sondern nur als das Mittel achtungs- und ehrenwerth seyn, welches dem Zwecke, dem es

dient, vollkommen entspricht, so daß folglich nur der Werth dieses Zwecks dem Mittel einen Preiß giebt, und der Staat für sich kein Interesse, keine Liebe, keinen Entschluß der Aufopferung für ihn u. s. w. zu erregen im Stande wäre, wenn seine Nützlichkeit, und die physische Nothwendigkeit seines Bedürfnisses nicht aus der physischen Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Zwecks, um deswillen er da ist, erkannt würde, und ohne Mühe zu erweisen stünde.

Eine ähnliche Bewandniß hat es mit der Kirche. Wem die öffentliche Religion nichts weiter ist, als das Mittel einer Cultur, wie sie der Staat nicht geben kann, dem gilt sie, indem er nothwendig den Werth des Mittels nach dem Werthe des Zwecks abmißt, nur so viel, nicht mehr und nicht weniger, als ihm die Cultur gilt, die durch sie bewirkt werden soll. Von einer Ehrfurcht vor der öffentlichen Religion, von einem Heilighalten derselben, insofern sie unmittelbarer Ausdruck des übersinnlichen Characters eines Volks ist, weiß er nichts; — wenn sie selber nicht in irgend einem Grade perfectibel, d. h., wenn sie nicht fähig ist, für den Zweck der Cultur durch sie, immer brauchbarer gemacht zu werden, so taugt sie nichts; und wenn sie gar dieser Cultur, die, wie er meint, eine Forderung und ein Gesetz der Aufklärung selbst sey, im Wege stehen sollte, so muß sie ausgerottet und vernichtet werden. Die Kirche nun bewahrt nach eben dieser Ansicht,

blos eine solche, minder oder mehr perfectible Religion, und ist selbst nichts anders und weiters, als das Werkzeug ihres Gebrauchs für die, durch sie unterm Volke zu bewirkende Cultur. Kein Wunder also, daß Staat und Kirche, da der Zweck des einen von ihm selber, von seinem Zwecke aber wiederum der der andern, und sie von dem ihrigen getrennt wird, als zwei Institute betrachtet werden, die von einander verschieden sind, und nur neben einander, oder in der Unterordnung des einen unter das andere bestehen, auch nur das mit einander gemein haben, daß beide einem und dem nemlichen Volke (welches also gleichfalls als von ihnen verschieden angesehen, und demnach nicht als Volk, sondern als irgend eine Menschenmenge begriffen wird) zu Erreichung seiner physischen und sogenannten practischen Zwecke dienen, und dienen müssen.

Diese Begriffe von Staat und Kirche sind, wie die des Mechanischen überhaupt, eines hohen Grades der Deutlichkeit fähig, und vielleicht war es eben die Deutlichkeit, die man ihnen besonders neuerlich zu geben gewußt, was ihnen ziemlich allgemeinen Eingang und Beifall verschafft hat. Zugleich aber erscheinen durch sie ihre Objecte in einer solchen Schlechtigkeit und Erbärmlichkeit, daß nur daraus wieder zu begreifen steht: wie man dem Staat und der Kirche, als äußern und zeitlichen Instituten, den Zweck anweisen

konnte, sich selbst überflüssig zu machen, oder, was das nemliche sagt: ein Verhältniß der Menschen zu einander herbeizuführen, in welchem es solcher Institute nicht ferner bedürfe; indem alle dem Rechtsgesetz, ohne den Staat, seinen Zwang und seine Einrichtungen gehorchen, und Gott dienen würden ohne die Kirche und ohne ihre Tempel und Lehren. Auch wir zweifeln nicht, daß Staat und Kirche einst zu seyn aufhören werden, aber nicht darum, weil sie ihren Zweck, sey es auch in einer unendlichen Zeitferne, außer sich haben, sondern nur in dem Sinne, in welchem nicht zu zweifeln ist, daß alle Völker, und mit ihnen das gesammte Menschengeschlecht endlich von dieser Erde verschwinden müssen.

Staat und Kirche sind ineinander, und somit in relativer Einheit, nicht etwa weil beide einem und demselben, von ihnen selbst verschiedenen Zwecke, dienen, sondern weil sie den Character eines und des nemlichen Volks von dessen beiden Seiten, der sinnlichen und übersinnlichen, und hiermit das Volk selbst, nicht als eine Heerde vernünftiger Thiere, sondern als ein organisches Ganze, dessen Glieder Menschen sind, schlechthin und absichtslos darstellen. Wie der Staat Ausdruck der sinnlichen, so ist die Kirche Ausdruck der übersinnlichen Seite eines und desselben Volkscharacters: sie ist nemlich an sich von der objectiven oder öffentlichen Religion selbst nicht ver-

schieden, und nur in demjenigen Gegensatz gegen den Staat — Kirche, in welchem die Entgegengesetzten, d. h. die objective Religion und das objective Recht, als das ungetrennte und unzertrennliche Eigenthum eines Volks, nemlich als ein Bestehen des Volks im Ewigen, welches als Daseyn und Dauer desselben in der Zeit erscheint, befunden werden.

Der Begriff der Einheit des Staats und der Kirche ist der des Volks selber: ein Volk wird nothwendig als die relative Einheit des Staats und der Kirche, welchen Namen auch immer die letztere sonst haben mag, begriffen. Alle Cultur und Bildung aber aller einzelnen Individuen, die in und aus dem Volke hervorwachsen, oder auch durch Einwanderungen und dergl. ihm einverleibt werden, und durch welche überhaupt das Volk sich selbst continuirlich regenerirt und erneuert, besteht ihrem Wesen nach darin, daß sie sämmtlich des Characters theilhaftig werden, der dem Volke, welchem sie eingebohren sind oder werden, eigenthümlich ist. Auch ist es allein dieser gemeinsame Character seiner sämmtlichen Individuen, als eben so vieler Organe, durch welchen ein Volk sich selbst von einem Zeitalter ins andere, von einer Generation zur andern, als das eine und selbe organische Ganze sinnlich und geschichtlich, desgleichen für die Beobachtung und für die Geschichte darstellt. Und wenn jedes seiner Individuen, neben jenem gemeinsamen

oder nationellen, noch seinen eigenthümlichen und besondern Character hat; so kann ihm dieser nicht in seiner Eigenschaft als Glied des organischen Ganzen, sondern nur in seiner Dignität selbst ein, obwohl untergeordnetes, organisches Ganze zu seyn, zukommen; auch ist dieser eigenthümliche nothwendig dem Nationalcharacter selbst untergeordnet, und ein Product, das durch das Individuum, als welches mit seinem Character eins, oder identisch ist, producirt wird, dessen negative Bedingungen aber das, in der Nation regsame, bildende Princip des Nationalcharacters enthält.

Nicht also durch den Staat, seine Einrichtungen und Gesetze, und nicht durch die Kirche, ihre Gebräuche, Lehren und Statuten, sondern für dieselben werden alle einzelne Individuen eines Volkes gebildet; ihre Dignität, Glieder eines Volks, — und hiermit die Möglichkeit, mit Staat und Kirche in Berührung — zu seyn, setzen in ihnen eine schon erhaltene Nationalbildung voraus; auch giebt es, wie aus seinem Verhältniß als Glied zum Ganzen erhellet (in dem der Einzelne als solcher entweder gar nicht, oder nur in einem leeren Verstandesbegriffe existirt), für den Menschen keine größere Vollkommenheit, als die eines Staatsbürgers, dessen Privatcharacter das vollendete Ebenbild des Nationalcharacters, und gleichsam eine gelungene Darstellung desselben, als des Allgemeinen im Einzelnen und Besondern ist.

Das Bildungsmittel selbst sind die, aus dem gemeinsamen Character des Volks hervorgegangenen Privat- und öffentlichen Erziehungs- und Unterrichtsanstalten, die ihn selbst bedingen, so wie sie durch ihn bedingt werden, und deren Vollkommenheit eben darin besteht, daß sie in jeder folgenden Generation die Anlagen des Characters, welchen das Volk hat, entwickeln und ausbilden. Mit andern Worten: die in der Einheit des Staats und der Kirche getroffenen, und von beiden in ihrer Einheit beaufsichtigten Anstalten sind das Bildungsmittel für die Individuen des Volks zur ungetrennten Aufnahme in beide. Der gut erzogene Bürger ist in völlig gleichem Grade dem Staate und der Kirche ergeben und hingegeben, und in ihm durchdringen sich Civismus und Frömmigkeit auf völlig gleiche Weise; hiermit aber ist sein Character, wie der des Volks, dessen Mitbürger er ist, als ein im Uebersinnlichen sinnlicher, und als ein im Sinnlichen übersinnlicher bestimmt. Muß der Bürger dem Staate entnommen werden, um ein vollkommenes Glied der Kirche zu seyn (wie im Kloster- und Mönchsleben außerhalb des römischen Kirchenstaats), oder entzieht er sich umgekehrt der Kirche, um dem Staate, oder wem es sonst sey, anzugehören; so ist es nicht ein Volk, das in der Einheit des Staats und der Kirche organisirt, und hiermit Volk wäre, sondern es sind zwei Partheien,

von denen eine über die andere zu herrschen strebt, und die ohne allen Grund Staat und Kirche genannt werden; denn in der Getrenntheit beider von einander, und in dem Streben des einen nach der Herrschaft über die andere und umgekehrt, finden beide und hiermit das Volk selbst, ihren Untergang.

Aus diesem Verhältnisse nun des Staats und der Kirche zu einander und zum Volke selbst, ist vorerst das der Staats- und Kirchenbeamten zu ihrem Amte ohne weiteres auf folgende Weise erkennbar. Jedes öffentliche (selbst das niedrigste) Amt ist ein Inbegriff von Functionen, deren Ausübung unmittelbar, ob zwar bei dem einen in naher, bei dem andern in entfernter Beziehung, die Erhaltung des Volks in seiner unendlichen Dauer, und einem unvergänglichen Leben beabsichtigt. — Wie die Menschengattung durch den ihren Individuen eingebohrnen Trieb der Erhaltung und Fortpflanzung ihr eigenes, stetiges Daseyn und Leben sichert, während das Daseyn ihrer Individuen, verglichen mit dem ihrigen, ein nur vorübergehendes, und zwischen Seyn und Nichtseyn schwebendes ist; so erhält sich ein Volk als dasselbe zu allen Zeiten, durch alle die Functionen, deren Nothwendigkeit aus ihm selber hervorgeht, und die, wie ihre Organe, aus ihm gleichsam keimen und hervortreiben. Die Glieder desselben, denen, wie es scheint, diese Functionen, — die aber in der That den Functionen —

zufallen, und mit ihnen identisch sind, heißen und sind vorzugsweise Organe des Volks. In ihrer Individualität und Besonderheit sind sie sterblich und vergänglich, ihre Functionen aber sind unvergänglich, wie die Function des Sehens eine stets dauernde ist, während jedes einzelne Augenpaar erlischt, und im Tode erstirbt. Nur was Thätigkeit des Gliedes, in seiner Eigenschaft eines Individuums, war, verschwindet mit ihm selber; was Thätigkeit des organischen Ganzen in seinem Gliede ist, dauert fort, indem mit dieser Thätigkeit und durch sie sich stets jedes Glied des Ganzen verjüngt und herstellt, bis freilich zuletzt das Ganze — das Volk selbst, seinen Tod findet, der aber nicht, wie der des einzelnen Menschen in irgend einer Zeit zu bestimmen steht, und daher als ein in die unendliche Zeit hinausgerückter Untergang angesehen und betrachtet werden muß.

In der angedeuteten Beziehung also sind alle Staats- und Kirchenbeamte vom höchsten bis zum niedrigsten Organe des Volks: in ihnen offenbart sich die Energie seines sinnlichen und übersinnlichen Lebens in dessen Einheit und Ungetrenntheit. Das wahre Verhältniß derselben zu ihren respectiven Aemtern ist folglich gleich dem der einzelnen Organe zum Organismus selbst. Sieht der Functionär das Amt, welches er sucht, oder bereits hat, als ein solches an, das ihm zugehören werde, oder bereits zustehe, so ist er aus

diesem Verhältniß heraus: das Bleibende und Beständige soll, so will er, ein Accidenz des Vergänglichen werden; das Amt soll des Mannes wegen, der es bekleidet oder bekleiden mögte, da seyn, — welches unmöglich ist, so lange ein Volk in der vollen Gesundheit und Kraft seines Organismus besteht, und alle seine Functionen ihre ganze Wirksamkeit beweisen: sie zerstören und vernichten eher alle solche Auswüchse, denen sie dienen sollen, und die am Volke selbst zehren wollen, als daß sie ihrer Herrschaft sich unterwerfen lassen, und durch sie irgend eine Richtung und Bestimmung erhalten. Die Feigheit und Niederträchtigkeit, das Mißtrauen, die Herrschsucht, die List, die Nothwendigkeit, immer auf Ränke zu sinnen, und dergl. mehr, womit Staats- oder Kirchenbeamte bestraft sind, die sich selbst, ihr Leben, ihren Besitzstand, ihren Namen und Ruhm als Zweck, ihr Amt aber nur als Mittel zu einem solchen Zwecke gesucht haben und ansehen, — dies alles beweißt hinlänglich, daß sie, bey allem sonstigen Schein des Gegentheils, dennoch keine Beamte, keine Organe des Volks, sondern unglückliche, durch Selbstsucht in sich selbst versunkene Individuen sind, abgesondert und ausgeschieden, wie ein durchaus heterogener Stoff, aus dem gesunden Staatskörper selbst, dem sie nur noch, wie ein paralysirtes Glied dem menschlichen Leibe zu inhäriren und anzugehören scheinen. Wer, wie man sagt, in der Welt sein

Glück machen will durch ein Amt, welches er sucht und sich anzueignen strebt, muß, auch wenn er bei einem solchen Suchen und Streben alle zu dem Amte nöthigen Erfordernisse besäße (welches aber mit Grund bezweifelt wird), nothwendig seinen Zweck: — auf diese Weise glücklich zu seyn, verfehlen, und wird, zum wirklichen Besitz eines Amts gekommen oder nicht, fast immer da über die Undankbarkeit des Vaterlandes, über dessen schlechte Erziehungsanstalten und dergl. Beschwerde führen, wo er doch eigentlich sich und seinen Egoismus verklagen, oder sein unglückliches Geschick beklagen sollte. Nur wenn der Jüngling absichtslos der Richtung folgt, die ihm sein besonderes Verhältniß, seine Anlage und Erziehung geben; nur wenn er eben so absichtslos in dieser Richtung, alle ihm vom Vaterlande dargebotenen Gelegenheiten zur Uebung und Ausbildung seiner Fähigkeiten und Kräfte gebraucht, und hierdurch in Stand gesetzt wird, daß ihn ein Amt suche, und daß es ihn sich aneigne: nur dann kann und muß er als Mann froh und glücklich werden; denn nur so wird er ein gesundes Organ des Volks, welchem er im Keim schon angehörte.

Wenden wir nun diese Sätze insbesondere auf das Verhältniß an, worin der Kirchenbeamte zu seinem Amte steht; so ergiebt sich aus ihnen für die Gesinnung und Denkart, womit er sich auf dasselbe, besonders bei seinem akademischen Studium vorzubereiten hat, folgendes:

Alle Functionen des Kirchenbeamten, Taufen, Communion halten, Meſſe leſen, Lehren, Predigen u. ſ. w., ſind ihrem Weſen und Zweck nach überſinnlich; in ihrer Form aber und als ein Darſtellen des Ueberſinnlichen, ſind ſie insgeſammt äußerlich und ſinnlich. Als ſinnlich fallen ſie alle in die Sphäre des Staats, ſo wie umgekehrt ſämmtliche Functionen des Staatsbeamten in ihrem Weſen und Wirken ſinnlich ſind, und nur in ihren Motiven, in ihrer Form und Richtung dem Ueberſinnlichen angehören, und in die Sphäre der Kirche fallen. Kurz: das Weſen des kirchlichen Amtes iſt Dienſt, der dem Ewigen, das des bürgerlichen Dienſt, der dem Zeitlichen geleiſtet wird; aber dem Ewigen, oder Gott, kann jener Dienſt nur im Zeitlichen, und dem Zeitlichen, oder der Welt, nur in ſeiner Beziehung auf das Ewige geleiſtet werden. — Die negative Bedingung des Gottesdienſtes iſt Volksdienſt, wie die des Volksdienſtes Gottesdienſt. Die Kirchenbeamten ſind nur in ihrer Eigenſchaft als Religionsdiener, Volkslehrer, und verdanken ihre Würde, als Kirchenbeamte keineswegs, wie eine ſeichte Aufklärung will, der Beſtimmung, Lehrer des Volks (worunter eben dieſe Aufklärung, im Grunde nur den Pöbel, nicht die Nation ſelbſt verſteht) zu ſeyn, und als ſolche vom Staate angeſtellt und beſoldet zu werden; ſondern vielmehr ihrer Function, das Ueberſinnliche im Sinnlichen, es ſey durch Lehre oder ſymboliſche

Handlung, nach einer ihnen bestimmten Norm und Form, die ihrer Willkühr über die Gränzen des Nationalcharacters hinaus keinen Spielraum verstattet, für jedermann im Volk, er sey vornehm oder gering, gelehrt oder ungelehrt, aufgeklärt oder nicht, darzustellen. Aus dieser ihrer Function folgt sodann erst ihre Bestimmung, Volkslehrer zu seyn, und ohne jene hat letztere keine Bedeutung und keinen Werth.

Wer sich demnach der Kirche widmet, und zu dem Ende Theologie studirt, verfehlt seinen Zweck, wenns dieser ist, durch ein Amt in der Kirche, Leben, Unterhalt, Wohlstand, Gemächlichkeit, Ehre und dergl. zu haben; denn indem er das Amt als Mittel, und sich oder die Befriedigung seiner Neigungen als Zweck betrachtet und behandelt, kann er es nie zu einem Kirchenbeamten, sondern nur zu einem Tagelöhner in der Kirche bringen, der blos arbeitet, um zu leben, — höchstens von seiner Arbeit, seinen Katechisationen, Predigten und dergl. Ehre zu haben, — und dem sein Geschäft, da er nicht mit ihm identificirt ist, sondern es als eine ihm auferlegte Arbeit betrachtet, von welcher er, wenn sich ohne sie leben ꝛc. ließe, gern befreit wäre, das Leben stets verkümmert und verbittert. Dadurch aber, daß ein solcher Arbeiter Volkslehrer heißt, und sich die Miene giebt, für seine Thätigkeit und Kraft nur einen Wirkungskreis in der Welt suchen und haben zu wollen, wird seine verfehlte

Bestimmung auf keine Weise zu einer wahren und gelungenen; denn was er sucht und will, ist doch immer nur er selbst, sein Leben u. dergl. Und was insbesondere sein Studium der Theologie von dessen ersten Anfange an durch alle Perioden seines Lebens hindurch betrifft, so ist, da ihn keine Idee über ihn selbst und das Leben erhebt, schlechterdings unmöglich, daß dasselbe etwas anders sey, als ein dürftiges und sclavisches, wenn auch noch so viel umfassendes, Erlernen der im Gebiet der Theologie gangbaren Sätze und Lehren, dessen Resultat nur ein mechanisches Nachsprechen und Nachmachen seyn kann.

Die relative Einheit des Staats und der Kirche ist eine Idee, in dieser Idee existirt das Volk, und ist mit ihr vollkommen identisch. Das zeitliche und sinnliche Daseyn eines Volks ist nie die Existenz des Volks selber, sondern immer nur die einer Generation desselben: jede Generation vergeht, — ihr Daseyn ist ein prekäres, — nur das Volk besteht als dasselbe im Wechsel aller seiner Generationen. Hält, wer dem Dienst der Kirche sich widmet, die ihm gleichzeitige, oder auch jede folgende Generation des Volks für das Volk selbst, so ist er ohne jene Idee, und verkennt die Kirche und ihren Dienst. Sie selbst nemlich und alle Aemter in ihr müssen ihm bei dieser sinnlichen Ansicht, die vielleicht überdem noch den Begriff von der Kirche auf den von einer besondern Provinz und dergl. ein-

schränkt, nothwendig als ein Zeitliches und Sinnliches erscheinen, welches entweder ganz ohne Beziehung auf ein Uebersinnliches stehe, oder doch diese Beziehung nur außer sich, — nichts Göttliches in sich selber habe. An sich heilig, und jede Herabsetzung zum bloßen Mittel für menschliche Zwecke verbietend, kann ihm eben darum kein Amt in der Kirche und keine kirchliche Function seyn; und von seiner Vorbereitung zu einem solchen, von seinen Studien und Arbeiten ist aus demselben Grunde jeder heilige Antrieb entfernt, — er hat sich dem heiligen Geiste entzogen. — Nur wer in der angedeuteten Idee ist, erkennt im Sinnlichen das Uebersinnliche, und im Amte eines Religionslehrers eine göttliche Bestimmung. Und nur, wer diese Bestimmung begriffen hat, und von ihr ergriffen ist, studirt mit der rechten Gesinnung eine Wissenschaft, — und gelangt wirklich durch sein Studium zu einer Wissenschaft, die ihrem Wesen nach ganz im Uebersinnlichen ist, und das Göttliche nicht im Zeitlichen, Begreiflichen, Nichtgöttlichen, sondern im Ewigen selbst darstellt. Zu ihr aber einmal hindurch gedrungen, übernimmt er einst nicht eigentlich ein kirchliches Amt, sondern wird vielmehr in dasselbe aufgenommen, und so als Religionslehrer durch die Kirche dem Staate zugeführt, und als Volkslehrer diesem vollkommen assimilirt.

Ueber

das Leben der Dinge.

Versuchen wir es, die bloße Beschauung der Dingenwelt steigernd in reflectirende Betrachtung zu wandeln, über den für uns gegebenen Ausdruck ihrer Wesenheit, und streifen wir von dieser Darstellung dasjenige ab, was wir selbst — mehr oder minder bewußtlos — durch den bei dem Acte des Betrachtens statt findenden Gebrauch unserer Wahrnehmungsorgane hinzuthun; so gelangen wir ohne merklichen Aufwand von Scharfsinn sehr bald dahin, stets und überall mit dem Daseyn der Dinge innere Thätigkeit derselben, sowohl der Möglichkeit nach, als auch wirklich gesetzt zu sehen. — Offenbart sich uns diese Aeußerung bei Individuen eine bestimmte Zeit hindurch, unter ähnlichen Formen in bestimmter Zeit sich wiederholend, und während derselben Selbsterhaltung beendzweckend; so sagen wir von diesen Dingen, daß sie leben, und sprechen auf

dieſe Weiſe allen übrigen Subſtanzen, deren innere Thätigkeit ſcheinbar nur als möglich geſetzt iſt — das Leben ab.

Gegenwärtiger Verſuch hat theils zur Abſicht das Inconſequente eines ſolchen Verfahrens darzuthun, theils — die Vorſtellungen über Lebendigkeit und Todtſeyn, lebende und todte Natur näher beleuchtend — nachzuweiſen: das Leben des Univerſums und ſeiner individuellen Entfaltungen, als ein in mannichfachen Formen ſich verſuchendes, aber in ſich gleiches Leben, welches von dem Seyn der Dinge abſolut unzertrennlich, und in der abſtracteſten Auffaſſung ſeines Begriffes mit ihm völlig identiſch iſt. — Um aber bei dieſer Unterſuchung nicht durch Selbſttäuſchung ſinnlicher Wahrnehmung irre geleitet zu werden, ſcheint es uns nothwendig zu ſeyn, den Akt des ſinnlichen Wahrnehmens ſelbſt zuvor näher zu berückſichtigen, und mithin ſowohl das allgemeine, als beſonders das individuelle Verhältniß auszumitteln, welches von unſern Sinnorganen zu der für dieſelben gegebenen Außenwelt behauptet wird.

§. 1.

Jedes ſinnliche Wahrnehmen läßt ſich im Allgemeinen reduciren auf ein mehr oder minder deutliches Empfinden, welches vorausſetzt Selbſtgefühl oder Bewußtſeyn der Exiſtenz und Fähigkeit aus dieſem blos auf ſich ſelbſt als Individuum beſchränkten, und in

das eigne Selbst gänzlich versunkenen Bewußtseyn herauszugehen, um das äußere zu empfangen; schon aus dem Selbstbewußtseyn leuchtet ein hoher Grad innerer Freiheit hervor, jedoch deutlicher noch aus jener Entfaltung der Innerlichkeit, um, der Außenwelt sich hingebend, auch dieser zugleich zu leben. Im Menschen tritt dieses Vermögen am vollendetesten hervor, und offenbart sich selbst dann noch in ihm, wiewohl bewußtlos, wenn er schlafend nur einzig auf seine eigene Existenz beschränkt scheint; indem es als Instinkt über die Veränderungen des Leibes schützend wacht, und den Schlummernden weckend die drohende Gefahr zu entfernen sucht. Aehnlich diesem als Instinkt erscheinenden bewußtlosen Selbstgefühle ist der in den niederen Thiergattungen so stark sich äußernde thierische Instinkt, der als solcher die in Vergleichung mit dem Menschen höchst weit getriebene Hingebung des Individuums an die es beherrschende Außenwelt bezeugt, und unter diesem der Gestaltung höherer Thierklassen fast entgegen stehenden Character auch in denen Vegetabilien — deutlich in denen sehr reitzbaren Mimosa-Arten und mehr ähnlichen erscheint, ja selbst hin und wieder im chemischen Processe des Anorganischen auftritt.

§. 2.

Verfolgt man nach entgegengesetzter Richtung diese im Instinkt sich darstellende niedere Stufe der hervor-

brechenden Freiheit, so gewahrt man, die Vegetabilien und niederen (einfacheren) Thierklassen durchlaufend, wie es scheint, zuerst in denen Insekten die Aufnahme der Außenwelt als einer differenten in die eigene Innerlichkeit; und dieser beginnenden Empfänglichkeit der Gemeinempfindung für das differente Aeußere zufolge, gestalten sich nach und nach Organe, bestimmt die Außenwelt von ihrer äußern und innern Seite als individuelle aufzufassen. — Die Sinne brechen hervor, und mit ihnen zugleich die Möglichkeit des Individuums, der Außenwelt und seiner Innerlichkeit gleichzeitig mit derselben Energie zu leben.

§. 3.

Beobachten wir jetzt sorgfältig das Beginnen des eigentlichen Gebrauchs der Sinne, so ergeben sich uns die Bedingungen, unter denen sinnliche Wahrnehmung eintritt, oder die Außenwelt *für die Sinne*, und mithin fürs Individuum wirklich da ist. Zusammengefaßt reduciren sich diese Bedingungen auf gegenseitige mittelbare oder unmittelbare *Berührung* des Sinnorgans, und desjenigen, was von demselben empfunden wird, und das unmittelbar folgende Product dieser Berührung ist — Erregung, die *als solche* Steigerung des *freieren Seyns*, mächtigeres Hervorbrechen der Freiheit in dem Organe zur Folge hat; und jetzt erst erhält der Sinn und so mit ihm sein Individuum

von jenem Berührenden, von ſeinem Erreger Kunde. Nach Art und eigner innerer Geſtaltung des Sinnes, nach der Seite oder vielmehr nach dem in ihm ausgeſprochenen Zuſtande des mit ihm eins ſeyenden Individuums, faßt der Sinn ſeinen Erreger auf, und weiß nur von dieſer Seite deſſelben Nachricht zu ertheilen. War daher der Sinn durch die Entfaltung ſeiner eignen Innerlichkeit nur für die Erkenntniß der inneren Seite ſeines Berührers geeignet, ſo wird er auch nur von dieſer Bericht abſtatten können, nur das ihm entſprechende Gleichartige vermag er aufzufaſſen, und die intenſive Stärke, mit der dieſes Auffaſſen geſchieht, wird theils die Stufe der Freiheit des eigenen Sinnes (durch Vergleichung mit dem anderer mit Sinnen begabter Individuen), theils und vorzüglichſt aber den Grad der Erregung, den der Sinn von dem Berührenden erhielt, und mithin die Stufe der Weſensfreiheit jenes Berührenden beſtimmen.

§. 4.

Um hier deutlicher zu werden, ſey es erlaubt, die Wahrnehmung eines der Sinne als Beiſpiel anzuführen. Die meiſten mit Augen verſehenen Thiere ſehen im Dunkeln wenig oder gar nicht, hingegen mehr oder minder deutlich bei Tages- oder künſtlicher Erhellung; forſcht man der Urſache des Nichtſehens in der Finſterniß nach, ſo wird jeder einſtimmig auf die fehlende

leuchtende Substanz schließen (vorausgesetzt, daß das Auge gesund ist); — und eben so wird jeder die Frage aufwerfen: wodurch vermag jene leuchtende Substanz fürs Auge Erhellung zu bewirken, und so die Außenwelt demselben als Gegenstand vorzuführen? Denen vorhin aufgestellten Principien zufolge antworte ich: Dem Auge wird in der leuchtenden Substanz ein in einem Grade von freierem Seyn sich befindendes Berührungsmittel zugeführt, welches in dem für Freiheitserkennung so empfänglichen, aber vorher im Zustande der relativen Ruhe beharrenden Auge, durch sein bloßes Gegenübererscheinen Erregung — Erweckung aus seiner Ruhe (durch die im Zustande jener Substanz begründete Aufforderung) bewirkt. Ist das Auge nun einmal aufgefordert, so sieht es — d. h., empfindet den Durchbruch der jedesmaligen Freiheitsstufen der dasselbe mittelbar oder unmittelbar umgebenden Substanzen, welcher Durchbruch nach Maaßgabe der Energie sich dem Auge unter dem Bilde der Farben, oder auch bei hohen Graden dieser Energie unter dem der weißen, erleuchteten und leuchtenden Körper darstellt. So wie jenes Durchbrechen der Innerlichkeit von geringer Art ist, so erscheinen die Substanzen dem Auge dunkel, und endlich schwarz, werden aber doch noch von dem zuvor durch leuchtende (in diesem Sinne freiere) Substanzen gereizten Auge bemerkt.

§. 5.

Kommt das Auge aber mit Subſtanzen in Contact, die mit vollendet entfalteter Innerlichkeit erſcheinen, z. B. mit Luft, oder iſt das Hervorbrechen des freieren Seyns auf eine unweit kräftigere Weiſe geltend gemacht, als wie im Auge ſelbſt (als Auge) *, ſo ſind dieſe der Empfindungsſphäre des Auges entrückt, und nur für ſolche Sinnorgane da, deren Geſtaltung von gleichem Werthe iſt, und die daher ganz unmittelbar die reine innere Seite der Dinge anſprechen, jedoch in dem hiezu paſſenden flüſſigen, d. i. mit faſt gänzlich verwiſchter Aeußerlichkeit erſcheinenden Zuſtande; z. B. Geruch für das elaſtiſch Flüſſige, Geſchmack für das Liquide, d. i. tropfbar Flüſſige. So wie das Auge gleichſam für die äußere und innere Seite, für die erſtere mit negativer, für die andere mit poſitiver Empfänglichkeit, gegeben zu ſeyn ſcheint; ſo ruht im Gefühle in ſcheinbar innigſter Verſchmelzung für beide Seiten der

* Oftmals wird das Auge auch zum Sehen gebracht, ohne daß Erregung außerhalb deſſelben befindlicher Subſtanzen gegeben wäre; z. B. durch elektriſche oder galvaniſche Erregung. Ein Beiſpiel ähnlicher Art erzählt Lichtenberg in Gotha (deſſen Magazin f. d. Neueſte d. Phyſ. und Naturgeſch. B. II. St. III. S. 155.): Heftiger Schreck bewirkte an ihm ſelbſt einmal des Nachts eine einige Sekunden währende Helle, welche ihm geſtattete, alle Gegenſtände zu erkennen.

Außenwelt positive Empfänglichkeit: denn das rein Aeußere der Dinge gewahrt man durch Tastung des Umrisses, während derselbe Nerve auch den Grad der entwickelten Innerlichkeit in der Wärme derselben Substanz bestimmt!

§. 6.

Aus dem vorigen §. geht hervor die, wie es uns scheint, rein dynamische Ansicht der Naturwirkung, die in ihrer Durchführung durchaus nicht zuläßt das Begreifen des Phänomens unter der Form des Stoffes, und daher Annahmen wie die des Lichtstoffs, Wärmestoffs, der elektrischen und magnetischen Flüssigkeiten zur Erklärung des Lichts, der Wärme u. s. w. schlechterdings unzulänglich findet *; indem sie geradezu der überall freien Kraftäußerung der Natur Hohn bietet. — Alles was Ding ist, vermag zu erreichen denjenigen Zustand seiner Wesensfreiheit, in welchem die ihn behauptenden Körper im Lichte, oder leuchtend oder gefärbt dem Auge, und wärmend dem Gefühle erscheinen, während

* Aus der ursprünglich von Epikur und seinen Vorgängern abstammenden atomistischen Vorstellung über die Körperexistenz und körperliche Einwirkung als Residuum verblieben, hat sich jene Methode der Fesselung des Phänomens, als ordnendes Princip am längsten in der Chemie erhalten, wo sie heutiges Tages als allein gültig seyn sollende gehandhabt wird.

K.

dessen — Geruch und Geschmack, Tastsinn und Gehör an demselben einigen Dinge, die ihrer Gestaltung und ihrem Wesen nach entsprechenden Anforderungen machen, und so wie die übrigen Sinne zum Maaßstabe der eigenen Freiheit und derjenigen der Außenwelt dienen.

§. 7.

Sind aber Licht und Wärme Bezeichnungen des freieren geistigeren Seyns der Dinge, was bewirkt dann die bestimmte Begränzung jedes einzelnen Substantiellen? Was legt dann diesem Streben Hindernisse von ewiger Dauer in den Weg, mit deren absoluter Wegnahme das erneuerte vollkommene Zerfließen des geronnenen Geistes, das absolute Verschwinden der Körperlichkeit eintreten müßte? Von wo datirt sich die Massen-, Selbstständigkeits- und Besondernheitsbehauptung des Daseyenden? Fragen, deren Beantwortung die Erkennung eines einzigen dem Lichte gegenüber stehenden Princips möglich macht: — Die Schwere ist es, durch deren Gesetztseyn der Bestand des Ganzen in körperlicher Gestaltung bleibend ist, während sie — das Aeußere wie eine geliebte Beute in sich hineinziehend, und so nur an Selbstberührung sich genügend — die Sphäroidenform der Weltkörper begründet, und so das Innere nur in der kleinsten Fläche dem umgebenden Aeußeren darbietet; gleichzeitig den eigenthümlichen Bestand jedes einzelnen gegen die Anforderungen der

außen mittelbar Berührenden schützend, zeugt sie durch dieselbe Kraftäußerung das jedem Masseseyenden inwohnende Streben der Selbstständigkeitsbehauptung (Trägheit der Körper in der weitesten Bedeutung), und entläßt endlich — mit dem Streben der chaotischen Materie zum Lichte im steten Kampfe, aus dem zuvor nur quantitativ verschiedenen, sonst in sich gleichartigen das Heterogene, qualitativ verschiedene. Das räumliche Verhältniß der Dinge gleichzeitig mit ihrer Formung begründend, hat sie ihr Wirken in allem Substantiellen ausgesprochen, und nur ein Blick auf unserer Erde Bestand und individuelle Entwickelung, mag hinreichen, das Behauptete zu garantiren.

§. 8.

Dieselbe Schwere, welche die Planeten in Ellypsen erhält, und selbst bei der stärksten Annäherung zur Sonne das wirkliche Aneinander, die Berührung nicht zuläßt, erscheint gleichzeitig als compressive Kraft, und begründet so aus dem Mittelpunkte herauswirkend, die Zunahme der Erdmassendichtigkeit, die nach Maskelynes Pendelversuchen auf eine Weise wächst, daß daraus die von andern Seiten her behauptete metallische Natur des Erdkerns noch um so wahrscheinlicher wird. Als Repräsentant der innern Bestandesnothwendigkeit gegen das die Körperlichkeit aufhebende Streben zum Lichte, tritt sie gleichzeitig in demselben Gegensatze als

Kälteprincip auf, und würde, zum alleinigen Producte ihres Strebens gekommen, den wahrhaften Tod der Substanz zur Folge haben. Die Metalle und das übrige fossile Anorganische bezeugen mehr oder minder energisch das mächtige Walten der Schwere, und selbst in der Pflanze wiederholt sich derselbe in den Polen der Erdachse ausgedruckte Character, jedoch bei weitem der geistigeren Entwickelung nachstehend. Während aber die Pflanze durch ihre unmittelbare Verbindung mit der Erde bezeugt, daß sie sich ihrer Macht nur mühsam zu entwinden vermag, steht die Thierwelt jener Fessel möglichst entrissen da, und stellt so den gelungensten Ausdruck des in die Substanz übertragenen und fixirten Lichtcharacters im Irdischen dar.

§. 9.

Aber nicht im absoluten Gegensatze, sondern wechselseitig durch einander bedingt erscheint in denen Erdindividuen das Streben zur Lichterreichung und die Behauptung der Schwere. Im Wasser übernimmt das erstere die Hauptrolle; aber wenn das übrige Anorganische, besonders das Metallische bei hoher Temperatur das Wasser berührt, so geht dieses auseinander in zwei Pole, deren einer sich durch stärkere Massenbehauptung und gleichzeitiges Streben, das Organische dem ehemaligen anorganischen Werthe wieder zuzuführen (als Oxygen), und von denen der

andere die Massenbehauptung fast aufgebend dem Lichte zueilet, und so in die Gestaltungen der Vegetation und der Animalität durch Assimilation sich einbildend, den höheren Standpunkt in sein eigenes Innere befestigt. Freigelassen gleichen beide Pole sich wieder gegenseitig aus, und fließen die dabei stattfindende hohe Spannung ihrer innern Thätigkeit in der Flamme dem Auge offenbarend zum gleichartigen Wasser vormaliger Gestaltung zusammen. Derselbe Proceß wiederholt sich in zahllosen Modificationen, mehr oder minder unter demselben Phänomene, wo das meistens dem heterogenen Wasser (Oxygene und Hydrogene) seine Duplicität verdankende chemisch Differente, sich zum relativ Indifferenten bekämpfend ausgleicht. Die gelungenste Wiederholung der Art erblickt das Auge im Zusammenschlagen des elektrischen Funkens, wo das, was beim Sauer- und Wasserstoff sich als Wasser zeigt, die möglichste Entfesselung des irdischen Characters versuchend im Funken verzuckt.

§. 10.

So ist denn also auch das Anorganische erregbar und fähig aus seinem Innern auf Augenblicke eine Fülle von Kraft zu enthüllen, die auch an seiner Thätigkeitsquelle, an seinem Leben nicht mehr zweifeln läßt. Aber zu diesem Beweise bedarf es nicht einmal obig erwähnter Phänomene; schon das bloße magnetische und elek-

trische Anziehen und Abstoßen, die Fähigkeit erwärmt zu werden und leuchtend zu erscheinen, und der sichtbare Kampf des theils erliegenden, theils unter neuen Formungen mit erhöheter Kraft sich gegen das drohende anorganisch Differente selbst schützenden Organischen, im Gährungsproceß, sichert dem Anorganischen seine innere Lebendigkeit.

§. 11.

Erhalten wir nun aber durch unsere Sinne — obiger Untersuchung der sinnlichen Wahrnehmung zufolge — nur von dem Freiheitszustande der uns umgebenden Dinge Kunde; sagt uns z. B. das Auge mit seinem Nerven bei dem unmittelbaren *) Contacte der Substanzen, nur in wieweit der Zustand derselben sich seinem eignen nähert, oder mit welchem Grade von Energie die Innerlichkeit der Substanzen hervorgetreten, und ist überhaupt nur dann Wahrnehmung der Dinge möglich, wann sie sich nicht mehr absolut auf sich selbst beziehen, und so total in sich selbst geschlossen sind, sondern wenn sie — aus sich selbst hinausgehend, sich mehr

---

* Die Luft, so wie überhaupt alles permanent-elastisch Flüssige ist für das Auge als solches — aus oben erläuterten Gründen — gar nicht vorhanden, die gesehenen Gegenstände werden daher von demselben ohnerachtet der Ferne unmittelbar berührt.

oder minder selbst erkennend — ihre Wesenheit zu entfalten beginnen; so setzt dieses bei wirklich statt findender Beobachtung der umgebenden Dinge voraus: daß jedes von uns bemerkunsgmögliche Wesen, *während der Bemerkung* (und da *diese* stets, wenn nicht von uns, doch von uns ähnlichen Individuen gesetzt werden kann, statt findet — *immer*) in sich selbst einen Grad von Thätigkeit entwickelt, der der hervorgebrochenen Freiheitsstufe entspricht, und mithin stets auf sich selbst (und dadurch zugleich auf andere) bezogene *Bewegung*, stete *unmittelbar an das Seyn geknüpfte Activität in seinem Inneren* setzt.

§. 12.

Diese auch in dem Zustande des ruhigen Fürsichseyns der Dinge stets gegebene innere, zuvörderst und vorzüglich auf sich bezogene Wirkung und Kraftäußerung, offenbart sich in ihrer nur graduellen Verschiedenheit besonders dem edleren Theile des Gemeingefühls, dem *Wärmesinn*, und erscheint uns in dieser Beziehung als die wahre, jedem Individuum individuelle, d. i. *specifische Wärme*, bei deren Gegebenseyn von aller äußeren Erwärmung (d. i. Thätigkeitserregung von außen) abstrahirt wird. Dieselbe Freiheitsstufe der Substanzen, die sich dem Gefühle als Wärme darstellt, offenbart sich dem Auge als Farbe,

und so wie beim Gefühle nur das Mehr oder Weniger der Erregung die Empfindungen der Wärme und Kälte zur Folge hat; so ist auch in denen Substanzen selbst kein absolut individuelles besonderes Seyn für das Auge gegeben, sondern dasselbe Mehr oder Weniger der durchgebrochenen Freiheit, wird erst durch das Auge zum besonderen individuellen Ausdruck für dasselbe, das Auge selbst schafft erst die in den verschiedenen Farben sich ausdruckende scheinbare Qualität, aus der graduell verschiedenen Quantität der Kraft und Freiheitsäußerung der Dinge. *)

§. 13.

Jene mit dem Seyn der Dinge unmittelbar stets gegebene innere Activität, die wir unter dem Phänomen der eigentlich specifischen Wärme auffassen, sichert zugleich durch ihr Gesetztseyn den jedesmaligen individuellen Bestand der Dinge, vermöge dessen jedes Ding in seiner Besondernheit so lange beharret, als bis es durch mächtigere Einwirkung und Aufforderung von außen gesteigert oder depotenzirt wird, und erscheint unter dieser Firma als der unseren Sinnen gegebene

* Die bekannte Beobachtung, daß das Auge im minder gereitzten Zustande die Gegenstände blau, im mehr gereitzten hingegen roth erblickt, weißt sehr deutlich darauf hin, daß erst durchs Auge das quantitativ Verschiedene zum Qualitativen wird.

Ausdruck der vis inertiae der älteren Physiker, womit daher durchaus die Schwere, oder das Masseseyn (Bewegung zum Nebeneinander im weitesten Sinne) nicht verwechselt werden darf.

§. 14.

So liegt also schon in der bloßen Behauptung des Bestandes, in der Substanzialität der Dinge — Aeußerung innerer Thätigkeit zu Tage, die zwar modificabel, aber doch nur mit der Eintretung des Momentes der absoluten Verschwindung, des wahrhaften Nichtseyns, zum totalen Erlöschen gebracht werden kann; umgekehrt hingegen sich gerne in höheren, d. i. freieren Gestaltungen versucht, wenn nur die Gunst äußerer Umstände diesem stets gesetzten Streben Gedeihen verspricht, und so zur relativen Entfesselung der Körperlichkeit der nach Freiheit ringenden Dinge beiträgt.

Im Berührungsmomente der Substanzen treten diese Umstände ein, und so wie bei der chemischen Berührung das Streben zur Einung (theils durch Ueberwindung — wie bei dem chemisch Heterogenen — theils durch Sehnsucht das Gleichartige liebend zu umfangen, und in sich selbst aufzunehmen) die Steigerung der inneren Activität veranlaßt; so bewirkt bei der bloß mechanischen Berührung, die damit verknüpfte Drohung der gegenseitigen Zernichtung, die Sammlung und Steigerung der denen Substanzen inwohnenden

Beſtandeskraft, um ſich gleichſam gegen das Eindringen und gegen die unmittelbare Vernichtung der eigenen Körperlichkeit (d. i. gegen Verdrängung aus dem Raume, oder Aufhebung des räumlichen Verhältniſſes) zu ſchützen, und ſo das eigene Selbſt zu retten. Erwärmung und wenns hoch kommt Erleuchtung oder Seyn im Lichte * verkündet dem Auge und dem Gefühle des Beobachters, dieſe Steigerung der innern Thätigkeit, die durch Erregung erhöhet, Erregungsfähigkeit und mithin auch eine Art gegenſeitigen Erken-

---

* Schon oben in den erſteren Sphen habe ich mich bemüht darzuthun, daß Licht oder inneres Erleuchtetſeyn der Dinge, ſo wie die verſchiedenen Grade der Wärme, für unſere Sinne nur als Phänomene beſonderer Zuſtände des freieren Seyns der Dinge angeſehen werden können, und daß ihre Begreifung als feine Subſtanzen (von Seiten des Beobachters), die den leuchtenden oder warmen Körpern inhäriren ſollen, nur ſymboliſchen Werth haben können, oder auch nur von den Beobachtern hervorgerufen ſind, um die mannichfache Modification (der in ſich qualitativ gleichen) Thätigkeitsäußerungen der Subſtanzen leichter und bequemer handzuhaben, oder auch wohlgeordnet in Fächern zur Seite zu legen. — Uebrigens wird das Seyn der Dinge im Lichte auf einer niederen Stufe ſchon durch das Waſſer angedeutet (vergl. §. 9. und 10.), und da wo dieſes erſcheint, iſt der künftigen Erleuchtung, d. i. dem künftigen Siege der Freiheit über die Form (Seite der herrſchenden Beſchränkung, Nothwendigkeit) die Bahn gebrochen.

nungsvermögens, und beide mit denen Producten ihres Vorhandenseyns zusammengefaßt, Leben der Dinge, bezeugend voraussetzt.

§. 15.

Dieses allgemeine Leben der Dinge offenbart sich in der anorganischen Natur am deutlichsten im Chemism, dessen Tendenz entweder einseitige oder gegenseitige Zernichtung der Berührenden, durch relative Auflösung ihrer Selbstständigkeitsbehauptungen, und unendliche Production des mannichfach Individuellen ist; diesem Character des anorganischen Lebens fast gegen über tritt das organische Leben hervor, die bleibende Erhaltung der errungenen Individualität zum Ziele habend. Diejenige Herrschaft, welche hie und da schon in einigen wenigen Individuen der anorganischen Natur, gegen die übrigen des gleichen anorganischen Werthes sich hebend zeigt, wie z. B. im differenten Wasser (Oxygene und Hydrogene), erscheint hier durchaus als leitendes Princip, und bestimmt das von ihm beseelte Individuum, sich selbst zweckmäßig auf eine Weise zu gestalten, deren Vollführung die Möglichkeit begründet, die Außenwelt (sich selbst unterordnend) in sich aufzunehmen, und so zum eigenen Seyn zu erheben *. Gleichzeitig mit diesem assimilirenden Verhältnisse

* Alle Formung des Organischen scheint sich zurückführen zu lassen auf das Zellgewebe, und selbst im flüssigen Organi-

des organischen Individuums zur Außenwelt, gehen aus demselben Princip des Organischen die übrigen Thätigkeitsrichtungen hervor, welche das organische Ganze schützend, alles von demselben entfernen, was nicht überwunden und aufgenommen zu werden vermag. Aber nicht durchaus passiv verhält sich hiebei das Anorganische, sondern auch seine Macht wird oftmals mehr oder minder geltend gemacht, jedoch immer in niederer Form. — Deutlich gewahrt man dieses gegenseitige Verhältniß des Organism' und des Anorganism in der Gährung, als in dem fast ganz enthüllten Kampfe beider. Wenn z. B. das die Saamensubstanz umfließende Wasser den ganzen Saamen zur Flüssigwerdung und mithin zur relativen Zernichtung seines organischen Bestandes auffordert; so weckt es gerade hierdurch die schlummernde Thätigkeit des Saamens, die bei der bevorstehenden Gefahr der Zerstörung alle Energie aufbieten muß, um ihr zu entgehen, und indem sie diese wirklich aufbietet, den edleren Theil der Saamensubstanz als vollendeter Stamm- und Wurzelkeim, als junge Pflanze hebt, und durchbrechen läßt die durch das Wasser erweichte Saamenhülle. Aber während sich hier dem Verlangen des Wassers entgegen die Pflanze aus dem Keime zur vollständigeren Gestal-

---

schen tritt dieser Typus hervor, nach Fontana und Batsch, in netzförmiger Verschlingung sich darstellend.

tung entwickelt, um so seine Individualität dauernder geltend zu machen, wird auch auf der andern Seite von dem minder kräftigen niederen Theile der den eigentlichen Keim umschließenden Saamensubstanz, ein nicht geringer Theil dem Wasser hingegeben, welches indeß, um auch nur diesen geringen Theil sich einzuverleiben, seine innere Kraft erhöhen mußte, und daher als differentes mächtiger Einwirkendes sich gestaltete. — Zucker und Kohlensäure, Weingeist und Kohlensäure, Essigsäure und Kohlensäure, und späterhin Kohlenwasserstoff und Kohlensäure sind die Producte, welche dem Hydrogene oder Oxygene mehr oder minder hingegeben, durch ihren individuellen Character die jedesmalige Stufe der Ueberwindung des vegetabilisch Organischen durch das differente Wasser bezeichnen. Tritt aber in den letzten Stadien dieses Processes der Zeitpunkt ein, in welchem das differente Wasser mit möglichster Kraft die gänzliche Zernichtung des organischen Bestandes zu beendzwecken scheint; so sammelt sich oftmals in dem fast zerstörten Organischen der letzte Rest der höheren Kraft, und stellt sich dem Wasser in Gebilden gegenüber, die, mit höherer Vollendung gestempelt, als neue individuelle Organismen, theils als Schwämme, Tremellen und Infusionsthiere, theils als Lichenen, Schimmel und Conferven erscheinend, der ferneren zerstörenden Einwirkung des Wassers Einhalt thun.

§. 16.

Diese innere Macht des Organischen (seine hohe Wesensfreiheit deutlich dokumentirend) läßt sich noch bemerklicher im Ernährungsprocesse, und denen damit vereinten Wechselthätigkeiten, welche die Erhaltung und Vollendung des Individuums bewirken, gewahren, jedoch ohne dabei zugleich auch die Kraftstufe des Anorganischen — so wie bei der Gährung — beurtheilen zu können. Während sich die unvollkommene Pflanze fast einzig an dem Wasser genügt, in diesem Zertheilung seiner Bestandeskraft bewirkend, das Hydrogen in sich aufnimmt, und so zur eigenen Substanz erhebt, — bedarf die vollkommener organisirte Pflanze zur Aufnahme Substanzen, die sich ihrem eigenen Werthe im Allgemeinen nähern, und bildet sich so aus eingesogenem Kohlensäure haltigem Wasser das ihr entsprechende Material; gleichzeitig entlassen und vertreiben aber beide aus dem Inneren ihres Baues das für ihren Zweck nicht passende saure differente Wasser, unter Gestalt des Sauerstoffgases, oder der sogenannten Lebensluft. *

---

* Dieses Entfernen des Sauerstoffgases aus den Pflanzen findet jedoch nur dann merklich statt, wenn die innere Thätigkeit der Pflanze durch Contact leuchtender Substanzen (z. B. durch die Sonne zur Erhellung gesteigerte atmosphärische Luft — oder zur Tageszeit) gehörig erregt ist; mangelt die Erregung,

Fast dasselbe Verhältniß behauptet das Animalische; nur ist hier die Macht des Anorganischen noch geringer gesetzt, als wie dieses bei den Pflanzen der Fall war, obzwar einzelne anorganische Individuen oftmals sehr sichtbare Modificationen des Bestandes während der Berührung im animalisch organischen Individuum hervorrufen.

---

so bleibt die Kohlensäure so wie auch die absorbirte atmosphärische Luft zum Theil unverändert, und erstere wird fast unzerlegt wieder ausgeathmet, und erscheint mehr oder minder gesäuert als irrespirable Luft (z. B. zur Nachtzeit). — Im Hydrogene ist übrigens die Gestaltung des Wassers zur organischen Substanz vorbereitet: denn aus ihm scheint die Erhebung des Kohlenstoffs (des vegetabilisch Organischen in der letzten Abstraction) häufig von statten zu gehen. Umgekehrt hat sich im Sauerstoff (Oxygene) das Anorganische mit möglichstem Kraftaufwande zu behaupten gesucht, und daher dient dieser nur dazu, entweder an stete Entwickelung der organischen Kraft das Individuum zu mahnen, und den nicht dem organischen Individuum entsprechenden Theil aufnehmend abzuführen (wie z. Beisp. beim Respiriren der Thiere und Pflanzen, — als Nervenäther, oder Ackermanns Sauerstoffhalbgas zur steten Erweckung und Erhöhung der in der Nervensubstanz schlummernden Kraft ꝛc.), oder es ganz zu zerstören, und so Producte zu bilden, die durch ihn characterisirt werden, z. B. Säuren, und mehr ähnliche.)

§. 17.

Die einzelnen Thierfamilien überblickend, finden wir, daß die Möglichkeit der gänzlichen und plötzlichen Unterdrückung von Seiten des anorganisch Differenten bei denen einfachsten Thieren das Maximum erreicht, und so graduell abnehmend sich in denen höheren Thierklassen dem Verschwinden zu nähern beginnt. Als Beispiele können hier diejenigen einfachen Thiere dienen, deren Periode der relativ willkührlichen Selbstbeweglichkeit nicht einmal wie bei den übrigen Thieren der Eyzustand vorangeht, sondern die geradezu aus getrennten organischen Theilen ins thierische Leben treten; dahin gehören die schon erwähnten Infusorien, Polypen und mehrere Wurmarten, welche letztere unmittelbar aus faulendem Fleisch oder aus der Hautsubstanz sich entwickeln, wenn in dieser die productive Thätigkeit zu lebhaft erweckt wird. *

Je mehr der geschlechtlose Zustand, und mit ihm zugleich der einfache Bau jener Thiere aufhört, um so stärker behaupten die Individuen ihren Bestand gegen das andringende Anorganische, und dieses reicht

* Die Hautausschläge und ähnlichen Producte der irre geleiteten Reproduction scheinen sich zu den obigen Thieren zu verhalten, wie die an den Boden gefesselte, und so mit der Erde unmittelbar vereinte Pflanze zu dem (sich frei bewegenden nur mittelbar an die Erde geketteten) Thiere.

ſchon bei den Cruſtazien nicht mehr hin, mittelſt partieller Ueberwindung Thiere ähnlicher Art aus ihnen zu erzeugen; ſondern gleichzeitig mit denen erſten Spuren eintretenden Geſchlechtsunterſchiedes, muß Begattung, d. i. gegenſeitige, dem Individuum entſprechende Aufforderung während des Berührungsactes zum Werden des neuen Gleichen, in dem von ihm entlaſſenen Repräſentanten ſeiner Individualität (dem thieriſchen männlichen Saamen und der weiblichen Saamenbläschenſubſtanz) — der Zeugung vorangehen. Bei den höheren Thierklaſſen wird dieſer Umſtand endlich zur alleinigen Bedingung der Fortpflanzungsmöglichkeit, und nur die vereinte gegenſeitige Aufforderung des gleichen Individuellen reicht hier zur Erreichung jenes Zweckes hin.

§. 18.

So verſchieden geſtaltet wie nun auch das Leben in der Natur ſich verkündet, ſo ruhet jene Verſchiedenheit doch nur in der Form, nur in dem Gewande; daſſelbe Streben zum freieren Seyn (Entkörperung — womit aber nicht Dingvernichtung oder abſolutes Aufheben des Daſeyns zu verwechſeln iſt), welches ſich in allem Subſtanziellen in denen Phänomenen des Lichtes und der Wärme, als im gelungenſten allgemein gültigen Ausdrucke darſtellt, erſcheint auf einer ähnlichen Höhe des Standpunctes, nur individualiſirt im

organisirenden Principe, im organischen Urtypus, der unvollkommener mit der ehemaligen anorganischen Gestaltung kämpfend in der Pflanze, vollendeter in denen mit relativer Willkührlichkeit bezeichneten Thieren, und am gelungensten in dem frei wollenden, nicht blind und durchaus unbedingt an die Außenwelt geketteten Menschen zur Aussprache kömmt.

§. 19.

Aber auch selbst bei der möglichst verfolgten Individualisirung des Lebens, sind dennoch in jedem großen Weltganzen Verhältnisse desselben ausgesprochen, die sich bleibend in jedem Theilganzen eines solchen Individuums auf dieselbe Weise wiederholen; unsere Erde selbst vermag diese Behauptung am besten zu bewähren, wenn wir Verhältnisse ihres eigenen Lebens aufsuchen. So wie alles Substantielle ist auch die Erde als bestehende, d. i. als lebende, in ihren Bewegungszeiträumen und in der Größe ihrer Raumerfüllung bestimmten, in ihr selbst und in dem Verhältnisse der übrigen Weltkörper gegründeten Gesetzen unterworfen, die sich in jedem einzelnen Erdindividuum wiederholen; besonders leuchtet dieses aber aus dem Zeitmaaß der Erdbewegung und der Thätigkeitsäußerung ihrer sie bildenden Individuen hervor. Ritter * fand nämlich

* Dessen Beiträge zur nähern Kenntniß des Galvanismus zweiten Bandes, letztes Stück. Jena b. Frommann 1805. S. 355. u. f. f.

bei Beobachtung der electrischen Erregung der nicht mit alleiniger Hülfe derselben zu differenzirender Substanzen (z. B. Queckſilber), die er mittelst der galvanischen Säule bewirkte, daß die in jenen Substanzen auf die Weise bewirkte oscillirende Bewegung periodisch schwach und stärker, und zwar regelmäßig innerhalb $3\frac{3}{13}$ Minuten einmal möglichst schwach, und dann stärker werdend einmal das Maximum der Stärke erreichend eintrete. Gleiches Oscilliren beobachtete er auch bei Gasentwickelung, welche statt findet, wenn das Ueberschlagen des electrischen Funkens der beiden genäherten Pole der galvanischen Säule, durch eine zwischenliegende Wasserschicht verhindert wird, und entdeckte mit Hülfe beider Mittel in dem Zeitraum von $\frac{24}{17}$ Secunden, dieselbe kürzere Periode. Die übrigen Thätigkeitsäußerungen der Erde hiemit vergleichend gewahrte derselbe scharf blickende Naturforscher gleiche Periodicität im Schwanken der Magnetnadel, die durch ihr einmal im Tage fallendes Hin- und wieder Zurückgehen, die periodische Veränderung im Erdmagnetism anzeigt, im electrischen Verhältniß der Atmosphäre, im chemischen Processe (z. B. bei der Verbrennung des Weingeistes, durch das regelmäßige periodische Zucken der Flamme), in der electrischen Erregung unserer Sinnesorgane *, in der Erscheinung der Feuer-

* Nähert man dem Ohre die Polдräthe einer galvanischen Säule, so bemerkt man in oben angeführter Zeit einen sich

kugeln, Nordlichter und ähnlicher Meteore, in der Veränderung des Verhältnisses der Erde zur Sonne, die sich in der Umdrehung der Erde um ihre eigene Axe, als die Tageszeit begründend darstellt, und endlich auch in der Dauer des animalischen Menschenlebens.

§. 20.

Jede dieser Perioden faßt in sich vier schwächere, deren zwei als Maxima in das Maximum, und zwei als Minima in das Minimum der größeren Perioden fallen. Untersucht man, wie oft die Periode von $\frac{24}{17}$ Sekunden in diejenige von $3\frac{23}{24}$ Minuten fällt, so ergiebt sich 365 mal, und ebenso oft kommt die von $3\frac{23}{24}$ Minuten wiederum im Tage, und dieser im Jahre vor. Das Maximum der täglichen

---

wiederholenden Ton, der größtentheils als $\overline{g}$, zum Theil aber auch von einem zwischen $\overline{c}$ und $\overline{cis}$ fallenden Tone begleitet sich angiebt, ja manchmal spielt $\overline{g}$ die Rolle des begleitenden und jener zwischen $\overline{c}$ und $\overline{cis}$ fallende, die des herrschenden Tons. Dieser letztere zwischen $\overline{c}$ und $\overline{cis}$ fallende Ton, erfordert nach Ritters Berechnung in der Zeit von $\frac{24}{17}$ Secunden zu seiner Hervorbringung gerade 365 Schwingungen, die hier als kleinere Perioden auftreten. Der mittelst der galvan. Säule gesetzte Erregungsproceß hat also noch eine kleinere Periode von $\frac{2}{17}$ Tertien. Ritter a. a. O. S. 356.

Periode (am beſten an der galvaniſchen Säule, mit Hülfe einer ſchief liegenden, mit Queckſilber und Waſſer gefüllten, und mit denen Polen der Säule in leitende Verbindung gebrachten Glasröhre, bemerkbar) fällt zur Nachtzeit das Minimum derſelben zur Tageszeit. Daher wirkt dieſelbe galvaniſche Säule zur Zeit der Nacht beſſer als am Tage, und derſelbe Fall tritt auch bei eigentlich chemiſchen Proceſſen ein. Daſſelbe findet bei der Säule auch in der jährlichen Periode ſtatt; das Maximum der anorganiſchen Thätigkeit fällt dann, wenn die Sonne kürzere Zeit über dem Horizont verweilt, d. i. im Winter, ihr Minimum im Sommer. Vergleicht man dieſe Erfahrungen mit denen über das Maximum der organiſchen Thätigkeit, ſo fällt dieſe gerade in die entgegengeſetzte Zeit. In der Nacht und noch mehr im Winter ruht das Organiſche, verglichen mit dem Grade von Thätigkeit, der bei Tage und im Sommer gegeben iſt. Eine größere Periode der Erde, von Ritter am Magnetism und an der Electricitätserregung der Atmoſphäre und ähnlicher Vorgänge der Erdmaſſe nachgewieſen, iſt die von 18¾ Jahren, oder die Zeit, in der die geographiſche Axe der Erde mit ihren Polen am Himmel Kreiſe von achtzehn Sekunden Durchmeſſer beſchreibt, die ſich nach Ritters Vermuthung auch in den Mortalitätstabellen (als die Herrſchaft der anorganiſchen Thätigkeit bezeichnend) nachweiſen laſſen wird, und zum

Theil auch Belege in denen zur Eintretungszeit jener Perioden sich besonders heftig zeigenden Ausbrüchen ansteckender Krankheiten, Contagien, und Entstehung der Miasmen (welche durch größere Wirkung die relative Schwäche der organischen und die größere Stärke der anorganischen Thätigkeit voraussetzen) zu erhalten scheine. Eine noch größere Periode der Erde ist die von 26000 Jahren (das große oder Platonische Jahr), in welchem die Erdaxe einmal in der Ekliptik herumkommt, und die durch das sogenannte Vorrücken der Nachtgleichen entsteht. So oft wie die kleineren Perioden in den größeren, oder auch die tägliche in der jährlichen vorkommen, das ist 365 mal ist das Lebensalter des Menschen in jener großen Periode enthalten, wenn man denen Mortalitätslisten folgend, 71 Jahre und etwas darüber, als das gewöhnlichere menschliche Alter, mit eingerechnet die neun Monate der embryonischen Existenz betrachtet. Diesem zufolge fällt nach Ritter das Maximum der Sterblichkeit der Menschen vor ihrer Geburt, das Minimum in der Mitte jener Lebensjahre, und wiederum das Maximum gegen das Ende obengenannter Zahl. *

* Auch gehört hieher das allgemeine Vorschreiten der Magnetnadel von Osten nach Westen, von der N. vermuthet, daß sie nun bald im Maximo der Westlichkeit arrivirt seyn, und von da wieder zurück nach Osten gehen wird. Eine noch größere

§. 21.

Aber auch die kleineren Perioden des Erdenlebens sind im Menschenleben angedeutet; der Puls z. B. hält fast ganz die Periode von $\frac{3}{4}$ Sekunden, und wiederholt sich in der Minute fast eben so oft, als wie jene Periode, bei Personen, deren Pulsschlag zwischen dem schnellen Schlage des Kindes und dem langsamen des gesunden Greises mitten inne steht; ein Fall, der in den Jahren beginnender Mannbarkeit einzutreten scheint. Auf ähnliche Weise besitzt jedes organisch-lebende Individuum seine eigenthümliche mit größeren Perioden der Erde zusammenfallende Perioden, die in Hinsicht ihrer Darstellung, und der Art ihres Gegebenwerdens, denen allgemeinen anorganischen Thätigkeitsäußerungen — entsprechen, und so auf das gemeinschaftliche Activitätsprincip, auf allgemeines Belebtseyn hinweisen.

§. 22.

So wie die Erde und ihre Individuen einen und denselben Typus in ihrer Zeitlichkeit behaupten; so findet wahrscheinlich dasselbe auch bei denen übrigen

---

Periode wie obige scheint R. durch die Aenderung der Schiefe der Ekliptik angedeutet zu werden, deren Hauptmaximum im Jahre 29958 vor Christi Geburt, und deren Minimum im Jahre 1986 nach Christi Geburt fällt. R. a. a. O. S. 354. u. s. w.

Planeten, und überhaupt in und auf den übrigen Weltkörpern statt; auf ähnliche Weise wie bei der Erde kann man die Periodicität derselben aus der Bewegungszeit um ihre Axen und (bei den Planeten, ihren Trabanten und Cometen) um andere Weltkörper, so wie aus dem übrigen Verhältniß zu denen anderen Weltkörpern, welches während jener Bewegung eintritt, ohngefähr berechnen, und so nähere Vorstellungen über das individuelle Leben derselben erhalten.

§. 23.

Besonders deutlich scheint auch aus dem Verhältnisse der den Erdkern umschließenden concentrischen Erdlagen, und aus ihrer individuellen Beschaffenheit angedeutet zu werden ein periodisches, bald stärker, bald schwächeres Entwickeln der Erdsubstanz, bei der unserer Beobachtung sich darbietenden, bis jetzt statt findenden Ausbildung; und die Geognose dürfte bei genauerem Nachsehen und Prüfen wohl nicht geringe Belege finden in der nach und nach erfolgten, oftmals plötzlich und mit besonderer Energie sich ausdrückenden Entfaltung der einigen Urgebirgsmasse zur mannichfach individualisirten Masse der späteren Formationen; und viele der sogenannten Erdrevolutionen mögten auf ähnliche Weise begründet worden, und dadurch vielleicht ihre oftmals die ganze Erdensubstanz treffende Ausdehnung zu begreifen seyn.

§. 24.

Der jedesmaligen Stärke der eingetretenen Periode entſprach dann auch die Extenſion ihres Wirkens, und ſo dürfte hiedurch zugleich das räumliche Größenverhältniß der verſchiedenen Formationen gegeben worden ſeyn, und wahrſcheinlich wird ſich jedes eine beſtimmte Zeit exiſtirende irdiſche Individuum, in Hinſicht ſeines individuellen Größenmaaßes, zu demjenigen der Erde verhalten, wie ſich das Zeitmaaß derſelben zu demjenigen ihrer einzelnen Individuen verhält, und ſo erſcheint dann die körperliche Größe nur als unmittelbarer Ausdruck ſeines eigenen Verhältniſſes der Thätigkeitsäußerung. Wenden wir dieſes auf die organiſchen Geſchöpfe an, ſo würde es zu dem merkwürdigen Reſultate führen: daß bei ganzen Klaſſen derſelben, z. B. bei den verſchiedenen Thierarten, die räumlich kleinſte Art ihrer Bildung nach in das Maximum der anorganiſchen Erdenperiode, die größte in das Minimum derſelben falle, wo alſo diejenigen Individuen in der Mitte lägen, die nicht der Herrſchaft des anorganiſchen Wirkens unterliegen, aber auch umgekehrt bei deſſen minderer Wirkung nicht alle Kraft auf körperliche Extenſion, ſondern auf intenſive Größe richteten.

§. 25.

So wird alſo alles irdiſch Individuelle von demſelben Geſetze bei ſeiner Werdung, Bildung, Fortdauer und relativen Vergehung geleitet, von welchem die

Erde selbst, und modificirt — der jedesmaligen Individualität entsprechend — auch die übrigen Weltkörper, in dem Ausdruck ihrer Thätigkeitsverhältnisse beherrscht werden; und während das Erdenleben in ihrem anorganischen Bestande wurzelt, — Stamm, Zweige und Blätter in ihrer Vegetation und in der niederen Animalisation entfaltet, erscheint es in denen höheren Animalien in der Blüthe, auf gleiche Weise in dem kleineren Individuum der Art, wie es in der Erde als einem organischen Ganzen hervorbricht; aber sie selbst tritt wieder als Glied des Weltorganism hervor, und vielleicht treibt in ihrer und der Planeten Substanz das Leben des Macrocosmos nur Kotylidonen, während in denen Sonnen die höhere Entfaltung desselben ausgesprochen, seine Blüthen entwickelt sind. — So waltet also das eine gleiche Leben im Universo, und die ganze Natur feiert so ihr Gesammtdaseyn, durch unendlich fortschreitende Entwickelung; überall Lebendigkeit und diese stets an das Seyn gefesselt, in allem und jedem geistige Belebung aus nie versiegender Quelle fließend. *

---

* Die Tendenz dieser Sammlung erlaubte dem Verfasser dieses Aufsatzes nur in allgemeinen Beziehungen über das Leben zu sprechen; speciellere Verhandlungen wird er theils in der Folge a. a. O. liefern, hat er aber zum Theil schon in den bei den Verlegern dieser Schrift erschienenen „phys. chem. Abhandlungen. 1806. von ihm bearbeitet," und in der Einleitung seines Grundrisses der Chemie. Jena bei Seidler. 1806. durchgeführt.

Ueber

die Gestaltung des Universums.

§. 1.

Von der Erde sich zu den Gestirnen erhebend, erblickt das Auge des Naturbeobachters dieselbe unendliche Mannichfaltigkeit, die ihm die Mutter Erde in der Wesenheitsgestaltung jedes ihrer Kinder verkündet; nur in größeren Zügen erscheinen dort oben die zahllosen Ausdrücke der endlichen Seite der Natur gezeichnet, und das was sich daheim der Beobachtung durch die für die sinnliche Wahrnehmung des Menschen zu starke Begränzung manches Irdischen entzieht, das entschwindet ihm dort durch unermeßlich scheinende Größe, sowohl der Form als des inneren Wirkens. Zwischen beiden Extremen gestaltet sich das mit der sinnlichen Beobachtung in Beziehung Setzbare, und so wie jenes im gegenseitigen Verhältnisse betrachtet, nur als relative Wiederholung in weiterer oder engerer

Sphäre erscheint, so wird sich uns auch in dem sinnlich Anschaulichen dieselbe Fülle endlicher; d. i. förmlicher, Ausbildung, nach denselben Richtungen ausgehend darstellen.

§. 2.

Sofern aber das Besondere der Form und überhaupt der Körperlichkeit nur unmittelbarer Ausdruck der inneren Thätigkeit, und somit des innern Naturwillens ist, so ergiebt sich von selbst, daß alle Formung der producirenden Natur mit ihrer Thätigkeitsentwickelung gleichen Schritt halte, und in diesem Sinne in jedem Individuellen die Möglichkeit gegeben ist, aus und in ihm alle übrigen Naturindividuen zu zeugen, und jegliches Individuum erscheint daher als Zeuge eines bestimmten Zustandes der einigen in sich gleichen Natur, welches nur den Contact des außer ihm Seyenden abzuwarten scheint, um entweder durch dessen Einwirkung noch stärker beschränkt und so fast gänzlich in körperliches Seyn aufgelößt zu werden, oder durch dessen Aufforderung zur lebendigeren Offenbarung seines Innern, d. i. seines Wesenzustandes gesteigert zu werden; — in beiden Fällen wird auch die Form dieses Individuums eine andere, und mit ihr wird es selbst ein anderes werden.

§. 3.

Jeder Moment unsers eigenen Seyns, jede in dem kürzesten Zeitraume liegende Schauung der thätigen uns

umgebenden Außenwelt, bezeugt diese stete Metamorphose des Daseyenden, und wenn wir nicht die müßige Rolle des gleichgültigen Zuschauers übernehmen und behaupten wollen; wenn wir uns nicht bloß mit dem Gefühle der Behaglichkeit an dieser steten Evolution der Weltkraft genügen, und so unser Empfinden einzig nur auf Selbstgefühl beschränkend — das Bewußtseyn ganz in die Existenz versenken wollen; wenn uns die Erkenntniß des in der Außenwelt für unsre Erhaltung gegebenen Vortheils oder des Missbrauchs der Dinge, nicht als solche genüget; sondern wenn wir als freie — über Existenzbeschränkung erhabene Wesen nach der Ursache jenes Wechsels fragen: so geziemt es uns, die Entfaltung derselben wenigstens zu versuchen.

§. 4.

Ein Versuch der Art kann aber nur dann eingeleitet werden, wenn bei einer möglichst vielseitigen Betrachtung der Dingenwelt, das innere sowohl auf sich bezogene, als auch gegenseitige Verhältniß derselben — genau gewürdigt — vorangegangen, und bei dem Acte der Untersuchung selbst, von aller Körperlichkeit (als secundäre Setzung des derselben zum Grunde dienenden Thätigen) und selbst von allen bildlichen Vorstellungen über das Seyn der Dinge abstrahirt wird. Ohnerachtet nun unseres jetzigen Standpunkts der Erkenntniß zufolge diese Bedingungen nicht streng zu erfüllen möglich

sind; so gestattet doch das, was als wirklich Gewußtes oder Erkennungsfähiges zur Zeit vorhanden ist, wenigstens den Versuch, die Ahndung über jenes Geheimniß der Weltthätigkeit und ihres Ausdrucks — in dem Bau des Universums ausgesprochen — anzudeuten.

§. 5.

Durch die Abstraction des formellen Seyns der Dinge bei ihrem Wesen, und somit bei der jedem Einzelnen vorschwebenden inneren Wesensgleichheit, d. i. ihrer wahren Einheit, ankommend, erscheint unserem inneren Geistessinne das in- und durch sich Gleiche, das Allgemeine, die Basis des Universums in ihrer wahren Bedeutung. Dieses als solches in seinem ungetheilten Seyn aufgefaßt, tritt hervor als das Unendliche, an dem Seyn sich genügend, und mithin kein Aeußeres, keine Thätigkeitsrichtung kennendes; als das Unterschiedslose und daher in absoluter Ruhe begriffene.

Der erste Hauch der Thätigkeitsäußerung dieses Allgemeinen bezeichnet sich durch das Streben der Selbstbegreifung, um so Bewußtseyn seiner selbst zu erlangen; es wird sich selbst zum Objecte, und durch diese Setzung seiner selbst außer ihm, wird die erste Selbstbeschränkung desselben, seine erste Differenz gezeuget, die in derselben Lebensäußerung fortfahrend, das unendlich Mannichfache, die zahllosen Begrän-

zungsmomente des Universums hervorruft, und so das verschieden beschränkte — Individuelle als geworden darstellt. Während aber auf diese Weise die beschränkende Richtung des Allgemeinen sich wachsend hebt, ruht in dem Innern eines jeden Productes dieser nach und nach sich entwickelnden Vielheit, — die mit jedem Momente ihres Werdens von verstärkter Körperlichkeit unmittelbar begleitet wird — die Sehnsucht, das vormalige Seyn wieder zu erreichen, die nur der Aufforderung bedarf, um den Grad ihres Vorhandenseyns zu documentiren. Diese Aufforderung wird demselben in der Berührung des Ungleichartigen, d. i. des früher und später — oder nach- und so auseinander (in verschiedenen Zeiträumen) hervorgegangenen Beschränkungsproductes des ursprünglich Gleichen, Allgemeinen, und enthüllt sich unserer Schauung klar in den Phänomenen der Thätigkeit des Körperlichen, in dem Lichte, der Wärme, u. m. a. im sogenannten organischen Lebensproceß und in demjenigen der Weltkörper; und die stete Veränderung in ihrer und ihrer Individuengestaltung sind die entschleiertesten Documente derselben, — jede bezeugt das erwachende Verlangen nach ehemaliger Wesensfreiheit. Diesem Verlangen genügend, und so die endliche beschränkte Gestaltung nach und nach aufgebend, wird die Befangung des Geistes in der Form in gleicher Zeitfolge sich lösen, und wiederum hervorgehen die vormalige Seynseinheit,

der aber unmittelbar die neue Beschränkung durch neue Selbstobjectivirung folgt, und wiederum und so ins Unendliche fort denselben Kreislauf beginnt.

§. 6.

Jedes Weltindividuum ist diesem Wechsel des immer neu gestaltenden Seyns unterworfen, und jedes der beschränkenden Richtung unterliegende fühlt mehr oder minder bewußt, die wahren Leiden der Zeit, aber jedes Einzelne wird auch durch das Andere, in der Berührung angetrieben, diese Leiden zu überwinden. Nicht etwa allein in dem irdisch Individuellen, sondern in jedem Gliede der großen Weltkette, in der kleinsten und größten Gestaltung des Universums ist jenes ewige Verhältniß ausgesprochen. — Während der vielleicht jüngst entstandene Komet in seiner fast durchsichtigen Dunstform, die ersten Momente seiner hervortretenden Körperlichkeit zu bezeugen scheint, weißt sich dem beobachtenden Blicke die fernere Befangung in der Form derselben Weltkörper in denjenigen ihres Gleichen nach, die mit mehr oder minder festem Kerne auftretend, ihre Annäherung zum planetarischen Bestande zu verkünden scheinen, und weiterhin bezeugen die Planeten selbst, in ihrer ursprünglicheren anorganischen Substanz (die in denen Monden und Trabanten vielleicht repräsentirt wird) die ihnen möglichste Erreichung des Maximums der Beschränkung, von wo aus sich die neue

Aufhebung dieser durch und durch gesetzten Körperlichkeit datirt. Die Erde giebt uns diesen Zeitpunkt in dem Entstehungsmomente des Wassers an, und von hier aus hebt sich nach und nach (in den späteren Erdmassenschichtungen und besonders im irdisch Organischen sich enthüllend) die dem formellen Seyn wieder entgegenstrebende Richtung, die der Planet in der Gestaltung des Fixsterns, und aus diesem wieder in dem Zeugungsmomente des Kometen zu erreichen scheint. Aehnlich diesen großen Zügen des Wechsels in denen Gestaltungen des Universums, wiederholt jedes kleinste zum Bau jener großen Weltglieder gehörende Individuum, denselben Verlauf, und nur die beschränktere Sphäre seines Daseyns und Wirkens ist die Ursache, weshalb der Thätigkeitsverlauf des Kleineren ein von dem Größeren verschiedener zu seyn scheint; und so wie für jeden einzelnen Weltkörper in dem Bestande und dessen Aeußerung der übrigen, seine früheste Vergangenheit und seine fernste Zukunft ausgedruckt ist, so liegt auch für das einzelne individuelle Gebilde sein vergangenes und künftiges Schicksal in der Wesenheit der übrigen (seiner Außenwelt) entfaltet, und harrt nur der Aufsuchung und richtig beschauenden Beurtheilung, um erkannt und gewürdigt zu werden. *

* Die der Astrologie der Alten vorschwebende Idee ist der hier ausgesprochenen analog, und der Unterschied beider beruht

Sonderbar ist es übrigens, daß jene Alchemisten bei einer solchen Annahme über die Entstehung der besonderen Metalle, besonders späterhin geradezu darauf hinarbeiteten, ohne Mithülfe jenes astralischen Einflusses, dennoch sowohl Metalle zu erzeugen, als auch zu zeitigen und durch Umwandlung in gediegenere Gestaltungen zwingen zu wollen!! Ob überhaupt aber bei den Metallformationen der mittelbare Einfluß der Gestirne im Allgemeinen in Berücksichtigung gezogen zu werden verdiene, möchte ich keineswegs verneinen, nur glaube ich, daß diejenige Zeit der Empfänglichkeit unserer Erde so gut wie vergangen ist, in welcher Gebilde der Art dem mütterlichen Schooße

---

darin, daß die Astrologie den Thätigkeitsausdruck der Weltkörper unmittelbar dem einzelnen zum Bestande unserer Erde gehörenden Individuum (z. B. dem Menschen) ansprechen läßt, während der obigen Idee zufolge nur eine entfernte und sehr bedingte mittelbare Ansprache, zwischen so verschiedenen und in der Sphäre ihres Wirkens so sehr entfernten Weltgliedern, als wie es ein gegebener Weltkörper und der Mensch ist, statt finden kann. Jener älteren Vorstellung analog ist auch diejenige der früheren Alchemisten, die Besondernheit der Metalle aus der unmittelbaren Einwirkung gewisser Weltkörper erklären zu wollen, die sich hin und wieder bis auf die neuesten Zeiten erhalten hat, aber aus obigem Grunde, wie es mir scheint, nicht einmal auf entfernte Gültigkeit Anspruch zu machen im Stande ist.

entstiegen; — die Zeit der jetzigen Organisation ist an der Tagesordnung, und nur durch Zurückführung derselben, durch Zerstörung ihres Bestandes, entsteht noch hin und wieder etwas Eisen und Manganes. Vielleicht entsprechen die übrigen Metalle ähnlichen frühern Organisationen?

Von einem Hauptbildungsmittel zur Religion in der protestantischen Kirche.

Ist Religion nach ihrem höchsten und allgemeinsten Begriffe etwas anders, als „Anerkennung übermenschlicher Leitung der Ereignisse und Begebenheiten auf Erden?“ Je vollkommner nun der Mensch ist, desto vollkommner die Wesen, die er über sich ahndet oder glaubt. Gerechtigkeit, Weisheit, und jede Tugend haben sie in der Art und in dem Grade, als sie der vorzüglichste Mensch des Zeitalters hat. Immer denkt und fühlt sich der Religiöse unter der unsichtbaren Regierung des Besten, der die bessern Gesetze ihm in seinem innersten Wesen kund thut, durch dieß Bewußtseyn ihn treibt, warnt und straft.

Man arbeite also nur an der Ausbildung und Veredlung des Menschen; seine Religion wird von selbst lauterer, vernünftiger werden. Mit der Vered-

lung seines Wesens, seines Herzens veredelt sich der Gott seines Herzens, und nimmt die heil-gere Gesinnung unter seine Aufsicht und Schutz. Jede den moralischen Menschen interessirende Wahrheit, jede bessere Entschließung wird von dem Menschen in die Hände seiner Gottheit gegeben, um dort sie zu sichern, reicher und segensvoller daher sie wieder zu empfangen. Dieß sind Wirkungen von unvollkommenen Religionsvorstellungen. Die vollkommnern, die der Vernünftigere gerne heget, und der Tugendhafteste freudig in seinen Bestrebungen ergreift, erzeugen das beruhigende Vertrauen, daß alles, Gutes und Böses, was nicht mit Freiheit von dem Menschen hervorgebracht oder gehindert werden könne, von der höchsten Weisheit und Gerechtigkeit übernommen werde; und daß alles von dem abhänge, der überall und immer recht thun wolle und könne.

Aber so wenig jener Europäer dem ostindischen Fürsten darthun konnte, daß Flüsse hart werden könnten, so wenig kann der Religiöse dem, der den Sinn für eine Gottheit noch nicht entwickelt oder verloren hat, eine begreifliche Rechenschaft von seinen Gesinnungen und Empfindungen ertheilen. Sind deswegen aber, weil man dem ununterrichteten Südasiaten keine befriedigende Beweise geben kann, unsere Flüsse im strengen Winter nicht gefroren? Sind deswegen die Religiösen Narren und Schwärmer, weil sie von ihren

Gesinnungen und Empfindungen keine für Jeden begreifliche Rechenschaft geben können? Die Gottheit verschwindet in dem Augenblicke, wo man sich ihr in der Absicht nahet, um sie zu sehen und zu begreifen. Der Nebel des Herbstes ist da, wo wir stehen, leicht und durchsichtig; zehn Schritte weiter vorwärts erscheint er dicht und handgreiflich. Immer entweichend dem Vorwitze, bleibet die Gottheit dem Redlichen, der in seinen edelsten Bestrebungen und Wünschen ihr Daseyn als nothwendig empfindet.

„Aber ist dieß nicht wahr? wenn die Sonne des Verstandes aufgeht, und jene grauen Nebel der Vorurtheile niederschlägt, bleibet die Gottheit auch dann noch für uns?" Gehe an dem heitersten Tage an die Grenze deines Horizonts: hast du nun gesehen, was du zu sehen geglaubt hattest? Reichen wirklich dort die grauen und silberfarbigen Streifen zur Erde nieder? Ewig bleibst du in der Dämmerung, in dem Nebel, wenn auch die Peripherie deines Aufenthalts heute kleiner, morgen tausendmal größer sich aufschließt. Gleich viel, ob du von hundert Spannen, oder von hundert Meilen umschlossen bist; eingeschlossen bist du doch. Laß dir genügen an dem Gefühle seines Daseyns, das keine Dialektik dir evident wegdisputiren wird, wenn sie auch nicht vermöchte, seine Nothwendigkeit zu erweisen.

Wie Viele giebts, die von Recht und Unrecht,

von Gewissen, das sie fühlen, das sie befolgen, eine allgemein befriedigende Erklärung geben könnten? Die größten Denker haben dieß gewollt, weil es so wichtige, so weitgreifende, ins innerste Leben der Menschen einwirkende Erscheinungen sind. Ists Einem, anerkannt von Allen, gelungen? Existirt aber deswegen Recht und Unrecht, und dessen Bewußtseyn in uns nicht? Diejenigen, welche auf deutliche Einsicht, auf klares Begreifen dessen, was vorkommt, alles ankommen lassen, und lieber das für eine Täuschung halten, was nicht von dem Verstande begriffen werden kann, mögen sich freier dünken; aber verdienen diejenigen verachtet zu werden, welche, weniger bekümmert um deutliche Erkenntniß, nur auf ihr inwendiges Gefühl und Gewissen in den allerwichtigsten Momenten merkend, und, wenn schon an Aberglauben gränzend, doch Wärme für Recht und Tugend bewahren, indeß Andere aus allzugroßer Verständigkeit und Klugheit oft ihr Bestes vergessen, und insofern, wie Paulus meint, zu Narren werden?

Man denke über alles nach, was in uns, an uns und außer uns sich zeiget; lasse die Erkenntniß wachsen: aber man glaube nicht, wenn man eine Erklärungsart unstatthaft gefunden, die Sache selbst von der Stelle der wirklichen Dinge vertrieben zu haben. In gegenseitiger Unterstützung eröffne das Nachdenken der frommen Tugend den weitern Spielraum, und befestige

durch hellere Einsicht den Glauben an sie und ihre Gesetze; diese reitze hinwiederum durch ihre Erzeugnisse den Geist, über ihre Wirkung, ihre Erscheinungen nachzudenken; das Verständniß und die fromme Tugend seyen ewig verbundene Gefährten des Menschen zur ewig steigenden Vervollkommnung!

Wenn man richtig behaupten kann: „jene ausgebildeten Ideen, Gott und Unsterblichkeit, treten nur in der Seele des philosophischen und aufgeklärten Denkers hervor, und müssen mit religiösem Gefühle begleitet seyn, weil es seine eigene, in seinem Innern hervorgetriebene Ideen sind;" so ist doch die Frage nicht unvernünftig: welches ist denn nun das Erste in diesen Menschen? doch nicht diese Ideen? Die Reflexion über das vorhandene religiöse Gefühl erzeugte diese Gedanken und Ideen; ohne daß dieß da ist, können sie also nicht erzeugt werden. Sie für sich können wohl, wenn sie da sind oder bemerkt werden an Andern, ein Gegenstand des Nachdenkens über ihren Zusammenhang mit andern Gedanken und Ideen, über ihren Ursprung und dergleichen, werden, und durch diese Beschäftigung kann auch wirklich das religiöse Gefühl erweckt werden, weil man bei diesen Betrachtungen nothwendig zu der Urstätte dieser Ideen kommen wird, nemlich in uns. Denn alles wahre Philosophiren über Religion und Religiosität ist doch zunächst ein Insichgehen, ein Erforschen seines eigenen inwen-

digsten Wesens, ein Fragen nach dem in uns sich findenden Grunde jener merkwürdigen Erscheinungen, die wir mit Religion und Religiosität bezeichnen; und das Wahre und das Rechte sind hiemit untrennbar verbundene Ideen. Ob beides in der That vorhanden? ob es bleiben, ob es siegen müsse in uns, in der Welt? Weil die Religion hierauf bejahend sich erklärt, so meinte man, ihr Endzweck könne kein anderer seyn, als die Menschen moralisch gut zu machen, und diejenigen Lehrsätze, welche hiemit in unmittelbarer Verbindung stünden, seyen die wesentlichen Lehren der Religion. Alle Religionslehre solle demnach nur folgende Sätze aufstellen und einprägen: „Es ist ein Gott, welcher will, daß die Menschen gut handeln; daß dieselben sich unter einander lieben; Er belohnt das Gute, und bestraft das Böse. Diese Sätze, die nun einmal das Gepräge der Vernunftmäßigkeit erhalten haben, ungeachtet noch täglich von wahren Philosophen nach ihrem eigentlichen Fundamente geforschet wird, und sie also im Grunde doch nur auf Autorität angenommen werden von denjenigen, welche gegen alle Autorität in Religionsangelegenheiten eifern, sollen die unendliche Fülle und Tiefe der Religion vollständig umfassen! und, was noch sonderbarer ist, sie sollen in jedem, der sie annimmt, der sie als wahr gelten läßt, sichere Motive der Moralität seyn! Die Erfahrung zeuget vom Gegentheile in unzähligen Beispielen, von solchen, die diese

helle und durchsichtige Wasserreligion sich gefallen lassen, und von solchen, die vom finstersten Aberglauben befangen sind, daß sie dem ungeachtet nicht recht thun, und nur sich selbst, d. h. ihr eigenes Allerelendestes lieb haben, und daß sie nicht blos einer gegen den andern, sondern auch gemeinschaftlich in einem unsichtbaren Bunde gegen die Tugend sich befinden, da diese hier von der Schlauheit berückt, dort in ihrer unerschütterlichen Gewissenhaftigkeit, ein Fels des Aergernisses, verlassen, geschimpft oder bemitleidet wird; und, wie der Fels im Strome, zwar unbeweglich, aber auch einsam und höchstens furchtbar, daferne man nicht gut genug an ihm vorüber kann. Wahrhaftig, die Menschen, die um die Tugend herumgehen, an sie stoßen, sie sind den Wellen zu vergleichen, die um einen Felsen her, bald zu spotten, bald zu toben scheinen. Die nothwendige Vorbereitung zu jedem Religionsunterricht ist die Erweckung der Liebe, des Vertrauens, der Treue und des Gehorsams. In dem feinen und guten Herzen, in dem kindlichen Gemüthe, in welchem jene Eigenschaften der edleren Menschennatur gewurzelt haben, offenbart sich die Gottheit, und, wenn Erfahrung und Nachdenken keine hinreichenden Motive zum Rechtthun darreichen, erhebt sie ihre Erkohrnen aus der Welt der Sinne, und stärket durch Glaube, Liebe und Hoffnung in allem Guten. Daher ist es so trefflich und menschlich, daß in dem Christenthum alle

Tugend als Wirkung der Dankbarkeit erwartet wird. Denn das dankbare, kindlich zutrauensvolle Herz zu dem Wesen aller Wesen ist der natürlichste, der menschlichste, der sicherste Grund aller Tugend. Die fromme Einfalt hat diesen guten Boden aller Tugend, der denkende Forscher nach Wahrheit und Ruhe gewinnt nicht mehr als denselben. Wissenschaft und Kunst haben, wenn ihnen dieß herrliche Ziel ihrer Anstrengung zu Theil wird, dieß vor dem uncultivirten guten Menschen voraus, daß sie eines klarern Bewußtseyns dieses Guts sich erfreuen.

Durch das Gesagte versuchte ich darzuthun, daß alle Religion, als Inbegriff von Vorstellungen, in dem Grade und Umfange vollkommen ist und heißen kann, als es der Mensch selbst ist, dessen Product sie ist. Daß aber die Religiosität selber, von der jene, die objective Religion, zeuget, die sie erklären und auslegen will, nur insofern das Werk des Menschen ist, als er durch Entwickelung und Pflege der in ihm liegenden Keime der Liebe, des Danks, des Vertrauens und des Gehorsams sich geschickt macht, in ein würdiges Verhältniß mit der Gottheit zu treten, die sich seinem innersten Wesen offenbart — auf mannichfaltige Weise, am herrlichsten und tröstlichsten, wie die Christen versichern, in Jesus Christus.

Religionslehre kann demnach seyn Resultat der Nachforschungen denkender Menschen über den Grund

der Religion in der menschlichen Natur, ihren Zusammenhang mit andern Erscheinungen und Wirkungen dieser Natur, der Welt, und der Verhältnisse, in welchen und unter welchen wir uns befinden. Ohne selbst Religion zu haben oder religiös zu seyn, kann man diese Untersuchungen anstellen, und in gewisser Art doch ein geistiges Interesse dafür hegen; der Denker unterwirft die Religion als Etwas außer ihm befindliches seiner Prüfung, seinem Urtheil. Religionslehre kann aber auch seyn, Darstellung des religiösen Menschen von seinen Gesinnungen und Gefühlen, die er heget, und von denen er durchdrungen ist, wenn er den Unendlichen in sich und außer sich wahrnehmend und erkennend, in der Verbindung mit ihm sich ruhiger, zuversichtlicher befindet.

Endlich kann Religionslehre, Religionsunterricht heißen, die Nachricht und Erklärung von dergleichen Darstellungen, mit eigner lebhafter Theilnahme, die sich wegen des verwandten Sinnes und Gefühls, äußert.

Letzteres soll der christl. öffentlichen Religionslehrer Religionsunterricht hauptsächlich seyn, insofern sie die Offenbarung religiöser Denkungsart in der h. Schrift, die eigenthümliche Weise, wie hiernach die Gottheit mit den Menschen, die Menschen mit der Gottheit in Christo vereinigt und verbunden vorgestellt werden, historisch mittheilen sollen, und aus tieferer Kenntniß des menschlichen Gemüths, seiner heiligsten Regungen und Wün-

'sche, seiner Bekümmerniſſe und Hoffnungen, auslegen, und dadurch, daß ſie ihre Lehrlinge und Zuhörer in eine Welt der Religion und der Frömmigkeit verſetzen, mit ihren Erſcheinungen gleichſam umgeben, ſie für dieſe unſichtbare Welt zu gewinnen, und zu beleben befliſſen ſeyn ſollen, damit dieſe derſelbigen Gemüthsruhe und Freudigkeit theilhaftig werden, die von den Menſchen und durch die Menſchen gerühmt wird, von welchen und durch welche in der heil. Schrift geſprochen und gehandelt wird. Denn, ſo meinen die Chriſten, weil die Schriften der Bibel wahre und treue Darſtellungen der Religion und Frömmigkeit, von einem, in Leid und Freud, mit Gott zuſammenhängenden Leben und Wirken ſind, ſo werden ſie, wie verſchieden auch unſere Verhältniſſe nach Zeit und Ort, in Abſicht auf Geiſtescultur und Beſchäftigung, in Abſicht auf bürgerliche Verfaſſung und Einrichtung ſeyn mögen, dennoch vorzüglich geſchickt bleiben, die im menſchlichen Gemüthe vorhandenen ähnlichen Geſinnungen und Gefühle zu erwecken, zu beleben, und zu entwickeln. Der Lehrer wird aber dieſe Schriften, welche alle Symbole des lebendigen Glaubens an Gott ſind, um ſo wahrer und wirkſamer deuten, je genauere Kenntniß er hat von der Denkungsart, von den eigenthümlichen Seelenbedürfniſſen (geiſtliche Nothdurft nannten es unſere Väter) derjenigen, welche dieſe Schriften veranlaßt oder verfertigt haben. Er gebe

also acht, was das Anliegen ihrer Herzen, ihre Noth und ihr Trost, ihre Zuversicht, ihre sie aufrichtende, lebendigmachende Hoffnung war. Je inniger vertraut er mit ihnen geworden ist, desto sicherer und vollständiger sieht und begreift er durch die Hülle des Symbols ihren religiösen Sinn.

Indessen war auch die Andeutung der wichtigsten Mittheilungen in diesen heil. Schriften, welche besonders zur Erweckung und Befriedigung eines religiösen Sinnes gereichen könnten, von großem Werthe, zumal wenn sie von solchen Menschen und aus solchen Zeiten herrührt, denen man die richtigere Einsicht und die zuverläßige treue Mittheilung zutraute. Daher das Ansehen des sogenannten apostolischen Symbolums, und in den neueren Zeiten der verschiedenen Glaubensbekenntnisse der von einander abweichenden christlichen Partheien. In diesem Glaubensbekenntnisse, gewöhnlich in Unterrichtsbüchern, in Catechismen vorgetragen, fanden die Gleichgesinnten den Kern der Bibel, die wichtigste Anleitung zur Lectüre derselben, den wahresten Ausdruck ihrer eigenen Ansicht von Religion und Frömmigkeit.

Ist ein Christ der Meinung, daß nur Ein wahres Glaubenssymbol möglich, und daß nur Ein authentischer, autorisirter Ausleger dunkler oder vieldeutiger Stellen der Bibel auf Erden vorhanden sey, so ist er ein römisch-katholischer Christ.

Iſt er dagegen der Meinung, jedes Glaubensſymbol ſey nur inſofern wahr, als es mit der heil. Schrift übereinſtimme, und werde alſo nur unter dieſer Bedingung und Vorausſetzung gebilligt und angenommen; und jeder Chriſt ſey für ſich berechtigt ein anderes anzunehmen, daferne er im Stande ſey, ſeine abweichende Meinung durch die heil. Schrift für ſein Gewiſſen befriedigend zu erweiſen; ſo iſt er ein evangeliſcher, oder wie man es auch nennt, ein proteſtantiſcher Chriſt — im weiteſten Sinne des Worts: denn er iſt der Geſinnung nach in der That ein Evangeliſchgeſinnter, wenn er auch nicht in äußerer kirchlicher Gemeinſchaft mit ſolchen Proteſtanten ſteht, die in ihren Kirchenglauben Lehrſätze aufgenommen haben, die er nicht gutheißt, und die er für wichtig genug hält, um deßhalb ſich zu ſepariren. Schließt er ſich aber (welches er ungeachtet mancher Verſchiedenheit der Meinung auf ſein Gewiſſen thun kann) an die öffentliche, vom Staate anerkannte Kirchengeſellſchaft der Proteſtanten an, ſo iſt er ein Proteſtant in dem engern Sinne des Wortes.

Aber darf der Lehrer einer proteſtantiſchen Kirche, welche im Staate die Erlaubniß oder das Recht hat zu exiſtiren, nach ſeiner, von der Kirchenlehre abweichenden Ueberzeugung lehren? und wenn eine beſondere Erlaubniß hiezu erforderlich iſt, ertheilt dieſe die Kirchengeſellſchaft für ſich? oder iſt, wie die ganze Kirche

eine Staatsanſtalt iſt, die Beibehaltung, Veränderung oder Verwerfung der bisherigen Kirchenlehre unbedingt dem Willen der Staatsgewalt überlaſſen? Die Erörterung dieſer Fragen führt nothwendig auf die Grundſätze und Verhältniſſe zurück, nach welchen und in welchen proteſtantiſche Kirchen entſtanden ſind.

Durch die Reformation erfolgte ein eigentlicher Abfall von der hergebrachten Kirchenregierung, dem Pabſte und den Biſchöffen. Auch darf man, wenn ſogar die Geſchichte hierüber kein Zeugniß ablegte, als ausgemacht annehmen, daß von dieſem, in größerem Umfange gelungenen, Aufſtande gegen den poſitiv rechtmäßigen Oberherrn, den Pabſt, die Gewalt dieſes ſichtbaren Kirchenhaupts oft mit neidiſchen Augen werde betrachtet worden ſeyn, beſonders von den weltlichen Herren der Länder. Es war eine eigene Abtheilung in das Weltliche und Geiſtliche! Mit leichter Mühe konnte bewieſen werden, daß dieſes Weltliche dem Geiſtlichen, dieſes Geiſtliche dem Weltlichen unterworfen ſeyn müſſe. Beides war ein Aeußerliches. Das äußerliche Bekenntniß, der äußerliche Dienſt in Cerimonien und Gebeten, machte den rechten Unterthan des geiſtlichen Reichs. Das äußerliche Anerkennen der Herrſchaft des weltlichen Regenten, der äußerliche Gehorſam gegen ſeine Geſetze machte den rechten Unterthan im Weltlichen. Kein Wunder indeſſen, daß das geiſtliche Regiment in ſeiner Ausartung nicht blos unter

den Denkern, auch unter den Wohldenkenden eifrigere, herzlichere Feinde fand, als in gleichem Falle das weltliche Regiment. Die Begriffe von christlicher Tugend, von seligmachendem Glauben, sobald sie mit größerer Klarheit erkannt und dargestellt wurden, konnten und mußten in dem stärksten Contrast mit dieser äußerlichen Tugend und mit diesem blinden Glauben erscheinen, und die heil. Schrift mußte die stärksten Waffen darreichen, einen solchen geistlichen Tyrannen anzugreifen und zu überwältigen, weil sie auf der innern Reinigkeit des Herzens unabänderlich besteht, und keine andere Tugend gelten läßt, als die aus solchem willigen und freudigen Gemüthe, welches das Gute um sein selbst willen, um Gottes und Christi willen liebgewinnt, entspringet; und weil sie behauptet, der aufrichtige Mensch, je sehnlicher sein Wunsch sey, willigen und vollkommenen Gehorsam zu leisten, werde um so lebhafter der großen Schwierigkeiten sich bewußt, die er hierbei in sich und außer sich findet, und es entstehe daher in ihm das dringende Bedürfniß, da er für sich nicht stark genug sey und werden könne, über diese Schwierigkeiten zu siegen, irgend ein anderes wirksames Mittel zu erlangen, durch dessen Hülfe er mit Zuversicht und Ruhe auf dem bessern Wege wandeln könne.

Indem man, durch die heil. Schrift belehrt, auf der einen Seite erkannte und fühlte, daß eine Huldi-

gung der Herzen, eine Anbetung Gottes im Geiſte und in der Wahrheit zu dem reinen Gottesdienſte erfordert werde, ſo geſtand man auch auf der andern Seite in ſchuldiger Aufrichtigkeit, daß man noch weit von dieſem Dienſte entfernt ſey. Ein Glaube alſo, wornach dasjenige, was unſtreitig das Beſte und Gottwohlgefälligſte ſey, in Erfüllung und Ausführung gebracht werden kann, mußte die Quelle der Zuverſichtlichkeit und Freudigkeit, der veſteſte Grund aller Hoffnung höherer Seligkeit werden. Dieſen Glauben zu pflanzen, meinten die Evangeliſchen, ſey der Hauptzweck des Evangeliums von Jeſu Chriſto. Durch die Predigt dieſes Evangeliums werde, unter Gottes ſegnendem Beiſtande, derſelbe in dem Menſchen erzeuget, und aus dieſem Glauben erſtehe der Baum des Lebens, mit Früchten der Dankbarkeit geſchmückt; der Chriſt ergreife nun mit lebendiger Hoffnung das ewige Leben, weil er nicht zweifeln könne, er müſſe zu demjenigen berufen ſeyn, wozu ihn ſein Ernſt und Fleiß in guten Werken führe, nemlich zu immer ſteigender Vollkommenheit.

Wie nun aber jene äußerliche Kirchengewalt aufgehoben war, trat der Fall ein, daß die neue chriſtliche Geſellſchaft, welche ſich nach dem Evangelium reformirt hatte, ohne ſichtbare Leitung ſich befand. Mancher behauptete ehrlich: nur Jeſus Chriſtus ſoll durch ſein Wort und Geiſt regieren. Sichtbar Niemand, oder

Jeder, der nach seinem Worte und mit seinem Geiste leitet in alle Wahrheit, zu aller Gott und Menschen gefälligen Tugend. Indessen konnte man nicht läugnen, daß die Apostel schon eine gewisse Ordnung eingeführt hatten, in welcher und nach welcher das Evangelium gepflanzt, verbreitet und unterhalten wurde. Man ließ es daher nicht nur geschehen, man freute sich mit Recht darüber, daß fast überall, wo kein Kirchenregiment mehr vorhanden war, die Staatsgewalt sich desselben bemächtigte: denn wenn die Erhaltung und Beförderung äußerlicher Ruhe und Ordnung eine obrigkeitliche Pflicht ist; wie viel mehr muß es der christlichen Obrigkeit Pflicht seyn, der Seelen ewige Wohlfahrt, so viel an ihr ist, zu gründen und zu befördern! Nach Maaßgabe ihrer Einsichten, ihrer Ueberzeugungen von einer Kirche Christi bildeten sie nun für ihre Unterthanen ein Kirchenregiment.

Das vorige Kirchenregiment hatte vieles von demjenigen an sich gezogen, was eigentlich zu den Befugnissen der weltlichen Behörde gezogen werden sollte; aber, weil man sich einmal gewöhnt hatte, manche Dinge als geistliche Angelegenheiten zu betrachten, so ließ man alles in seinem bisherigen Umfange durch eigene Behörden, im Namen des Staats, ausüben, und das evangelische Kirchenregiment, wie es von den Regenten constituirt wurde, bekam mehr Gewalt, als

es nach streng evangelischen Grundsätzen zu nehmen berechtigt wäre.

Nach dem Inhalt und Umfang solcher Kirchenverfassungen, und nach den Verhältnissen, welche hiernach zwischen Kirche und Staat, zwischen Lehrern der Kirche und Gliedern derselben statt haben, müssen die oben aufgeworfenen Fragen beantwortet werden.

In Ansehung der pfälzischen reformirten Kirche ist die Kirchenrathsordnung Kurfürsts Friedrichs III. von 1564 die wichtigste Urkunde zur Bestimmung ihres Verhältnisses zum Staate, ihrer von diesem erhaltenen Befugnisse, und ihrer eigenen schriftmäßig befundenen Maasregeln, wornach sie reine christliche Lehre und Wandel unter ihren Gliedern zu erhalten und fortzupflanzen berechtigt und verpflichtet ist. Denn ihre Restitution durch den westphälischen Frieden (Art. V. §. 31. und für die Pfalz mit Beziehung auf Art. V. §. 13.) bestand, außer der Zurückgabe und Versicherung ihres Kirchenguts, hauptsächlich in der, durch keinen andersgläubigen Landesfürsten von Rechts wegen zu beschränkenden Freiheit, nach dem wesentlichen Inhalte dieser Kirchenrathsordnung ihren Zweck zu verfolgen. Hiernach ist sie, kraft eines Reichsgrundgesetzes, zu einer eigentlichen Landes- oder Staatskirche erhoben worden, ohne deswegen eine sogenannte herrschende Kirche, die Staatskirche zu werden, indem kein durch den westphälischen Frieden sanctionirtes Landesgesetz das Reforma-

tionsrecht der pfälzischen Fürsten, nach dessen von nun an reichsgesetzmäßigem Umfang, beschränkt hat. Die nach dem westphälischen Frieden von den beiden reformirten Kurfürsten, Carl Ludwig und Carl, ergangene kirchliche Verordnungen gründen sich insgesammt auf diese Kirchenrathsordnung, und namentlich die Presbyterialordnung von 1681, die Conventsordnung von 1683, und die Inspectionsordnung s. d. Daher, wann die den reformirten Unterthanen in der Pfalz auch durch die Maximilianische Religionsdeclaration vom 9. Mai 1799 zugesicherte Religions- und Gewissensfreiheit nicht eine unbestimmte, wenig fruchtende Freiheit seyn sollte, so mußte, wie auch geschehen ist, durch die namentliche und förmliche Anerkennung oberwähnter Ordnungen, die reformirte pfälzische Kirche in den unbeschränkten Gebrauch, der ihr hiernach zustehenden Mittel zur Erreichung ihres Endzweckes eingesetzt werden.

Nach jener Kirchenrathsordnung nun, soll der Kirchenrath die Kirchendiener darauf verpflichten (Cap. 5. §. 2.), „daß sie ihren besten müglichen Vleiß fürwenden, damit die christliche Kirche mit rechtschaffner, gesunder, göttlicher, prophetischer und apostolischer Leer, und nit mit Menschenträumen und Satzungen, unterrichtet und geleert werde.“ Der heidelbergische Catechismus und die Kirchenordnung wurden zwar, nach Cap. 4. §. 8. jedem Kirchen- und Schuldiener übergeben, ersterer, „um ihn jung und alt fleißig ein-

zubilden;" letztere, „um in Cerimoniis derselben gemäß sich zu verhalten, und dar wider nichts, auch keine Neuerung, weder in Leer noch Cerimoniis fürzunemen;" aber beide wurden ihnen vorher „fürgelegt, und von ihnen begehrt: ob sie dieselben approbiren, oder, was sie darinnen zu strafen?" und Cap. 8. §. 4. wird den beiden kirchenräthlichen Commissariis, welche die in jeder Classe jährlich im Monat Mai zu haltende Synode zu dirigiren haben, zur Pflicht gemacht, ipso facto zu declariren, daß weder dieser Catechismus, noch diese ganze Kirchenordnung für unverbesserliche, ewige Norm gelten solle. Es heißt: „Do aber einer ein Zweiffel in einigen Puncten fürzutragen hätte, der soll freundlich solchs anzuzeigen ermanet, freundlich gehört und mit Ihm davon conferirt werden." — Nach diesen ächt evangelischen Grundsätzen lautet auch der Kirchenräthe Eyd (Cap. 16.), nach welchem „sie dran sein und verschaffen sollen," daß die reine Lehre des Worts Gottes unverfälscht, nach prophetischer und apostolischer Lehr- und Erklärung der uralten Kirchen, so in den dreien symbolis, apostolico, Nicaeno et Athanasiano, begriffen, für euch selbst, auch von unsern Kirchen- und Schuldienern gefördert, gepredigt und gelehrt, fürgesetzt und erhalten werde. Hiernach hatte also die Kirche den heidelbergischen Catechismus als kein symbolisches Buch in dem engern Sinne des Worts zu erkennen, und selbst das sogenannte Symbo-

lum apostolicum nur in der Voraussetzung seine Uebereinstimmung mit der heil. Schrift. *

Nach Cap. V. §. 3. sollen die Kirchendiener „in Auslegung der heil. Schrift nit unnötige, unordentliche, auch zur christlichen Erbauung und Besserung undienstliche Materias fürnehmen, sondern ein jeder aus bibliſcher Schrift dasjenige, was seiner bevolhenen Kirchen gemeß, gut und zur Seligkeit nutz und nothwendig ist, erwälen, fürtragen, auslegen, daraus leren,

---

* Zacharias Ursinus, der Hauptverfasser des heidelbergischen Catechismus, äußert sich hierüber in seinen „Explicationes Catecheticae" herausgegeben von Dav. Pareus, Neustadter Ausgabe von 1603 bestimmt und merkwürdig pag. 158.

„Symbolum apostolicum aliis symbolis antecellit longe autoritate: 1. quia fere totum ipsius scripturae verbis constat. 2. Quia omnibus aliis symbolis est antiquius, et vel inde ab apostolis, vel ab ipsorum discipulis et auditoribus, viris apostolicis, ecclesiae est traditum, et per manus ad nos usque propagatum. 3. Quia fons est et regula aliorum symbolorum, quae ejus declarandi causa ad vitandas haereticorum fraudes et corruptelas, in synodis universalibus et oecumenicis, ecclesiae totius consensu edita et approbata fuerunt.

Certum est nec angelorum nec hominum, ecclesiam habere potestatem condendi novas leges de cultu Dei, aut novos articulos fidei obligantes conscientiam. Id enim est solius Dei. Nec Deo propter ecclesiae, sed ecclesiae propter Dei testimonium credendum est."

ermanen, tröſten und ſtrafen; und ſoll aber überdem, Cap. 13. §. 5. das Volk zu vleiſſige anhörung, Selbſtleſung und Betrachtung göttliches Worts, altes und neues Teſtaments, adhortirt werden." Der Lehrer ſelbſt aber iſt verbunden, und zwar am beſtimmteſten nach der Inſpectionsordnung p. 5. „nicht allein den heidelberg. Catechismus Jung und Alt bekannt zu machen und zu erklären, ſondern auch, ſo oft es der Text ohne das mitbringt, mit ſonderm ernſt und fleißig zu allegiren, zu accommodiren, und gleichſam ſeine Predigten damit zu confirmiren, auf daß man den vielfältigen Nutzen um ſo viel mehr greifen und ſpüren, und er den Leuten deſto lieber, angenehmer und tröſtlicher werde."

In einer ſolchen Kirche nun, deren Grundſätze in Abſicht auf reines Chriſtenthum und deſſen ächte Urkunden, in Abſicht auf Kirchenlehre und Kirchenlehrer, deren Verhältniſſe zum Staate endlich nach den obigen authentiſchen Angaben poſitiv beſtimmt ſind, darf ſich der öffentliche Lehrer herausnehmen, abweichend von dem Lehrſyſtem, wie es in dem Heidelberger Catechismus vorgetragen iſt, ſeinen Religionsunterricht zu ertheilen? Die Kirche wird es ihm nicht geſtatten; und der Staat, deſſen Gewalt über die Kirche, gelte ſie auch in vielem Betrachte als eine Staatsanſtalt, doch nicht unbeſchränkt iſt, kann von Rechts wegen die Befugniß dazu nicht ertheilen; vielmehr hat die Kirche das

Recht, seine Hülfe gegen die Willkühr ihres Lehrers aufzurufen, wozu der Kirchenrath zunächst Namens des Staats und der Kirche autorisirt und verpflichtet ist.

Aber weil dieser Kirche nach ihren positiven Grundsätzen und Lehren das Recht zusteht, eine andere Darstellung ihres Kirchensystems, als die in dem Catechismus enthaltene, anzunehmen, und als Lehrform einzuführen, soll man nicht eifrig beflissen seyn, den mangelhaften, der richtigern Einsicht des Zeitalters unwürdigen Catechismus abzuschaffen?

Seine Unvollkommenheit begehre ich nicht zu bezweifeln; er ist ja ein Menschenwerk. Aber eine wichtige Autorität, um dieß zuerst zu bemerken, spricht doch für ihn: die Autorität der nämlichen Männer, nach deren oben aufgewiesenen vernünftigen und liberalen Grundsätzen und Gesinnungen die Kirche gegründet und eingerichtet worden ist — und ist sein Inhalt so unvollkommen?

Ist nicht der Hauptinhalt seines sogenannten theoretischen Theiles dieser:

Herstellung und Sicherung der ursprünglichen, Gott und Menschen in Ehrfurcht, Liebe und Gehorsam umfassenden Menschennatur — ist die Absicht und Verheißung des Evangeliums.

Die Erhebung des Menschen zu dem klaren Bewußtseyn seines sittlichen Zustandes durch die Vorhaltung des göttlichen Gesetzes und des eignen Verhält-

nisses zu diesem Gesetz ist daher immer mit der aufrichtenden Versicherung verbunden, daß Gott aus Gnaden selig mache.

Auf welcher Stufe der Erkenntniß seines sittlichen Zustandes der Mensch sich befinden mag, immer wird er theils einen unendlichen Abstand zwischen dem, was er seyn soll, und dem, was er wirklich ist, wahrnehmen; theils wird er in seinem redlichen Bestreben nach Gerechtigkeit und Heiligkeit in gewissen Wirkungen einer verborgenen oder offenbaren Macht Hindernisse finden und zu finden glauben.

In jedem dieser Fälle wird in manchen Momenten seines Lebens, ein kleinmüthiges Verzagen, ein trostloses Verzweifeln der Realität der Gerechtigkeit und Heiligkeit, welche von sichtbaren und unsichtbaren Gewalten gehöhnt und niedergetreten scheint, seines Gemüths sich bemeistern.

Soll er, dumpfsinnig, jede Sehnsucht nach dem Edleren, dem Wahren und Rechten, unterdrücken, vertilgen? Wie ein Tropfen im Strome des Lebens, vom Laufe desselben, in Sonnenschein und Ruhe, in Regenschauer und Sturm sich fortführen, fortstoßen lassen, bis er in das Meer der Ewigkeit, sich verlierend auf ewig, hinabrinnt? Darf oder kann er dieß? Wenige, wenn sie über sich und ihren Zustand zur Besinnung gekommen, werden die Frage, wie sie die-

ſelbe auch ausdrucken mögen, abwehren können: Was iſt dein Troſt im Leben und im Sterben?

Die Antwort, welche ertheilt wird, beweiſet, daß man wußte, was den Menſchen vor allem in ſeinem Innern betrübe, ängſtige, troſtlos mache. Den einen beugt das Bewußtſeyn eigener Unvollkommenheit; den andern das geahndete Daſeyn geheimer, das Gute hindernder Kräfte (der böſen Geiſter); einen andern bringt um Lebensfreudigkeit und Zuverſicht der Wechſel menſchlicher Schickſale, durch Menſchen oder andere Ereigniſſe der Natur bewirkt, und ſo ſelten ſichtbar in einem ſolchen Zuſammenhang mit Gerechtigkeit und Heiligkeit, wie es die Vernunft erfordert, wie es der Fleiß in guten Werken zu verdienen ſcheint; einem andern wird des Todes gewiſſes Kommen, und die Dunkelheit des Weges hinter ihm her Angſt und Bangigkeit erzeugen. In jedem wird heute dieſe, morgen jene dieſer Hauptſorgen lebhafter wirken. Für Alle, lehrt der Catechismus, verkündigt Gott in Chriſto:

1. Die erkannte Sünde iſt vergeben.
2. Des Böſen unſichtbare Gewalt überwältigt;
3. Der Schickſale Wechſel und ſcheinbare Ungerechtigkeit verletzt Euch im Mindeſten nicht;
4. Des Todes Pforte iſt der Eingang in ein beſſeres Leben.

Dieſen Troſt nun eignet man ſich zu, wenn man durch Vertrauen und Glauben Chriſto eingepflanzt,

ein Glied von ihm, sein Eigenthum wird. Und dieß Vertrauen, diesen Glauben, daß Gott uns in und mit Christus alles geschenkt habe, was wir zur Beruhigung, zur Lebensfreudigkeit, zur furchtlosen Betrachtung des Todes und der Zukunft bedürfen, wirket Gott durch das Evangelium in dem heilsuchenden und aufrichtigen Gemüthe so gewiß, aber auch so unbegreiflich, wie er in dem wohlbereiteten Lande durch Sonnenschein und Regen und der Erde Kraft, das Saatkorn zur fröhlichen Erndte reif macht.

Die Fragen des religiösen Menschen über des Menschen Natur und Bestimmung, Freuden, Leiden und Schicksale werden in den Schriften, in den Urkunden, welche die Christen die heil. Schrift nennen, durch Geschichte und Lehre beantwortet. Diese Auflösungen haben die Verfasser des Catechismus nach ihrem Grade von Einsicht, aus ihrem Standpunkte in ein System gebracht, und sich überzeugt gehalten, daß auf diese Weise jene höchst interessanten Fragen befriedigend beantwortet seyen. Indem nun unsere Kirche ein solches System, hergeleitet aus jenen Schriften und gegründet auf sie, für das beste hielt und hält, so gebeut sie zwar ausdrücklich das Zurückgehen auf die Quelle; aber daneben will sie, daß diejenigen, welche Lehrer in der Kirche sind, jene Kirchenlehre wirklich mittheilen und anwenden. Sie sey norma docendi für sie, wenn sie auch nicht norma des Glaubens seyn könne! Ein in

ſo unzähligen Fällen bewährtes Mittel ſoll nicht unge-
braucht bleiben; und zwar ſoll es mit Treue geſchehen,
nicht mit einer willkührlichen Unterordnung der ver-
ſchiedenen Theile dieſes Kirchenglaubens; denn ſonſt
kann man ja nicht gewiß ſeyn, ob nicht der Mangel
an Wirkung daher rühret, weil man die Lehre nicht in
ihrer Eigenthümlichkeit aufgeſtellt hat. Kommt einmal
der Mehrtheil der Gemeinde dahin, daß er dieß Sym-
bol ſeiner Religion nicht mehr für das beſſere will
gelten laſſen, ſo wird ein anderes kommen. Der Lehrer
iſt an das Symbol gebunden; aber er darf, er ſoll,
er muß über ſeine Gründe nachdenken, ſeines Geiſtes
ſich innigſt bewußt werden, damit er im Geiſte der
Männer, die dieſes Syſtem aufgeſtellt, lehren, ermah-
nen, tröſten könne. So wie es nun aus und durch
die heil. Schrift beſtehen ſoll, ſo ſoll und darf er,
indem er es ehrlich darſtellt, auch bekennen, in wie-
ferne es nicht mit der heil. Schrift übereinſtimme; in wie
ferne es hie und da, fortgeriſſen von der Leidenſchaft
der Partheiſucht, zu hart und nicht in dem ſanftmü-
thigen Geiſte des Evangeliums ſich ausgedruckt habe.
Wie ſollte es gegen das Gewiſſen ſtreiten, einen Men-
ſchen (das Buch gilt ja hier für den Menſchen!), der
manche von der meinigen abweichende Meinung heget,
aber übrigens ſehr rechtſchaffen und fromm iſt, durch
meinen Mund reden zu laſſen? Und wie gewiß iſt es,
daß noch ſo verſchiedene Antworten auf die Fragen,

welche den religiösen Menschen interessiren, die Sache selbst nicht aufheben, und daß das Resultat der Auflösung ist: daß man, gleich wie Er heilig ist, heilig seyn, und das ewige Leben ergreifen müsse. Indem also dieses Buch zur Entwickelung der Keime der Frömmigkeit benutzt werden soll, so ist des Lehrers erstes und letztes Geschäft, begreiflich und fühlbar zu machen, wie durch die ganze Darstellung Vertrauen und Zuversicht, Liebe und Dankbarkeit, welche sich durch Bestreben nach Rechtschaffenheit offenbaret, ausgedruckt werde, und eben dadurch auch in Andern erweckt werden solle und könne. Denn aus dem Buche spricht stark und eindringlich mit siegender Gewalt der veste, zuversichtliche Sinn des Frommen, und jeder Ausdruck des wahren Ernstes, des innigen Gefühls trift und dringet ein, wenn er auch etwas auffallend, oder auch etwas anstößig erscheinen sollte. Die Buchstaben zum Götzen zu machen, war des Buches Absicht nicht, und wenn es geschieht, ist es seine Schuld nicht; dieß geschieht überall und mit jedem viel geltenden Buche über solche Gegenstände. Denn dieß ist der Erbfeind aller Religionssecten, daß, wenn sie einmal vorhanden und in ihrem Systeme organisirt sind, die Trägheit und der Eigennutz und überhaupt die böse, verkehrte Gesinnung, den Geist aus dem Buchstaben jaget, und einen elenden Geist in den hohlen Buchstaben fahren läßt, der Farbe, des Worts

und des Tons des Verdrängten sich anmaßet, um von der Gesellschaft, deren äußeres Glied man ist, zu scheinen, dem Tadel und Vorwurf des Guten und Treuen zu entgehen. Und endlich: wie ist die Gesinnung und die Stimmung der eigentlichen Glieder der Kirche, d. h. solcher, die in der That ihr noch angehören?

Mit Anliegen und oft wiederholter Aufmerksamkeit habe ich denselben zu erfahren getrachtet, und ich dünkte mir stets dieß zu vernehmen: „Nehmet das Buch des Zutrauens und der Liebe nicht weg! den Freund und Tröster unserer Väter, wenn er schon altfränkisch aussieht, manche abgekommene, wie ihr meint, überflüssige und irrige Meinungen heget und pfleget, verstoßet ihn nicht! Er erwecket so kräftig und herrlich unser Inwendiges, weil sich unser Gemüth in Zutrauen und Liebe gegen ihn aufthut. Jeder andere ist uns gegen ihn ein Fremdling; in der Gemeinschaft mit ihm werden wir Jesu Christi, des Anfängers und des Vollenders des Glaubens, theilhaftiger und froher. Ihr redet von Tugendlehren, von Uebungslehren, die richtiger und zweckmäßiger seyen zu unserer Vervollkommnung. Aber, so wie bei uns die Rede nicht davon ist, ob man und warum man tugendhaft seyn müsse, so ist unser Anliegen lediglich, wie die Kraft dazu in uns erwecket und vermehret, wie die Trostlosigkeit und Verzagtheit beim Anblick des Unrechten besieget, und besonders die Ver-

suchungen der eignen selbstsüchtigen Regungen unterdrückt oder überwältigt werden können.

Sehet, dieß Buch haben unsere Ureltern als eine Quelle der Belehrung, des Trostes, der Freudigkeit in guten Werken, der Zuversicht auf jede Zukunft angesehen. Oeffnet es unserm Verständniß; erkläret, appliciret es uns und unsern Kindern, wie ihr etwa sagen und deuten würdet, was ein guter und frommer Freund unserer Väter über das Wichtigste gesagt hätte. Wir setzen voraus, daß ihr das Buch kennet, versiehet und auch lieb habet, und daß ihr also aus Ueberzeugung und aus Herzensgrunde saget: er meinte es gut, da er so sprach, wenn er sich auch irrte; denn er wollte durch dieß alles Euch zu Gott, zur Heiligung Euers Willens, in kindlichem Vertrauen, in guter Zuversicht führen. Verkehret und verdrehet seinen Sinn nicht; wir verlassen uns hierin auf Eure Redlichkeit; dazu und in dieser Zuversicht nehmen wir Euch, als unsere Lehrer auf!"

So prüfe nun jeder sich und das Buch und das Verhältniß, in welches er treten soll: alsdann trete er zurück, oder er thue, was verlangt wird und er zusaget!

Ueber
die Erscheinung des Kohlenstoffes in den Gebirgen.

Aus einer klaren und aufrichtigen Betrachtung der Natur, ergeben sich Anschauungen des Einzelnen im Allgemeinen, und aus einer richtigen Induction, die von der Natur selbst zu Stande gebracht wird, entspringen Sätze, die uns zu einer Erkenntniß derselben in ihrer Ganzheit bestimmen. — Das Erklären und Deuten der Erscheinungen aus gewissen Ursachen führt uns entweder in einem Kreise herum, oder das Zurückkommen auf eine unbekannte Kraft ist das letzte Resultat der Unwissenheit. Untersuchungen, die eine solche Erklärungsmaxime verfolgen, nehmen die Natur nicht wie sie ist, sondern ihrer Hypothese gemäß, damit in ihnen aufgestellt werden möge, was man vorher durch die Untersuchung in die Natur gelegt hatte.

Wir wollen diesen Weg zu vermeiden suchen, angelegentlichst strebend, die Natur so zu erkennen, wie sie sich uns darlegt, um rein empirisch, das Endliche als solches im Unendlichen aufgenommen, zu begreifen. Unser Ziel sey demnach reine objective Darstellung der Natur in ihrem Daseyn. Ein Erkennen in Theorien, wo diese empirische Erkenntniß a priori deducirt werden soll, gleichsam, als könne diese endliche Erkenntniß eine unendliche werden, ist vor allem bei geognostischen Darstellungen zu vermeiden. Hier soll bloß eine klare Zusammenstellung der Erscheinungen Aufschluß über die innere Natur der Erde geben: So untersuchend ist es wichtig, die verschiedenen natürlichen Körper, welche unsere Erde ausmachen, in allen ihren verschiedenen Verbindungen und Verhältnissen zu einander darzulegen; aus einer solchen Zusammenstellung entspringt am Ende dennoch eine Idee.

Merkwürdig sind besonders die Bestimmungen von der Erscheinung der organischen Ueberbleibsel in der anorganischen Natur, wenn sie vollständig unter einander und in ihren Verhältnissen zu der organischen Natur überhaupt dargestellt wären. Diese Reste der organischen Natur sind zum Theil nur Spuren, und tragen der äußerlich erscheinenden Materie nach bloß als fremdartige, von Organität entlehnte Gestalten bei irgend einem Fossil, das auch sonst noch unter mannigfaltigen anderen Formen erscheint, vorkommend, die Natur

der Organität an sich. Dieses sind die eigentlichen Versteinerungen, wie das Holz z. B., bei mehreren Kiesel- und die Muschelversteinerungen bei den Kalkgattungen vorkommen. Außer diesem finden sich aber noch Reste aus dem Thier- und Pflanzenreiche, die Spuren ihres ehemaligen organischen Daseyns in Materie und Form an sich tragen, und zwar so, daß zwischen diesen und denen vorhin genannten Versteinerungen ein deutlicher Uebergang nicht zu verkennen ist. Viele Kalkgebirge sind nur durch Muscheln geworden. So bildet sich noch jetzt im Piemontesischen ein Kalkhügel aus Muscheln, die kalkiger Natur sind, und auf diese Weise versteinert werden. Corallenbänke und dergleichen gehören auch hierher.

Aus dem Pflanzenreiche finden wir solche Reste häufig. In manchen sind Form und Materie noch leicht als dieselben, die sie im organischen Reich waren, zu erkennen, wie z. B. das bituminöse Holz. Von da gehet es aber immer weiter aufwärts bis zu denen Steinkohlen mit blätteriger Textur und muscheligem Bruche, so daß es immer schwerer wird der Form nach, wenn auch in der Materie organische Reste zu erkennen sind. Von der Idee geleitet, daß eine durchgeführte Bestimmung dieser Reste sowohl in ihren Verhältnissen unter einander, als auch zur organischen und anorganischen Natur überhaupt, etwas Vorzügliches und Vollendetes seyn müsse, habe ich mich jetzt nur auf die

Angabe der Verhältniſſe, unter denen die Steinkohlen und die mit dieſen verwandten durch Kohlenſtoff characteriſirten Gattungen der Foſſilien vorkommen, beſchränken müſſen, aber auch daraus ſchon wird ſich ein ziemlich klares Reſultat über die Erſcheinung des Kohlenſtoffs in der anorganiſchen Natur ergeben, wodurch zugleich die Beziehung, in der dieſe Reſte ſowohl, als auch die geſammte anorganiſche Natur mit der Vegetation ſtehen, gegeben iſt. Ferner wird ſich ein Punkt andeuten laſſen, wo wir den Kohlenſtoff in einem Zuſtande antreffen, worinn ſich die oxydirte und desoxydirte Reihe derſelben zu vereinigen ſcheinet.

Die Mannigfaltigkeit der Foſſilien und das verſchiedene Vorkommen einer und derſelben Qualität in andern Umgebungen, ferner die verſchiedenen Structur- und Lagerverhältniſſe laſſen auf die ſucceſſive und periodiſche Bildung der Foſſilienmaſſe ſchließen.

I. Zuerſt nehmen wir bloß chemiſche, innige Niederſchläge wahr, wo heterogene Theile in kleinen feſt verbunden, auf ihren großen Lagerſtätten keine Abſonderung und Schichtung zeigen, wie der alte Granit. Findet man ſie allenfalls auch geſchichtet, ſo hat beſtändig die erſte Beobachtung ſtatt. Zu dem Character der eben bemerkten Foſſilien gehört ferner, daß ihre große Lagerſtätten von denen aller übrigen im Großen vorkommenden Foſſilien bedeckt werden,

jedoch nur so, daß diese Bedeckung nicht an den höchsten Punkten Statt hat, wo die unteren Gebirgsschichten wieder zum Vorschein kommen. Diese so gelagerten Massen, scheinen als die ältesten eigenthümlich characterisirt, wo sie denn bei der größten Expansion der Materie und der darauf erfolgten ersten Contraction derselben, vermöge des hohen Niveau's ihres Ausgehenden nur entstehen konnten. In der Folge können wir noch mehr nachweisen, wie stets mit einem ab- oder zunehmenden Niveau des Ausgehenden der Lagerstätten auch ein diesem correspondirender Stand der flüssigen Materie gegeben ist. In denen eben characterisirten ältesten Gebirgen finden sich noch keine Ueberbleibsel der Organität; sie bildeten sich vor allem Bewohntseyn der Erde, als sich noch die schwerer auflößliche Erdreihe, Kiesel, Thon und Talk, vorzüglich, und in großen Massen niederschlug. Vorerst läßt sich deßhalb auch, durch unmittelbare Betrachtung, weder ein Zusammenhang dieser Gebirge mit der Vegetation nachweisen, noch etwas von dem Daseyn des Kohlenstoffs bestimmen.

Was das Verhältniß der Gebirgsarten unter sich betrifft, die wir in einer Abtheilung, die eine Periode genannt wird, zusammenstellen, so ist zu bemerken, daß mit der Abnahme des Niveau des Ausgehenden, nicht immer die jüngere angezeiget wird.

Eine merkwürdige Erscheinung in der Lagerung der Gebirgsmassen ist die, daß offenbar später entstandene Schichten, indem sie auf den andern liegen, mit übergreifender Lagerung, über das geendigte ältere Lager hinweggehen, und so bei späterer Entstehung in einem höheren Niveau als die unter ihnen liegenden Schichten ihre Endigungslinie bestimmen. Gebirge, die unter solchen Verhältnissen vorkommen, heißen Trappgebirge, und in den ältesten Formationen characterisiren sich als Urtrappgebirge Hornblendegestein, Hornblendeschiefer, uranfänglicher Grünstein, Grünsteinschiefer und ein porphyrartiges Gestein.

Dieses eben erwähnte Lagerungsverhältniß kommt nicht allein bei diesen eben angegebenen Gebirgen, sondern um vieles ausgezeichneter noch in anderen Perioden vor, so daß in einer derselben, vermöge des hohen Standes der expandirten Materie, der sich durch das hohe Niveau des Ausgehenden solcher Trappschichten nachweisen läßt, und vermöge der Mächtigkeit und Verbreitung solcher Gebirge, eine eigene Entstehungszeit dafür angenommen wird. — Wie der Urtrapp sich im Urgebirge schon deutlich zeigt, so auch der Uebergangstrapp im Uebergangsgebirge. Aber in der Flötzperiode tritt die Flötztrappformation unter allen Trappgebirgen am mächtigsten und deutlichsten hervor, weshalb auch

die zu ihr gehörigen Gebirgsarten im System als eine eigene Classe bestimmt sind.

II. Außer jenen innig gemischten Bildungen der Fossilien nehmen wir andere wahr, die, ob sie gleich nicht für grobe mechanische Niederschläge gelten können, doch nicht mehr als chemische angesehen werden dürfen, und bei einer neuen Anhäufung der Flüssigkeit, wobei schon mechanische Auflösung Statt hatte, so wie wir sie jetzt finden, niedergelegt worden sind; wie der Uebergangskalk, Uebergangstrapp und die Grauwacke. Diese Bildungen stehen in der Mitte, zwischen der Periode der bewohnbaren und unbewohnbaren Erde, und machen, wie in den Lagerungsverhältnissen, so in Bezug auf die Reste aus der organischen Natur, den Uebergang aus den Urgebirgen in die Flötzgebirge.

Die Reste der Organität in diesen Uebergangsgebirgen sind Ueberbleibsel von Thieren, die auf dem niedrigsten Standpunkte der Thierheit stehen: Zoophyten und Meergeschöpfe, welche die Natur nicht mehr lebend aufweißt. In dem letzten Gliede der Uebergangsgebirge, in der Grauwacke, die ihre jüngere Entstehung durch das Vorkommen der Entrochiten, Muscheln, Schnecken und Hölzer, die man am Harz sehr tief in ihr versunken documentirt hat, tritt zuerst der Kohlenstoff deutlich in der Kohlenblende hervor. In dieser Kohlenblende kommt aber

die Kohle schon desoxydirt, ohne eine Spur von Bitumen vor, so daß wir unmittelbar keine Entstehung aus der Vegetation bei ihr nachweisen können. Diese Lager von Kohlenblende sind besonders für die Grauwacke characterisirend, so wie auch die Abwechslung dieses Gesteins mit dem Grauwackenschiefer, ferner das immer mehr Mechanischwerden der Niederschläge desselben ausgezeichnet bestimmen, wodurch alsdann zugleich auch eine Verwandtschaft dieser Gebirgsart und des alten Sandsteins bemerkbar wird. In dem Sandsteine lassen sich auch sonst noch viele Aehnlichkeiten mit der Grauwacke auffinden.

III. Nach diesen nun bestimmten zwei Hauptformationen haben wir zu einer dritten nicht minder ausgezeichneten das Verhältniß der kohlenstoffhaltigen Fossilien in ihr anzugeben. Diese ist die Flötzformation, in der vor allem das Vorkommen der Steinkohlen zu bestimmen ist.

Als das erste Glied der Gebirgsarten dieser Reihe müssen wir den Sandstein annehmen. In vielen seiner Verhältnisse schließt sich dieses Gestein unmittelbar an die Grauwacke an, von der es oft sehr schwer zu unterscheiden ist.

Das ganze Gebirge des Sandsteins, wie aller übrigen Flötzgebirgsarten besteht durchgehends aus mechanischen Niederschlägen, die, wie es scheint, beim Sandstein insbesondere, vorhergegan-

genen zerstörenden Revolutionen ihr Daseyn zu verdanken haben. Die Bindemittel, wodurch die mechanischen Theile des Sandsteins zusammen gehalten werden, sind Thon, Eisenocker u. dgl.

Bei einer genauern Betrachtung der Sandsteingebirge, können wir deutlich drei verschiedene Formationen bestimmen, von denen die erste das bekannte Rothetodtliegende, das an dem Harz auf dem Grauwackenschiefer liegen soll, ist. Die zweite Formation ist der bunte Sandstein, der in Thüringen und überhaupt in allen den Gegenden, wohin sich das Flötzgebirge erstreckt, vorkommt. Thüringen führen wir insbesondere an, weil dorten auf dem Kupferschieferflötz, das zwischen dieser und der ersten Formation liegt, Bergbau getrieben wird; und dieses Kupferschieferflötz gehört eigentlich der Kalkformation an, die zwischen den eben genannten Sandsteinformationen liegt.

Es ist dieses Flötz eine überaus merkwürdige Erscheinung für die Bestimmung der Steinkohlenformationen. Wir werden es nemlich bald als eine solche eigenthümlich characterisirt finden.

Schon durch das Vorkommen im Kalk, noch mehr aber durch das Bitumen, womit dieser Schiefer durchdrungen ist (das sein Daseyn nichts anderem als den Fischen, deren Gestalten in Abdrücken noch in dem Schiefer aufbehalten sind, verdankt), ist der

Urſprung deſſelben deutlich aus der animaliſchen Natur nachgewieſen. Sollten auch die auf dieſem bituminöſen Schiefer vorkommenden Steinkohlenreſte von Pflanzen ſeyn, ſo iſt doch ſo viel gewiß, daß dieſe unbeſtimmtere Steinkohlenformation nicht eigenthümlich der Vegetation, ſondern ungleich mehr der Animaliſation zugerechnet werden kann, was theils aus ihrem Vorkommen im Kalkſtein, theils aus ihren andern Verhältniſſen erhellet, ſo daß ſelbſt die Steinkohlen, die auf dem Schiefer vorkommen, aus Fiſchen entſtanden zu ſeyn ſcheinen. Außerdem iſt unläugbar gewiß, daß der hier ſo deutlich hervortretende bituminöſe Stoff den Fiſchen, die noch in dieſem Schiefer als Abdrücke vorkommen, ſein Daſeyn verdankt.

Die beträchtliche Menge Schwefelkieß kann vielleicht zu dem Schluſſe berechtigen, es könne auch wohl eine mineraliſche Erzeugung viel Antheil an der Bildung dieſes Bitumen haben. *

Die dritte Formation dieſes Sandſteins iſt endlich die, welche ſich häufig in Sachſen, Böhmen und Schleſien findet; die des Pirnaer und Rackowitzer.

---

* Im Bergmänniſchen Journal Jahrgang II. B. I. S. 283. redet Werner von dem Antheil, den das Vitriolöl an dem bituminöſen Stoffe hat.

In ihm bemerken wir Verschiedenheiten, die ihn als gemeinen Sandstein, Sandsteinschiefer und Roggenstein bestimmen. Es ist dieses auch der Sandstein, der vor allen viel Aehnliches in seiner Textur, in seinem ganzen Gefüge und in seiner Bildung mit der Grauwacke hat. Diese Aehnlichkeit wird für uns besonders wichtig, indem sie noch genauer durch die in diesem Sandsteine vorkommenden Steinkohlenlager angegeben ist: denn diese Steinkohlen entsprechen aufs deutlichste der Kohlenblende in der Grauwacke. Dieser Sandstein steht schlechthin für sich in gar keiner Verwandtschaft mit denjenigen Gebirgen, die wir als eigenthümliche Steinkohlengebirge zu betrachten haben; dem ungeachtet aber sind andere Sandsteinarten characterisirend für das Steinkohlengebirge. Das Sandsteingebirge, von dem besonders die Art des weißen Sandsteins, als die eben erwähnte letzte Formation desselben, Steinkohlen führet, beweißt also das Daseyn dieses Fossils in Gebirgen, die man nicht als eigenthümliche Steinkohlengebirge angeben kann.

Wie schon bemerkt, zeigt sich der mehrmals in Flötzgebirgen vorkommende Sandstein oft verwandt mit dem Steinkohlengebirge, wie z. B. bei Zwickau; außerdem aber bezeichnet er auch noch als eigenthümliche Gebirgsart dieser Bildung das Steinkohlengebirge.

Ein eigenthümliches Gebirge erkennen wir als ein solches, theils durch die Art seiner Lagerungsverhältnisse zu den übrigen Gebirgen, theils durch seine einzelnen Flötzschichten, wodurch es sich bestimmt.

Treffen wir nemlich bei einem Gebirge die eben bemerkten zwei Verhältnisse so beschaffen an, daß sie von denen aller übrigen Gebirge abweichen, so könnten wir, sie zusammenfassend, daraus die Eigenthümlichkeit und Einheit dieses Gebirges vorläufig bestimmen, und wir sind alsdann berechtigt, das Gebirge selbst als eine eigene Formation anzusehen.

Lagerung in den Mulden und in den tieferen Punkten der Vorgebirge in den Gebirgsbusen, besonders solcher Gebirge, die bergigtes Land bilden, ferner eine eigenthümliche Umlagerung um einzelne Gebirge, vorzüglich um Porphyrkuppen, ist characteristisch für Steinkohlengebirge.

Bei der unmittelbaren Anlagerung an den Porphyr, könnte man glauben, es sey hierdurch das relative Alter bestimmt. Allein dieser Schluß wäre irrig: der Porphyr, als das jüngste Urgebirge mußte bezüglich auf das Niveau seines Ausgehenden am tiefsten liegen; da nun die Uebergangsgebirge gar nicht von allgemeiner Verbreitung sind, so mußten sich offenbar die Flötzschichten an vielen Orten unmittelbar an die jüngeren Urgebirge anlagern, und somit ist aus dieser Anlagerung keineswegs das relative Alter der

Steinkohlengebirge gegeben. Indem aber die Steinkohlen größtentheils zunächst an den Porphyr gelagert sind, ist aus diesem so viel gewiß, daß vor der Bildung jener sich keine anderen Flötzschichten mit einer solchen Höhe ihres Ausgehenden gebildet haben; dem ohngeachtet aber finden wir dieses Steinkohlenflötz nur sehr einzeln unter die übrigen Flötzschichten streichend. Weite Verbreitung haben deßwegen auch diese Steinkohlenformationen nie. Eine der mächtigsten ist die in Schlesien, die sich von Schweidnitz bis Waldenburg auszeichnet. Doch zieht sich auch hier keineswegs dieses Gebirge unter dem aufgeschwemmten Lande fort, wie dieses bei einer allgemein verbreiteten Flötzformation der Fall ist. Bei der Betrachtung dieser so ausgezeichneten Lagerung und Verbreitung, auf die Eigenthümlichkeit des Gebirges schließend, können wir diese noch näher durch eine characterisirende Gebirgsschwinde bestimmen.

Das Steinkohlengebirge besteht nemlich außer dem Fossil seines Namens, das oft nur sehr unbeträchtlich und in geringen Schichten darin vorkommt, manchmal wohl auch ganz fehlt, aus folgendem Gestein:

1) Aus Schieferthon;
2) mürbem, mitunter schon sehr glimmerreichem Sandstein;
3) Conglomerat von allen Nüanzen der Größe;

4) Verhärtetem Thon;
5) Mergel;
6) Kalkstein, der theils dicht, theils körnigt in einzelnen Flötzen vorkommt;
7) Thoneisenstein;
8) aus gemeinem Thon.

Mit diesen Gebirgsarten, die sehr mannigfach zusammengesetzt sind, wechseln nun Steinkohlenflötze ab, die von zwei bis drei Zoll bis zu acht Lachter Mächtigkeit steigen. Die in solcher Mächtigkeit vorkommenden Steinkohlenflötze führen besonders Grob- und Blätterkohle, jedoch auch wohl die Cannelkohle. Neben diesen aber erscheint unbestimmt die Schieferkohle, so daß sie sich etwas der Pechkohle nähert. Bei diesen Steinkohlen, wovon wir die zuerst angegebenen als die ältesten ansehen müssen, nehmen wir eine weiter gediehene Auflösung des ursprünglichen Stoffes wahr, als bei denen, die sich in den Flötztrapp- und aufgeschwemmten Gebirgen erzeugt haben.

Bei der Grobkohle scheint uns das sehr deutliche Vorkommen der Tonarten wichtig.

Die Versteinerungen characterisiren ebenfalls das Steinkohlengebirge ganz eigenthümlich, nemlich die Sumpfpflanzen sind es vorzüglich, die in dem Schieferthon sehr ausgezeichnet als Abdrücke vorkommen. Dieses zusammengenommen mit seiner Lagerung in den Mulden, Busen u. s. w. wird uns

weiter unten zu einem Resultat führen. Dieses wird zur Characteristik des Steinkohlengebirges hinreichend seyn. — Die darinnen vorkommenden bituminösen Fossilien können wir mit Recht, bezuglich auf die, welche in dem Flötztrapp und aufgeschwemmten Gebirge hervortreten, als die erste Hauptformation der Steinkohlen ansehen. Ob nun gleich dieses eben bezeichnete Gebirge den Character der Einheit an sich trägt, so müssen wir dennoch, bezuglich auf die darinnen vorkommenden Steinkohlen, einen dreifachen Unterschied, welcher besonders ein periodischer in der Entstehung zu seyn scheint, angeben.

1) Zuerst finden wir Steinkohlengebirge, die metallführend sind. Dieses deutet vollkommen auf eine frühere Entstehung dieser Formation vor allen andern hin, und somit berechtigte uns diese Metallführung mancher Steinkohlen zu den jetzt näher zu bestimmenden Unterabtheilungen; wozu dann auch noch die Mannigfaltigkeit der Gebirge, wie in der Menge, so in der Abwechslung der Gebirgsarten, kommt.

Vor allen zeiget sich bei diesen metallführenden Steinkohlen der verhärtete Thon merkwürdig, der sich so oft porphyrartig und auch wohl als Thonstein characterisirt; bisweilen kommt wohl auch mürber Sandstein, vorzüglich jedoch der Kalkstein in diesen Gebirgen vor.

Diese Formation findet sich ohnweit Dresden, wo Bleiglanz-, Kupferkies- und Blendegänge das Steinkohlengebirge durchsetzen. In den Steinkohlen selbst ist noch zuweilen Kupfergrün und Kupferlasur eingesprengt.

Die dortigen Erze sind jedoch nichts weiter als geringe Spuren, die Anweisung zur Characterisirung geben. In Nordhumberland und Wallis und in den Schottländischen Steinkohlengebirgen zeigt sich dieses Verhältniß um vieles ausgezeichneter, so daß selbst beträchtlicher Bleibergbau auf den das Steinkohlengebirge durchsetzenden Gängen getrieben wird.

2) Andere Steinkohlengebirge sind ganz metallleer, und größtentheils aus mürbem Sandstein-Conglomerat und Schieferthon bestehend, scheinen sie von jüngerer Erzeugung als die eben beschriebenen. Es ist bei diesem Gebirge wohl zu beobachten, daß man nicht die Porphyrkuppen, um die sie herumgelagert sind, zugleich mit dem Steinkohlengebirge betrachtet. Hierher mögten wohl die Steinkohlen, die in den Niederungen des Böhmischen Riesengebirges vorkommen, gehören.

3) Die dritte Formation der Steinkohlen wären nun die Böhmischen, die wenigstens zum Theil hieher gehören; sie zeichnen sich durch die Art der Stein-

kohlen, vorzüglich aber durch ihre augenscheinliche Bildung aus Sumpf, woran das eigentliche Meer gar keinen Antheil hatte, aus.

Mächtige Lager von Moorkohlen sind das hauptsächlichste Erzeugniß dieser Bildung, die wir auch unter ganz ähnlichen Bestimmungen in der Flötztrappformation wieder finden.

Die durchs Vorhergehende ziemlich bestimmten Steinkohlengebirge haben, was ihre äußerliche Bildung angeht, kein ausgezeichnetes Ansehen, was auch vermöge ihrer oben angegebenen Lagerung nicht seyn kann; indem sie sich dieser gemäß dem flachen Lande nähern.

IV. Oben bei der Betrachtung der Ur- und Uebergangsgebirge, gaben wir die Bestimmung der Trappgebirge, ihre Lagerungs- und sonstigen Verhältnisse zu jenen ersten Bildungen an.

Aehnlich wie oben erscheint auch in der Flötzperiode ein Trappgebirge und zwar so ausgezeichnet, daß wir berechtigt sind, in der Gebirgskunde diese Bildungen als eine eigene Classe aufzuführen. Diese Gebirge werden unter dem Namen der Flötztrappformation durch folgende Gebirgsarten characterisirt:

1) durch den Basalt,
2) die Wacke,
3) den Grünstein,

4) den Mandelstein,
5) den Porphyrschiefer,
6) der Grauſtein,
7) den Basalttuff.

Außer diesen, die Flötztrappformation vorzüglich characterisirenden Fossilien, finden wir noch andere, die ihr ausgezeichnet angehören, nemlich den Thon, Sand und Gruß, Steinkohlen, Lager von Braunkohle, bituminöses Holz und Alaunerde, Sandstein, besonders quarzigten, Kalkstein und Thoneisenstein.

Dieses eben angegebene Vorkommen der Steinkohlen in einer besondern Gebirgsreihe, wie wir sie eben bestimmt haben, läßt gewiß auf einen großen Unterschied der Verhältnisse schließen, unter denen diese Steinkohlen, und die der ersten Formation vorkommen.

In einer ganz andern Bildungszeit erscheinend, sind sie wesentlich als eine zweite Hauptformation der Steinkohlen zu erkennen.

Die in der Trappformation vorkommenden kohlichten Substanzen sind vorzüglich Pechkohle, Stangenkohle und Braunkohle. Auch die Moorkohle, deren wir oben schon gedacht haben, ist hier anzumerken. Diese Steinkohle, die besonders auch in Böhmen vorkommt, ist entweder als die neueste Formation der eigentlichen Steinkohlengebirge anzusehen,

oder sie gehöret hierher. Diese Böhmische Moorkohle, die theils in die Braun-, theils in die Stangenkohle übergeht, auch sich wohl der Pechkohle nähert, ist bei ihrem Vorkommen im Großen mit Lagern von Thon und Thoneisenstein bedeckt. Einzelne Stücke von bituminösem Holz, die darin vorkommen, beweisen nichts gegen die Behauptung, daß sie ein jährlicher Absatz der Vegetation sey, wie Werner bestimmt hat.

Neben diesen Kohlenarten kommt nun auch noch bituminöses Holz, Holzerde, und zum Theil Alaunerde in der Flötztrappformation vor.

Diese kohlichten Fossilien und die genannten Gebirgsarten, die in der Flötztrappformation der Steinkohlen vorkommen, sind oft mannigfaltig mit einander verbunden, und die Wiederholung dieser Verbindungen ist oft äußerst merkwürdig. So findet man am Habichtswalde in Hessen, woran das Lustschloß Wilhelmshöhe liegt, eine solche Wiederholung, deren Zusammensetzung zuerst aus Sand, Thon und Basalt besteht; höher hinauf aber kommen bei dieser wiederholten Verbindung, ehe der Sandstein erscheint, mächtige Lager von Braunkohle zum Vorschein; wie dann überhaupt alle diese Lager der Steinkohlen und des bituminösen Holzes, die der Flötztrappformation eigen sind, neben ihrer Allgemeinheit in der Verbreitung sehr mächtig vorkommen, wozu sich auch

noch die Alaunerde, welche durch den Schwefelkies des bituminösen Holzes mit diesen verwandt ist, gesellet.

In dieser Beziehung sind mehrere Gegenden in Westphalen, besonders die Gegend von Holzhausen auf dem Westerwalde wichtig. Hier liegt das bituminöse Holz unter dem Basalt und unter der Wacke; ähnlich sollen sich die Steinkohlen in Italien und Frankreich verhalten, und es ist überhaupt ausgemacht, daß wenigstens ein Drittel aller Steinkohlen mit dieser Umgebung vorkommen.

V. Gebirge, die offenbar jetzt noch entstehende Glieder haben, die sich ferner vorzüglich durch das Vorwalten der mechanischen Niederschläge auszeichnen, und nicht bei einer allgemeinen Wasserbedeckung des schon Festgewordenen aus einer allgemein flüssigen Materie entstanden seyn können, sondern mehr als eigenthümliche Bildungen auf dem festen Lande anzusehen sind, machen die Formation der aufgeschwemmten Gebirge aus. Manches Erzeugniß in ihnen muß zwar offenbar durch eine große Revolution auf dem festen Lande entstanden seyn, wie die ungeheuern Lager von Braunkohlen und bituminösem Holze; wenn im Gegentheile andre sich durch ein ruhiges Niederschlagen der Vegetation bildeten, wie der im Moorland vorkommende Torf u. s. w. Beide Produkte dieser Gebirgsformation, sowohl

Torf als Braunkohle und bituminöses Holz, tragen die offenbarsten Spuren der neuesten Bildung an sich, indem sich einzelne Lagen in ihnen finden, die offenbar jetzt noch im Entstehen sind. Alle Erzeugnisse in dieser Periode sind mechanische Niederschläge, den einzigen Kalktuff ausgenommen. Was nun diese betrifft, so kommen sie entweder in den höhern Gebirgen, wie z. B. die Saifen, oder im flachen und hüglichten Lande, wohin Torf und Moor gehört, vor.

Diese beiden letzten Glieder der Steinkohlenformation, wie wir sie werden bestimmen müssen, erscheinen fast immer oben aufliegend, selten mit Zwischenlagerung, jedoch in sehr großen Erstreckungen, besonders im nördlichen und nordöstlichen Deutschland. Dieser Moorgrund zieht sich durch Ober- und Niedersachsen, Schlesien, bis nach Polen, Liefland, Rußund Finnland, und zuletzt finden wir ihn auch in Jüttland.

Die Lagerung dieser aufgeschwemmten Massen ist söhlig, und eine einzelne Schicht wird gewöhnlich Bank genannt. Neben diesem Moor und Torf finden wir auch noch das bituminöse Holz, Holz- und Alaunerde. Diese sind durch ihr Vorkommen als genau mit einander verwandt bezeichnet; denn es erscheint willkührlich das eine oder andere Glied mit einem oder mehrern andern verbunden, und diese

Schichten wechseln dann gewöhnlich mit Sand und Thon ab, und machen so die dritte Hauptsteinkohlenformation aus, wovon die erste im Flötz, die zweite im Flötztrappgebirge vorkommen.

Die Lager von bituminösem Holze sind gewöhnlich sehr oft 50 — 60 Lachter mächtig, und die ehemalige Form der Holzstämme ist noch sehr deutlich darinnen zu erkennen. Die Bildung des Torfs aus der Vegetation ist durch sein Wurzeln ähnliches Ansehen noch deutlich genug nachgewiesen; so wie er auch durch das mehr und mehr Zunehmen des Bitumens der Steinkohle sich nähert, und den von Werner durchgeführten Uebergang bis in die Moorkohle und von da weiter hinauf deutlich macht. Daß er sich zunächst an die Moorkohle anschließen müsse, ist aus dem häufigen Vorkommen der Sumpfpflanzen und Wurzeln in ihm zu ersehen.

Resultate.

1) Wo wir Bitumen finden, erscheinen auch immer die deutlichsten Spuren der Organisation, so daß es scheint, als hätte alles Bitumen seine Entstehung, wenigstens die Veranlassung dazu, der Organisation zu danken. Bei fast allen Steinkohlen ist wohl diese Entstehung ausgemacht richtig.

2) Merkwürdig ist es, daß mitten unter den völlig veränderten organischen Stoffen sich noch einzelne erhalten finden, bei denen denn auch zugleich der in den Steinkohlen und bei dem bituminösen Holze vorkommende Schwefelkies sich in der größten Menge findet.

3) Hieraus schließen wir, daß Schwefelkies bei den mehr bituminösen Fossilien mit auf die Erzeugung des Bitumens verwendet worden ist, theils weil er sich da nicht mehr so häufig findet, theils aber auch weil wir den offenbaren Antheil, den der Schwefelkies an der Bildung des Bitumens hat, bei dem Kupferschiefer deutlich nachweisen können, wie oben bemerkt worden ist. Wenn wir nun ferner bemerken, daß ein Ursprung der bituminösen Stoffe im Kalk, worin eine untergeordnete Steinkohlenformation vorkommt, wohin die Steinkohlen in Baiern und am Zürchersee zu gehören scheinen, wohl ein mineralischer seyn möchte; so können wir diesem und dem unter Numer 2. aufgestellten Resultate gemäß, auch wohl eine mineralische Entstehung bituminöser Fossilien annehmen.

4) Das Vorkommen der Steinkohlen auf dem bituminösen Kupferschieferflötz, womit deutlich ihre Entstehung aus Fischen gegeben ist, wie auch das im Kalkstein, als einem der Animalisation angehörigen Gliede der anorganischen Natur, bestimmen den

Urſprung dieſer Foſſilien aus dem Thierreiche; jedoch iſt dieſe Entſtehungsart nach den bis jetzt gemachten Entdeckungen noch ſehr unbeträchtlich.

5) Das, was wir von den Verſteinerungen der eigentlichen Steinkohlengebirge und der Lagerung dieſer Gebirge geſagt haben, characteriſirt ſie deutlich als eine Bildung, die vom Lande herein Statt gehabt hat, wo dann vorzüglich die Steinkohlen, vor allen aber die Moorkohle ſich als ein Abſatz der jährlichen Vegetation, die in der Flötzperiode ſchon Statt haben konnte, anzunehmen ſind.

6) Eine ganz analoge Entſtehungsart haben Moor und Torf in der aufgeſchwemmten Periode.

7) Wenn nun auch die mächtigeren Lager von bituminöſem Holz und Braunkohle, nicht als ein ſo ruhiger Abſatz der Vegetation anzuſehen ſind; ſo weiſen ſie doch das mächtige Hervortreten des Kohlenſtoffs in dem Anorganiſchen, indem er aus der Vegetation ſich an die Steinkohlen anſchließet, ausgezeichnet nach.

8) Der ſchon mehrmals erwähnte und von Werner zuerſt aufgefundene Uebergang des jüngſten Gliedes der Steinkohlen bis in die älteſte Grobkohle; ferner aber, die genaue Verwandtſchaft des Sandſteins, worin Steinkohlen vorkommen, mit der Grauwacke, beſtimmen die in dieſem Geſteine vorkommende

Kohlenblende, als zu der eben genannten Reihe der kohligten Fossilien gehörig; wodurch es dann schon deutlich wird, daß jemehr wir uns dem Urgebirge nähern, der Kohlenstoff mehr und mehr desoxydirt wird.

9) Fügen wir zu der Bemerkung, die wir von dem mineralischen Ursprunge der Fossilien machten, und dem, was wir in Numer 7 gesagt haben, noch die Beobachtung von Voigt hinzu, daß in den Steinkohlenwerken zu Camberg und Manebach oft ein versteinertes Holz zwischen den Steinkohlen liegt, das sich dem Lydischen Steine auffallend nähert; so ist somit ein Anschließen der ausgezeichnet kohlenstoffhaltigen Fossilien an die Classe der kieselerdigen Steine bestimmt, das immer mehr und mehr auffallend werden muß, je mehr der Kohlenstoff desoxydirt erscheint.

10) Obgleich aus dem Anorganischen ein Kohlenstoff hervorzutreten scheint, der in den aus der Organität entsprungenen eingreift; so ist dieses doch nur uneigentlich zu verstehen.

Bei der Bestimmung des Uebergangs, der von den ausgezeichnet kohlenstoffhaltigen Fossilien an, bis in die Kieselreihe Statt hat, gründete sich diese Erscheinung auf ein immer mehr Desoxydirtwerden der Steinkohle, bis in die Kohlenblende, so daß diese, welche im Uebergangsgebirge

vorkommt, gleichsam auf dem Indifferenzpunkt zu stehen und so den Uebergang zu geben scheint. Somit ist uns ein Punkt gegeben, der in einem Einzigen vereiniget beides sowohl das an dem einen Pole stets Oxydirtwerden des Kohlenstoffs, den er der anorganischen Natur mittheilt; als auch auf dem andern Pole den Desoxydationsproceß, der in den kieselerdigen Steinen durch die Neigung zur Crystallisation ausgesprochen wird.

Dieses Polarisiren und die Zweiheit der Erscheinung in der Thätigkeit der kohlenstoffhaltigen Gebirgsreihe, spricht sich noch deutlicher durch das Freiwerden des Wasserstoffs und durch die Erzeugung des Bitumens bei den meisten Steinkohlen, ferner durch das Gebundenseyn desselben, in dem Feldspath des Granits, in kalischer Form, aus. Beides ist ungetrennt und ungetheilt auf dem Uebergangspunkte dargestellt, der sich in der Kohlenblende zu erkennen giebt, was um so wichtiger ist, da diese dem Uebergangsgebirge angehört, worin die Tendenz nach Leben mehr und mehr abzunehmen scheint, je neuer seine Bildungen werden; aufwärts sich aber dem Urgebirge nähernd, tritt diese wieder deutlicher hervor.

Die Grauwacke, worin die Kohlenblende vorkommt, macht hier das Zwischenglied, von wo aus das neuere begonnen hat, und worinnen gleich-

nißweiſe, das zwiſchen Leben und Tod, das keins von beiden iſt, erſcheint.

Nun hätten wir alſo einen Punkt erreicht, auf dem wir ein Ungetheiltes, ein Gleichſeyn in ihm ſelber, in welchem ungetrennt, ewig vereinigt das Getheilte erſcheint, auffaſſen können. Auf dieſe Weiſe gelanget nur allein Erkenntniß des Einzelnen in der Sinnenanſchauung zu der klaren Anſchauung in der Vernunft; wodurch der religiöſe Beſchauer der Natur geführet wird zu ihrer Philoſophie, worin er, das Eine erfaſſend, nicht mehr das Einzelne ſiehet.

Die Turniere.

Die Beschreibung der Turniergebräuche in dieser Abhandlung ist gröſtentheils aus einer Schrift des Königs von Sicilien, Renatus von Anjou, genommen, welche unter den bis jetzt bekannten Schriften über die Turniere, die vollständigste ist. Von dieser Schrift befindet sich auf der Churfürstlich Sächsischen Bibliothek zu Dresden eine sehr schöne Handschrift, von welcher Herr Bibliothekar Daßdorf mir, während meines Aufenthalts zu Dresden im April 1805, eine Abschrift zu nehmen verstattete. Sie enthält 83 Seiten in klein Folio, und ist mit 33 Gemälden geziert, welche, obgleich sie die Forderungen der Kunst nicht befriedigen, die Turniercostume deutlich darstellen, sich durch eine sehr lebhafte Colorirung auszeichnen, und einem geschickten Künstler zu einer Reihe von lehrreichen Darstellungen Stoff geben könnten. In der Zueignung an seinen Bruder, den Grafen von Maine, Carl von Anjou (A très hault et très puissant prince mon tres chier tres ame et soeul *) frere germain Charles danjou Comte du Maine de montargis et de guise), legt der König seinen Plan also dar: Je Regnier danjou vostre frere vous fay scavoir, que pour le plaisir que je cognois de piecha que prenez a veoir histoires nouvelles et dicties nouveaulx, me suis advise de vous faire ung petit traictie de plus au long esteudu que jai sceu, de la forme et deuiz come il me sambleroit que ung tournoy seroit a entreprendre a la court ou ailleurs en quelque marche de France, quant aulcun prince le voudroit faire faire, la quelle

*) Sein älterer Bruder Ludwig III., König von Sicilien, war 1434 gestorben.

forme jai prins au plus pres et jouxte de celle que on garde es alemaignes et sur le rin quant on fait les tournoys, et aussi selon la maniere quils tiennent en flandres et en brabant et mesmement sur les anciennes fachons quilz souloient faire en france comme jai trouué par escriptures; desquelles trois fachons ici ay prins ce quil ma samble bon et en ay fait et compile une quatriesme fachon de faire ainsy que porrez veoir, sil vous plaist par ce que cy apres sensieult. Die Turniergebräuche werden denn unter folgenden 34 Rubriken zuſammengeſtellt, von welchen ich diejenigen, bei welchen ſich ein Gemälde befindet, mit einem * bezeichnet habe:

Icy apres sensieult la forme et la maniere comment ung tournoy doit estre entreprins et pour bien et honnorablement et a son endroit doit estre fait et accompli il fault garder lordre cy apres declairee.

* Icy est la fachon et maniere comment le duc de bretaigne appellant baille lespee au roy darmes pour lenvoyer presenter au duc de bourbon deffendant. Der größeren Anſchaulichkeit willen nimmt Renatus an, der Herzog von Bretagne (appellant) habe den Herzog von Bourbon (deffendant) zu einem Turnier herausgefordert.

* Icy est la facon et maniere comment le roy darmes presente lespee au duc de bourbon deffendant.

* Icy est lhystoire la facon et maniere comment le roy darmes monstre au dit duc de bourbon les huyt blasons des chevaliers et escuiers.

* Icy est pourtraict la fachon et maniere comment le roy darmes monstre aux quatre juges diseurs les seigneurs app. et deff. et leur presente les lettres desditz seigneurs ayant le drap dor sur lespaule et le parchemin paint desdictz deux chiefs.

* Icy est pourtraict la fachon et maniere comment le roy darmes ayant le drap dor sur lespaule et les deux chiefs paints sur le parchemin et aux quatre coins les quatre escuchons desdicts juges paincts et crie le tournoy et comment les poursievans baillant les escuchons desdits juges a tous ceulx qui en veulent prendre.

* Icy est hystorié la fachon et maniere dont doibuent le harnas de testes et de bras, tymbres et lambrequins, que on appelle en flandre et en brabant et es haulx pays ou les tournoys se usent communement hacheurs ou hachemens, cottes darmes, selles, hours et houssures de chevaulx, masses et espees pour tournoys,

* Icy est pourtraict et hystorié la fachon et maniere du bachmet du cuir bouly et du timbre.

* Icy est pourtraict la fachon et maniere de la cuyrasse et la forme des armures propres pour tournoyer.

* Icy est hystorié la forme et maniere des gardebras et auantbras tant de harnas blanc que de cuyr bouly.

* Icy est portraict la fachon des ganteletz.

* Icy est hystorié et portraict la fachon et la maniere de l'espee et de la masse.

* Icy est hystorié la fachon et maniere du sac pour mettre dedens le hourt.

* Icy est pourtraict la maniere du hourt alemiers.

* Icy est pourtraict le hourt a lendroit.

* Icy est figuré la couverture du hourt.

* Icy est pourtraict hystorie et figuré, comment le duc de bretaigne et le duc de bourbon sont a cheval armoyé de leurs armes et tymbres ainsi quilz doiuent estre au tournoy.

* Icy est pourtraict et hystorié la fachon, comment on doit faire les lices et eschaffaulx.

* Icy sensieult lhystoire et pourtraicture comment les seigneurs chiefs font de leur blasons fenestres.

* Icy sensieult lhystoire portraicte comment les juges diseurs doibuent entrer par ordonnance en la ville.

** Sensieult lhystoire et pourtraicture dung herault qui embrache les quatre baniores des quatre juges diseurs. Ein zweites Gemälde bei diesem Abschnitt stellt den Saal vor, in welchem die Damen und Ritter am Abend vor der Helmschau zum Tanz versammelt sind, und von dem Waffenkönig die Stunde, zu welcher jeder Turnierer seinen Helm und seine Waffenrüstung auftragen soll, bekannt gemacht wird.

** Icy est lhystoire et ordonnance, comment ilz portent les banieres et tymbres des chiefs et seigneurs ou cloistre pour les arrengier et faire le departement. Ein zweites Gemälde stellt die Helmschau und Helmtheilung selbst dar.

* Icy sensieult lhystoire de la forme et maniere comment le seigneur appell. doit venir le lendemain jurer et faire sa monstre sur les rengs.

* Icy est hystorié la venue du seigneur appell. et du seigneur deffend. ensamble pour faire leurs promesses et sermens sur les rengs.

* Icy sensieult lhystoire, comment les Juges avecques les dames eslisent ung chevalier ou escuier dhonneur, pour lui baillier le coeuurechief.

* Icy est lhystoire, la forme et maniere, comment le chevalier ou escuier dhonneur doit entrer le lendemain sur les rengs avec le coeuurechief et le lieu ou il se doit tenir et ce quil en doit faire.

* Icy est lhystoire comment le seigneur app. fait sa monstre en ordre pour venir et estre sur les rengs prest pour combattre come cy apres sensieult.

* Icy est hystorié, comment le seigneur deff. vient par ordre aux lices en la maniere que le seigneur appellant.

** Icy sensieult lhystoire, comment le seigneur app. et le seigneur deff. sont assamblez au tournoy et mys en ordre de bataille comme cy apres est escript. Ein zweites Gemälde ſtellt die Turnierſchlacht vor.

* Icy est lhystoire comment le chevalier dhonneur depart des rengs et marche le premier hors des lices.

* Icy est lhystoire comment la dame auec les chevaliers et escuiers dhonneur et les juges aussy donnent le pris a celluy qui la desseruy.

Icy apres sensuiuent les articles de la chairge que les Juges diseurs auront a faire depuis quilz auront accepté loffice de Juges oudit tournoy apres aussy ce que aura a faire le roi darmes; Item pareillement ce que deburont faire les heraulx et poursieuans. Item apres les chairges que auront a faire les seigneurs appellant et deffendant chascun de sa part tant es fraicts coustz et despens que aultrement en sermonies. Et samblablement les aultres Seigneurs et banieres chascun en son endroit et aussy tous les varletz a cheval.

Icy apres sensieult les droix des heraults poursieuans trompettes et menestrelz; et lesquelles appartiennent aux heraulx et poursieuans; et lesquelles appartiennent aux trompettes et menestrels.

Ein der Literatur des Ritterwesens sehr kundiger Gelehrter *) wünschte den vollständigen Abdruck dieser merkwürdigen Schrift. Da aber dieser nothwendig die meisten der darin befindlichen Gemälde enthalten müßte, und daher wohl nicht sobald zu erwarten ist, so habe ich es für nützlich gehalten, in dieser Abhandlung den wesentlichen Inhalt des Werks auszuziehen.

In der Handschrift sind diesem Werke über die Turniere noch drei andre von derselben Hand geschriebene minder bedeutende Schriften angehängt.

1. Ueber die Erfordernisse zu den verschiedenen Würden eines Kaisers, Königs, Herzogs, Grafen, Markgrafen, Vizgrafen, Baronen, Pannerherrn und Ritters, ohne eine allgemeine Ueberschrift, 14 Seiten. Merkwürdig ist, daß die im Mittelalter herrschende Idee von der Oberherrschaft des römischen deutschen Kaisers sich noch hier findet. Zur Kaiserwürde wird auf zwiefache Art gelangt: lune par election et lautre par force de gendarmes. Zur Königswürde wird Folgendes erfordert: Le prince qui voeult estre roy, doit auoir quatre duchies tenans lune à lautre, ou quatre contés pour une duchié, et que ilz ne soient tenus de homme que de lui, et en ces quatre duchiés doit auoir dix cités et une archeveschie que on dit province; ou autrement il ne doit estre roy. Et se il les a il se doit faire par lempereur; car nul roy ne le poeust faire que luy, et doit aler vers lempereur pour soy faire couronner ou faire que l'empereur le vienne couronner en son pays. Bei dieser Schrift befindet sich nur Ein Bild, welches die Krönung des Kaisers durch den Pabst vorstellt, und in jeder Hinsicht schlechter gerathen ist, als die Bilder bei der Schrift über die Tourniere. Bei jedem Abschnitt ist oben ein Zwischenraum gelassen, der wahrscheinlich durch ein Gemälde ausgefüllt werden sollte.

2. Ung traictié de la droicte ordonnance du gaige de bataille par tout le royaume de france, auf 36 Seiten. Enthält eine Verordnung Philipps des Schönen wegen der Gerichtskämpfe vom Jahr 1306, mit einem Commentar, die Beschreibung der bei den Gerichtskämpfen gewöhnlichen Ceremonien, und einen Auczug aus der Schrift: larbre des batailles.

---

*) Herr Klöber, in den Anmerkungen zu St. Palaye Th. I. S. 277.

3. Cronique abregié des faicts de france depuis lan de grace mil quatre cens jusques a lan Mil IIIIc soixante sept includ. auf 3 Seiten, welche nur bis zum Jahr 1404 geht; die Nachrichten sind wegen ihrer Kurze und Unbestimmtheit von geringer Brauchbarkeit.

Diese drei letzten Schriften finden sich nirgends unter den Werken des Königs Renatus angegeben. Dagegen nennen Nostradamus und Honore Bouche in ihren Geschichten der Provence *) zwei von ihm geschriebene Romane: la Conquête de la douce Mezcy, und le Mortifiement de vaine plaisance. Von letzterm giebt Calmet in der Bibliotheque Lorraine **) den Titel nach einer von Renatus mit eigener Hand geschriebenen Handschrift genauer an: un petit Traité dentre lame devote et le coeur, lequel s'appelle le mortifiement de vaine plaisance, fais et composé par René Roi de Sicile, Duc d'Anjou et de Bar; intitulé Au très reverend Père en Dieu l'Archevêque de Tours, geschrieben im Jahr 1455. Ebendaselbst wird eine Schrift des Königs unter dem Titel: les fonctions des Poursuivans d'armes, wovon eine Handschrift in der königlichen Bibliothek zu Paris sich befand, angeführt.

Diese Schriften verfertigte König Renatus größtentheils seit dem Jahre 1453. Damals übertrug er, des Kampfes mit dem widrigen Schicksale, das in allen seinen kriegerischen Unternehmungen ihn verfolgt hatte, müde, seinem ältesten Sohne Johann das Herzogthum Lothringen, welches ihm seine erste Gemahlin Isabelle zugebracht hatte, vermählte sich mit Johanne von Laval, und lebte seit dieser Zeit bald in der Provence, bald in Anjou, nur seiner geliebten Gattin und den Künsten ***), bemüht

Sich eine schuldlos reine Welt zu gründen
In dieser rauh barbar'schen Wirklichkeit.

Als Maler erwarb er sich großen Ruhm, von seinen Glasmalereien befinden sich noch Proben in mehreren Städten der Provence, und sein von ihm selbst gemaltes Bildniß, welches vor der Revolution in der Carmeliterkapelle zu Aix aufbewahrt wurde, und in Montfaucon's Monumens de la Monarchie francaise ****) in Kupfer gestochen ist, bestätigt das Lob, welches noch Brantome seiner Geschicklichkeit in der Malerei beilegt.

---

*) Honoré Bouche Hist. Chronol. de Provence T. II. p. 478.
**) v. René I.
***) Calmet Hist. de Lorraine. T. V. 120. folg.
****) T. III. Pl. XLVII. 8.

Götze, der in seinen Merkwürdigkeiten der Bibliothek zu Dresden *), eine kurze Nachricht von unsrer Handschrift gab, vermuthete daher, daß sie von dem König Renatus eigenhändig geschrieben, und mit den erwähnten Gemälden verziert worden sey, und es läßt sich diese Vermuthung vielleicht auch dadurch bestätigen, daß verschiedene Fürsten angegeben werden, denen die Schrift über die Turniere zugeeignet seyn soll, als Ludwig XI., König von Frankreich, Ludwig III. von Anjou, älterer Bruder Königs Renatus **). Denn ihr Verfasser nahm vielleicht in seiner glückseligen Muse mehrere Abschriften davon, welche er verschiedenen Freunden ritterlicher Tugend mit einer besondern Zueignung zusandte.

Wenn Götze's Vermuthung richtig ist, so scheint aus der Ueberschrift der Chronik, welche bis zu Ende des Jahrs 1467 gehen sollte, aber nicht beendigt ist, zu folgen, daß unsere Handschrift im Anfang des Jahrs 1468 vollendet worden ist. Die Schrift über die Turniere aber müßte, wenn sie wirklich auch Ludwig dem Dritten von Renatus zugeeignet worden ist, schon vor dem Jahre 1434, in welchem Ludwig starb, verfaßt seyn.

I.

Geschichte der Turniere.

Jedes Volk, das mit den Waffen seine Freiheit und Unabhängigkeit beschützen, oder andere Völker seiner Herrschaft unterwerfen will, darf nicht die Waffen erst dann ergreifen, wenn die Noth in dem ersten Falle, und die Gelegenheit in dem andern es dazu auffordert. Das ist kein tapferes Volk, welches im Frieden die Waffen ruhen läßt, und ihres Gebrauchs sich entwöhnt.

---

*) Th. I. S. 121.

**) Honoré Bouche a. a. O. Vergl. Calmet Bibliotheque Lorr. a. a. O.

Die alten deutschen Völker waren zu der Zeit, wo sie in der Geschichte auftraten, im eigentlichen Sinne kriegerisch; alle freien Männer führten die Waffen, und folgten dem König, der von ihnen erwählt war, wenn ein Krieg entstand, in welchem das Volk gegen den Angriff eines andern Volks sich zu vertheidigen hatte; oder ein Krieg von ihm beschlossen wurde, um ein anderes Volk aus seinen Wohnsitzen zu vertreiben. Jeder freie Mann ward zum Heer gebannt. Er stritt, wenn er es vermochte, für sich, oder er begab sich, wenn er nicht vermochte, sich zu unterhalten, in das Geleit oder das Gefolge (Comitatus) des Edlen. Was im glücklichen Kriege erworben wurde, ward vertheilt unter denen, welche die Waffen geführt hatten, nach dem Maaß ihrer geleisteten Dienste; und der, welcher im Gefolge eines Edeln gestritten hatte, empfing von diesem den Lohn seiner Thaten.

Nachdem die deutschen Völker jenseits des Rheines große Länder erobert hatten, gaben diese Geleite die Veranlassung zur Entstehung des Lehenwesens, das sich in der Länge der Zeit unmerklich aus ihnen entwickelte. Denn die Edeln, welche mit einem Geleit zu diesen Eroberungen geholfen hatten, empfingen von den Ländereien, welche den Einwohnern des eroberten Landes genommen wurden, einen größern Antheil als die geringen Freien, welche für sich allein gestritten

hatten, und die erstern verliehen von ihrem Antheil an ihre Geleitsmänner Ländereien (Lehen, beneficium), um ihre geleisteten Dienste zu belohnen, und sich ihrer zukünftigen Dienste zu versichern. In dem Reiche der Franken insbesondere wurden solche Verleihungen häufig durch die innern Kriege veranlaßt, welche die Könige, unter die es seit Chlodwigs I. Tode mehr als einmal sich theilte, mit einander führten. Diese Kriege waren nicht Kriege der Nation, sondern Kriege einer Parthei gegen die andre; die Wehren konnten also nicht aufgeboten werden, zum Heer zu ziehen, sondern die Großen wurden durch Verleihungen gewonnen, die Waffen zu ergreifen, und mit diesen zogen diejenigen, welche für das Gut, welches sie besaßen, zum Dienste verpflichtet waren, oder durch eine neue Verleihung dazu von ihnen vermocht wurden. Derselbe Fall trat ein, wenn ein fränkischer König für Geld einem fremden Volke wider seine Feinde beistand, wie zu der Zeit, als fränkische Heere über die Alpen zogen, um den Griechen zu helfen, ihre Besitzungen in Italien gegen die Longobarden zu vertheidigen. Je mehr Kriege dieser Art die Nation beschäftigten, desto seltener mußten Nationalkriege werden. Diejenigen, welche für verliehenes Land stritten, waren immer unter den Waffen; die Freien oder Wehren, welche ihr Land eigenthümlich besaßen, verlernten dagegen ihren Gebrauch, weil sie selten aufgefordert wurden, zu streiten; und wenn ein-

mal in einem Nationalkrieg alle Freien zum Heerbann zusammengerufen wurden, so mußte man die Erfahrung machen, daß mit ihnen viel weniger auszurichten sey, als mit denen, welche des Kriegs viel mehr gewohnt waren, mit den Leuten (leudes) oder Vasallen, und von dem Heerbann wurde daher auch in Nationalkriegen immer seltener Gebrauch gemacht. Die Ehre, die Waffen zu führen, ehemals der Vorzug jedes freien deutschen Mannes, kam nach und nach ausschließend an die Vasallen [1], und der ehrwürdige Stand der Freien oder Wehren, fiel in Verachtung und Unterdrückung.

Es war also ein Stand in der Nation entstanden, welcher das, was er war, bloß durch die Waffen war, und durch sie nur bleiben konnte. Ihm war folglich

---

1 Daher seit dem neunten Jahrhundert der geachtete Name eines miles den Vasallen eigenthümlich wurde. Selbst der Dienst, den sie am Hofe desjenigen, von welchem sie ihr beneficium empfangen hatten, für dasselbe leisteten, hieß seit dieser Zeit militia, militabant. Am Ende des eilften Jahrhunderts, als die Kreuzzüge anfingen, zu der Zeit, wo der Ritterstand Orden geworden war, hießen vorzugsweise diejenigen Vasallen, welche feierlich zu Rittern geweiht waren, milites. Fulcher. Carnot. Hist. Hieros. (in Duchesne Scriptt. rer. Gallic. T. IV.) l. 2. c. 31. Vergl. Du Cange Glossar. med. et inf. lat. v. miles. Klübers Anmerk. zu St. Pelaye Th. I. S. 221.

Beschäftigung mit den Waffen eigentliche Berufsbeschäftigung. Der Vasall, wenn er von seinem Herrn (Senior) nicht zum schuldigen Dienst aufgeboten war, übte sich daher mit seinen Mitvasallen beständig in den Waffen, um sie, wenn er aufgeboten wurde, desto geschickter gegen die Feinde führen zu können. Es wurde also, wenn ein Friede den ernstlichen Kampf beendigt hatte, die Fertigkeit im Gebrauche der Waffen durch Kampfspiele [2] unterhalten.

Schon im neunten Jahrhundert wurden bei den Franken Kampfspiele angestellt. Als nach der Schlacht bei Fontenay Ludwigs des Frommen Söhne, Ludwig der Teutsche und Karl der Kahle, am 14. Febr. 842 bei Strasburg zusammenkamen, um gegen ihren herrschsüchtigen ältern Bruder, Lothar, sich aufs neue zu verbinden, hielten sie ein Kampfspiel vor einer großen Menge von Zuschauern. Aus ihren Heeren wurden Haufen von gleicher Anzahl ausgelesen, die so heftig auf einander rannten, daß man hätte glauben mögen, es werde um Leben und Tod gestritten. Sie kämpften mit einander, bis ein Haufe die Flucht ergriff; dann stellte sich dieser aufs neue und trieb die zurück, welche

---

2 Daher die verschiedenen Namen solcher Kampfspiele bei den Schriftstellern des Mittelalters: ludi militares, militaria exercitia, gladiaturae, imaginariae bellorum prolusiones. S. du Cange Diss. VI. hinter Joinville Histoire de S. Louis, de l'origine et de l'usage des Tournoys.

im ersten Kampf gesiegt hatten. Endlich ritten die Könige selbst mit ihrem Gefolge gegen einander auf, schwangen mit großem Geschrei ihre Lanzen und Wurfspieße, und warfen bald diese, bald jene. Man sah bei diesem Kampfspiele keinen beleidigenden Stoß und hörte kein beleidigendes Wort. [3]

Die Liebe zu Kampfspielen blieb, auch als die Franken sich zu Franzosen gebildet hatten, und vermehrte sich, je mehr das Lehenwesen sich entwickelte, welches durch die vielen Fälle, in welchen es den Vasallen zum Kriegsdienst verpflichtete, den kriegerischen Geist nährte und stärkte. In dem eilften Jahrhundert, in welchem das Feudalsystem von seiner guten und schlimmen Seite entwickelt da stand, kannten und achteten die Vasallen, welche nun allein den Adel des Volks ausmachten, keine andre Beschäftigung, als mit den Waffen zu kämpfen; und selbst die Geistlichen, wenn sie geachtet seyn wollten, mußten die Lanze führen können, um von dem Lehen, welches ihre Kirche besaß, den Kriegsdienst persönlich zu leisten. Man sah die Vasallen immer unter den Waffen; bald zogen sie zur ernsthaften Fehde [4], bald eilten sie zum Kampfspiel.

---

3 Nithardus de dissensionib. filior. Ludov. Pii lib. III. p. 27. St. Pelaye Ritterwesen nach Herrn Klübers Uebers. Th. I. S. 270.

4 S. Guiberti Abb. Hist. Hieros. (in Bongars. Gestis Dei p. Franc. T. I.) S. 472. über die häufigen Befehdungen in Frankreich am Ende des eilften Jahrhunderts.

Die Kampfſpiele finden ſich alſo bei den Franzoſen, ſeitdem unter ihnen ein eigener Stand der Krieger ſich gebildet hatte. Ihre Nachbaren, die Deutſchen, denen dieſe Kampfſpiele gefielen, nahmen ſie von ihnen an. Heinrich der Vogler feierte im Jahre 934 ſeinen Sieg über die Hunnen bei Merſeburg, durch ein ſolches Kampfſpiel nach franzöſiſcher Art [5], und zeichnete ſich durch ſeine Geſchicklichkeit im Gebrauche der Waffen vor allen aus [6]. Auch ſein Nachfolger, Kaiſer Otto I. hielt zu Speier im Jahre 938 ein Kampfſpiel. [7]

Die beſondere Art von Kampfſpielen, welche Turniere [8] hießen, entſtanden erſt, als der Orden, oder die Innung des Ritterthums (Chevalerie) ſich gebildet hatte, alſo im eilften Jahrhundert. Dies beweißt ihr

---

5 Dieß mag der hiſtoriſche Grund der erdichteten Erzählung Rürners von dem erſten Turnier Heinrichs zu Magdeburg ſeyn. Rürner läßt ihn aber ein förmliches Turnier nach der ſpätern Weiſe, welche damals die Franzoſen ſelbſt noch nicht kannten, halten. Vergl. Klüber zu St. Pelaye Th. I. S. 276.

6 Witichindi annal. L. I. p. 646. In exercitio ludi tanta eminentia superabat omnes, ut terrorem caeteris ostentaret.

7 Nach Lehmanns ſpeieriſcher Chronik S. 344. wäre dies ſchon ein förmliches Turnier geweſen.

8 Torneamentum, Tornatio; Engl. Tournament, tourney; Franzöſ. Tournoy, im älteren Franzöſ. Tournoiement, von tourner (vielleicht inſofern, da es jemanden zum Kampf

Zweck und ihre Einrichtung. Denn ihr Zweck war nicht allein Uebung in den Waffen, wie bei den ältern Kampfspielen, sondern Aufmunterung der Ritter zur Uebung aller Pflichten ihres Ordens, und angenehme Unterhaltung der Damen, deren Beschützung eine der heiligsten Pflichten des Ordens war. Auf diesen Zweck führten alle Gebräuche der Turniere, wie die Beschreibung derselben zeigen wird, hin.

Daß die Turniere eine Erfindung der Franzosen waren, ist wohl keinem Zweifel unterworfen. Ihre große Liebe der Kampfspiele überhaupt macht es schon wahrscheinlich, und es wird auch dadurch bestätigt, daß man im Mittelalter die Turniere französische Kampfspiele (Conflictus, ludi gallici) nannte [9], und daß zwei Chroniken von Tours einen französischen Ritter des eilften Jahrhunderts, Gottfried von Preuilly, als ihren Erfinder angeben. [10]

---

auffordern, bedeutete; tourner en bataille, S. du Cange Gloss. v. Torna, tornare). Vom eigentlichen Turnier verschieden, waren die joutes (Engl. just; Deutsch: Gestech), obgleich sie gewöhnlich unmittelbar nach dem Turnier gehalten wurden. Den Namen Torneamentum wird man schwerlich früher, als in Schriftstellern des zwölften Jahrhunderts finden.

9 Z. B. Chron. Matth. Paris († 1259) in seiner Historia majore ad a. 1179.

10 Anno 1066 Gaufridus de Prulisco, qui Torneamenta invenit, apud Andegavum occiditur. Chron. Turon. und Chron. S. Martini Turon. Du Cange Gloss. v. Torneamentum.

Durch diese Uebungen wurden die Franzosen den andern Völkern im geschickten Gebrauche der Waffen, besonders der Lanze, und in behender Führung ihrer Streitrosse überlegen, und diese Ueberlegenheit zeigte sich besonders in den Kriegen, in welchen alle christlichen Völker Europa's auf den Kampfplatz traten, um den Gläubigen Mahomets das heilige Land zu entreißen [11]. Der Neid der Nationen erwachte, wenn die Franzosen wegen ihrer Geschicklichkeit im Lanzenbrechen, selbst von den Griechen, bewundert wurden [12]. Besonders verdroß es die Deutschen, als sie unter ihrem König Conrad III. mit den Franzosen unter Ludwig VII. im Jahr 1146, nach dem heiligen Lande zogen, um wider den furchtbaren Nureddin zu streiten, sich wegen ihrer Ungeschicklichkeit in ritterlichen Künsten von den Franzosen verachtet und geneckt zu sehen [13]. Um den über-

---

11 Fulcher. Carnot. (bei Du Chesne SS. rer. Gall.) l. 2. c. 41. Albert. Aquens. (in Bongars. Gest. Dei per Fr.) IV, 6. und an mehrern Stellen.

12 Anna Comnena bewundert in vielen Stellen ihrer Alexias die Geschicklichkeit der Franzosen, z. B. (nach der Pariser Ausgabe) S. 181. 172. 207. 277. 443.

13 Πουτζη Αλεμαννι (Pousse Allemand), riefen die französischen Ritter den unbeholfenen deutschen Rittern zu, um sie an eine Schlacht zu erinnern, in welcher die Deutschen von der französischen Reiterei eine große Niederlage erlitten hatten. Cinnami histor. Constant. (nach der Pariser Ausg.) S. 47.

muthigen Franzosen es gleich zu thun, nahmen sie die Turniere an, die an sich schon auch ihrem Rittergeiste behagen mochten, und seit der Mitte des zwölften Jahrhunderts wurden sie auch in Deutschland häufig gehalten.

Schon von den Franzosen ward auf diesen Turnieren nicht immer die Sorgfalt angewendet, gefährliche Verwundungen zu vermeiden, welche Ruhardt von den Kriegsspielen der Franken zur Zeit der ersten Carolinger rühmt; die Turniere zur Unterhaltung der Damen arteten oft in Armes à outrance, oder Torneamenta aculeata, oder hostilia aus [14], in welchen die beiden kämpfenden Partheien Todte in den Turnierschranken zurückließen. Die französischen Geistlichen verboten daher den Rittern das Turnieren als verderblich für Seele und Leib [15]. Doch weit blutiger wurden die Turniere in Deutschland, wo das Ritterwesen überhaupt einen weit rauhern Character angenommen hatte. Die Geistlichen widersetzten sich auch hier diesen blutigen Vergnügungen, und versagten denen, die im

14 Matth. Paris hist. maj. p. 554.

15 Eine Synode zu Rheims im Jahr 1148 verbietet die detestabiles nundinas vel ferias, ubi milites ex condicto ad ostensionem suarum virium convenire solent, unde mortes corporum et animarum saepius provenerunt. Guilielmi Neubrigiensis historia ad h. a.

Turnier umkamen, selbst das christliche Begräbniß; aber aller Widerstand war vergebens. Aus Sachsen allein [26] kamen im Jahr 1176 sechzehn Ritter auf Turnieren um. Einer von ihnen war der Markgraf Conrad von Meissen, dem nach den Gesetzen der Kirche von dem Erzbischoff Wichmann von Magdeburg das Begräbniß verweigert ward. Sein Vater Dietrich und sein Bruder kamen mit einem großen Gefolge ihrer Edeln und Dienstmannen nach Halle, wo der Erzbischoff einen Convent hielt, und baten knieend um seine Absolution, indem sie versicherten, daß der Getödtete noch vor seinem Ende einem Priester gebeichtet, seinen festen Entschluß, nie wieder an diesen verbotenen Kämpfen Theil zu nehmen, geäußert, und eine Pilgerfahrt nach dem heiligen Lande gelobt habe. Erst als der Priester, der ihn absolvirt haben sollte, ihre Aussage bekräftigt hatte, ertheilte der Erzbischoff dem Getödteten die Absolution, doch unter dem Vorbehalt päbstlicher Genehmigung, und nachdem diese eingeholt war, ward die Beerdigung gestattet. [27]

---

26 Wenn ich nämlich die Worte des Altzeller Annalisten: in partibus nostris, die auch von ganz Deutschland genommen werden könnten, richtig deute. Die im Text gegebene Erklärung scheint indeß die richtigere zu seyn. Der Annalist nennt die Turniere pestiferum ludum Torneamentorum.

27 Chronic. Vetero-Cell. apud Menken T. II. p. 394.

Die Päbſte beſtätigten diese Verordnungen der Provincialſynoden gegen die Turniere, und machten auf ihren Concilien das Verbot der Turniere allgemein für die ganze Christenheit. Dies geſchah zuerſt von Innocenz II. auf dem zweiten lateranenſiſchen Concil [18]. Seine Nachfolger wiederholten dies Verbot häufig; Gregor VIII. ließ im Jahr 1188 durch seinen Legaten, den Biſchoff Heinrich von Albana, in dem Einladungsſchreiben an die Prälaten zu der Gottesverſammlung (curia Dei) in Mainz, wo der Kreuzzug gegen Saladin verabredet werden ſollte, nicht nur die Turniere bei Strafe des Bannes verbieten, ſondern ſelbſt diejenigen, welche Ritter beherbergen würden, die zum Turniere reiſeten [19], mit dieſer Strafe bedrohen. Aber was vermochten die päbſtlichen Drohungen und Strafen gegen den herrſchenden Geiſt des Zeitalters? König Philipp Auguſt ließ im Jahr 1209 von ſeinen beiden Söhnen Ludwig und dem Grafen Philipp von Boulogne ſich zuſchwören, daß ſie nie ohne ſeine Erlaubniß ein Turnier beſuchen wollten, und dennoch fanden ſie ſich auch nach dieſer Zeit häufig bei dieſen Ritterſpielen ein [20]. Und wenn ein Fürſt zu einem gelobten Kreuz-

18 Concil. Lateran. II. can. 4.

19 Mansi Concilia T. XXII. S. 540.

20 Dissert. de l'orig. et de l'usage des t.

zuge [21], oder zum Kriege gegen seine Nachbaren [22] ein zahlreiches Heer versammeln wollte, so durfte er nur ein Turnier ausschreiben. Aus allen Gegenden ritten die Ritter herbei, und ließen sich nicht selten bewegen, statt zu Turnieren, gegen die ungläubigen oder gläubigen Feinde zu ziehen. Selbst der herrschsüchtige Innocenz III. sah sich gezwungen, nachzugeben. Weil die Turniere die Ritter so beschäftigten, daß sie die ihnen ehemals so heilige Pflicht, das heilige Land zu

---

21 Als im Jahre 1199 Graf Thibaut von Champagne, nebst dem Grafen Ludwig von Blois und andern französischen Herren, den Kreuzzug beschlossen hatte, welcher vielen Ueberbleibseln alter griechischer Kunst zu Constantinopel so verderblich wurde, schrieb er ein Turnier auf seinem Schlosse Escriz in Champagne aus. Schon waren die Turnierer in die Schranken geritten. Da nahmen plötzlich die, welche sich dem Heiland bereits geweiht hatten, ihre Helme ab, und ließen sich mit dem Kreuze bezeichnen, und die andern folgten ihrem Beispiele. Hugo Plagon Continuat. Guilielmi Tyr. Gallica in Martene et Durand Collect. ampliss. Tom. V. p. 654. Villehardouin p. 3.

22 So bildeten die Ritter, die 1203 zu einem Turniere zu Meret in Gatinois sich versammelt hatten, ein Heer, das dem König Philipp August half, den König Johann von England zur Aufhebung der Belagerung von Alençon zu zwingen. Hume history of England T. II. (Basler Ausg.) S. 296

vertheidigen, ganz vergaſſen [23], ſo verbot er ſie auf dem vierten allgemeinen Lateranconcil, welches vorzüglich eines neuen Kreuzzuges wegen verſammelt wurde, nur auf drei Jahre [24]. Wegen derſelben Urſache wurde von mehreren ſeiner Nachfolger im dreizehnten Jahrhundert, z. B. von Innocenz IV. (auf dem berüchtigten Concil zu Lyon 1245) [25], und Clemens V. dies Verbot wiederholt. Aber die Ritter hielten nach wie vor ihre Turniere [26], und die Päbſte und Biſchöffe wurden des Verbietens müde.

---

23 Quia hoc tempore crucis negotium per torneamenta plurimum impeditur.

24 Concil. Lateran. IV. a. 1215. in Mansi Concil. T. XXII. S. 1038. folg. Can. 16.

25 Wie ſehr zu dieſer Zeit der Pabſt zu dieſem Verbot ſich gedrungen fühlen mußte, beweißt, daß auf einem Turnier zu Neus unter Cölln 1240 bei ſechzig Ritter und Knappen zum Theil erſchlagen, zum Theil durch den Staub erſtickt wurden (prae nimio impetu pulveris suffocati). Magnum Chron. Belg. in Pistor. SS. Germ. ed. Struve T. III. p. 244.

26 Jede Chronik des dreizehnten Jahrhunderts enthält Beweiſe zu dieſem Satz, und unter den deutſchen Fürſtenhäuſern ſind vielleicht wenige, die nicht, ungeachtet der päbſtlichen Verbote, in dieſer Zeit Prinzen im Turnier verloren. Im Jahr 1234 ließ der Graf von Clermont den Grafen Florenz von Holland, der in dieſem Jahre auf mehreren Turnieren großes Lob ſich erworben hatte, im Kampf erſchlagen, weil er merkte, daß

Noch während die Päbste die Turniere so strenge verboten hatten, nahmen die Engländer sie an. Unter den Königen Stephan (von 1135 — 1153) und Heinrich II. (von 1153 — 1189), welche alle Kampfspiele verboten hatten, giengen die englischen Ritter nach Frankreich, um den dortigen Turnieren beizuwohnen. Erst, nachdem Gregor VIII. das strengste Verbot gegen sie hatte ergehen lassen, hielt der ritterliche König, Richard Löwenherz, in England selbst Turniere [27], und benutzte sie, um seinen erschöpften Schatz wieder zu füllen, indem er von jedem Turnierer eine Abgabe forderte. [28]

Nach Italien wurden die Turniere erst nach der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts durch den Bruder Ludwigs des Heiligen, Carl von Anjou, gebracht, als

---

seine Gemahlin zu herzlichen Antheil an seinen Thaten nahm, und dessen Tod rächte der Graf von Cleve durch den Tod des Grafen von Clermont. Dadurch ward das Ritterspiel zum feindlichen Kampf. Mayene Chron. belg. p. 250. Der Markgraf Johann von Brandenburg kam 1268 auf einem Turnier zu Merseburg um. Additiones ad Lambert. Schaffnab. in Pistor. SS. ed. Struve T. I. p. 433. Und solcher Beispiele lassen sich viele aus den Chroniken dieses Zeitalters sammeln.

27 Wilhelm. Neubrigiens. l. V. c. 4. du Cange a. a. O. Gloss. med. et inf. lat. v. Torneam.

28 Wilh. Neubr. a. a. O.

er das ihm vom Pabst geschenkte Königreich Sicilien in Besitz nahm (1265). [29]

Auch den weichlichen byzantinischen Römern gefiel das Turnieren der französischen Ritter sehr. Bereits im zwölften Jahrhundert nahm ihr kriegerischer Kaiser Manuel an einem Kampfspiele der französischen Ritter bei Antiochien Antheil [30]; doch die eigentlichen Turniere lernte Constantinopel erst im Anfange des vierzehnten Jahrhunderts durch die französischen und savoyischen Ritter kennen, welche mit Johanna, Tochter des Grafen Amadeus IV. von Savoyen, die mit dem Kaiser Andronikus Paläologus III. im Jahre 1326 vermählt wurde, dahin kamen [31], und seit dieser Zeit wurden auch in dieser Kaiserstadt des Morgenlandes häufig Turniere gehalten.

So waren im vierzehnten Jahrhundert in allen Ländern, wo das Ritterthum angenommen oder geachtet war, die Turniere eine gewöhnliche kriegerische Uebung und Belustigung. Doch behaupteten ihre Erfinder, die Franzosen, in der Geschicklichkeit des Tur-

---

29 Klüber zu St. Pelaye Th. I. S. 274.

30 Nicetas in Manuele l. 3. c. 3.

31 Jo. Cantacuzenus l. 1. c. 42. τζουστριαν και τα τερνεμεντα αυτοι πρωτοι εδιδαξαν Ρωμαιους, οὑτω προτερον περι των τοιουτων εἰδοτας ουδεν. S. Du Cange Gloss. med. et inf. lat. v. Torneam.

nirens, den obersten Platz: ihnen am nächsten kamen die englischen Ritter; die deutschen zeichneten sich dagegen auf ihren Turnieren durch ihre Plumpheit aus. Nirgends zeigte das Ritterwesen sich in größerm Glanz als auf den Turnieren: der Ritter zeigte, wie auf dem Schlachtfelde, seine Geschicklichkeit und Tapferkeit, und hatte hier den Vortheil, daß die Damen selbst Zuschauer seiner Thaten waren, und durch ihren Beifall ihn belohnten.

Die Turniere waren zu keiner Zeit häufiger, als zu welcher veränderte Sitten und Meinungen, und vorzüglich die gänzliche Veränderung des Kriegswesens schon droheten, das Ritterthum zu vernichten. Man fühlte, daß es eine Stütze nöthig habe, und fand sie in den Turnieren. Hier konnte im Lanzenstoß und mit dem Schwerdt der Ritter seine Geschicklichkeit zeigen; was vermochte er im Felde damit gegen die mörderischen Feldschlangen? In Deutschland waren gegen das Ende des funfzehnten Jahrhunderts die Turniere so häufig, daß die oberdeutschen Ritter in ihrem zu Heilbronn 1485 aufgerichteten Vertrage festsetzten, daß in keinem der vier Lande, zu Schwaben, Rheinstrom, Baiern und Franken, in welche sie sich getheilt hatten, jährlich mehr als Ein Turnier gehalten werden solle [52], und die Pracht der Kleidungen, in

52 „Item und zum letzten haben wir im besten und umb der vier Lande, und der Thurniersgenossen gemeinen nutz willen

welchen Ritter und Damen erschienen, war so übermäßig, daß sie dem Vertrage eigene Gesetze zur Einschränkung derselben beifügten. Denn die Turniere waren bei ihnen von ihrer ursprünglichen Bestimmung ausgeartet: sie waren nicht mehr Uebungen, sondern blos Belustigungen. In Frankreich und England blieb der Ritterſinn länger; mit Franz I. fieng in Frankreich eine neue glänzende Periode desselben an; Heinrich VIII. von England blieb nicht hinter dem französischen König zurück [33], und im sechzehnten Jahrhundert, wo man in Deutschland nur noch mit Turnieren bei feierlichen Vermählungen spielte [34], sah man in Frankreich und

---

fürgenommen vnd einhelliglich beschlossen, das in den berürten vier Landen, im jar nit über eyn Thurnier gehalten oder fürgenommen werden sol, damit die Thurnir hinfüro deſter stattlicher vnd nach guter beſter ordnung gehalten und volnbracht werden mögen, alles getreulich vnd gefährlich." Rüxners Turnierb. hinter dem 33. Turn. zu Onolzbach.

33 Hume History of Engl. T. VIII. (Baſ. Ausg.) p. 4. Man sehe in Montfaucon Monumens de la Mon. franc. T. IV. S. 182. folg. das Tagebuch der Zusammenkunft Franz I. und Heinrichs VIII. im Goldstofflager zwischen Ardres und Guines (v. 1520), wo fünf Tage turnirt wurde.

34 So habe ich vor mir die zu München gedruckte Beschreibung eines solchen bei Gelegenheit der Vermählung des Pfalzgrafen Wilhelm am Rhein mit Renata, Prinzessin von Lothringen und Bar zu München im Jahr 1568, bloß zur Unterhaltung der Gesellschaft gehaltenen Turniers mit vielen Künſteleien, welche das alte Turnier nicht kannte.

England die Turniere noch als ernſtliche ritterliche Uebungen an. Aber das romantiſche Ritterthum vermochte nicht in einer Zeit zu beſtehen, in welcher der Verſtand eine ſo mächtige Herrſchaft über die Gefühle gewonnen hatte. Das Ritterthum verfiel, und die Turniere blieben nur als Schauſpiele, durch die man ſich an königlichen und fürſtlichen Höfen die Zeiten der ritterlichen Vorfahren vergegenwärtigte.

Um zu zeigen, wie das Syſtem der Turniergebräuche ſich entwickelte, dazu fehlen die Nachrichten; denn was in den Ritterbüchern über die Turniere ſich findet, iſt größtentheils aus Schriften des funfzehnten Jahrhunderts genommen, der Zeit, wo die Turniergebräuche geſammelt werden mußten, damit den häufigen Uebertretungen gewehrt würde. Auch waren die Gebräuche nicht bei allen Turnieren, ſelbſt Eines Landes, ſich gleich. Wir ſtellen ſie nach der Sammlung des Königs Renatus dar.

II.

Die Turniergebräuche.

1. Vorbereitungen zum Turnier.

Ein Turnier darf nur anſagen, wer von Adel iſt [1]. Wenn ein ſolcher Herr (Seigneur appellant) einen an-

---

1 Qui voeult faire ung tournoy il fault que ce soit quelque prince ou du moins hault baron ou baneret.

dern Herrn (Seign. deffendant) zum Turnier rufen will, läßt er vorher bei ihm unter der Hand anfragen, ob er geneigt ſey, die Einladung anzunehmen; und erſt wenn dieſer ſich geneigt erklärt hat, folgt die öffentliche Aufforderung. Dieſe zu überbringen, iſt das Geſchäft des Waffenkönigs (roy d'armes) [2], oder wenigſtens eines angeſehenen Heroldes (herault [3] notable), der ſich an den Hof des Herrn, der aufgefordert werden ſoll, begiebt, und ſich ſeines Auftrags vor der zahlreichſten Geſellſchaft und an dem angeſehenſten Orte, wo er ihn antreffen kann, entledigt, indem er ihm ein Schwerdt, das er an der Spitze hält, überreicht. An einem heiligen Orte darf dies nicht geſchehen [4]. Wenn

---

2 So hieß der erſte Herold, der ſich oft auch ohne weitern Zuſatz König nannte, wie der Roy Faucon, erſter Herold des Königs Eduard III. von England, bei Froissart ad a. 1364. In frühern Zeiten übernahmen das Amt des Waffenkönigs oft Ritter aus den edelſten Geſchlechtern; ſo findet ſich in Montfaucons Monumens de la Mon. franc. T. II. Pl. XXIX. das Monument eines Waffenkönigs Robert de Suſane Faviaus aus einem alten adelichen Geſchlechte der Picardie. Späterhin überließ man dies Amt den Bürgerlichen.

3 Vom deutſchen Ehrenhold.

4 Lors le dict Roy darmes s'en ira devers le Seigneur deffend. et en la plus grande compaignie et la plus honnorable place hors lieu sainct ou il le porra trouuer lui presentera lespee laquelle il tyendra par la pointe.

die Aufforderung [5] angenommen worden iſt, überreicht ihm der Herold eine Pergamentrolle, auf welcher die Namen von acht der erfahrenſten, edelſten und der Turniergebräuche kundigſten Ritter und Knappen ſich befinden, welche der rufende Herr zu Turnierrichtern (juges diseurs) vorſchlägt, und die zur Hälfte aus dem Lande des aufgeforderten Herrn, zur Hälfte aus dem Lande des Rufenden, oder aus andern Ländern genommen ſind. Aus dieſen werden vier, zwei Ritter und zwei Knappen, zu Kampfrichtern gewählt. Dann giebt der aufgerufene Herr dem Waffenkönig zwei Ellen koſtbaren Zeuges, entweder Goldſtoffs, oder doch wenigſtens Sammets, oder karmoſinrothen Atlaſſes ꝛc., in welchen Figuren eingewirkt ſind [6]. Der Waffen-

---

5 Renatus giebt die Formeln der Aufforderung und der Annahme derſelben an. Der Herold ſpricht: Tres haut et tres puissant prince et tres redoubté Seigneur, très haut et tres puiss. prince mon tres redoubte Seigneur N. N. me envoye par devers vous pour la tres grande chevalerie et loz de proesse quil scet estre en vostre tres noble personne lequel en toutte amour et benivolence et non par nul maltalent vous requiert et querelle de faire ung tournoy et behourt d'armes devant dames et damoiselles pour laquelle chose et en signifiance de ce vous envoye ceste espee propre ad ce faire. Der Seign. deffend. antwortet: Je ne l'accepte point par nul maltalent mais pour cuydier à mon dict cousin faire plaisir et aux dames esbatement.

6 Deux aulnes de drap d'or ou velours velute ou satin figure carmoisin du moins.

könig läßt dann ein Stück Pergament, auf welchem die beiden Turnierherren in ihrer völligen Rüſtung zu Pferde, wie ſie auf dem Turniere erſcheinen werden, abgebildet ſind, befeſtigen, hängt es wie einen Mantel über ſeine rechte Schulter und begiebt ſich, mit Beglaubigungsſchreiben der beiden Turnierherren verſehen, zu den vier Rittern und Knappen, die von dem aufgerufenen Herrn zu Kampfrichtern erwählt ſind, und erſucht ſie, ihren Beiſtand zu einem ſo edeln Ritterſpiel nicht zu verſagen [7]. Der Turnierrichter erſtes Geſchäft iſt alsdann, Ort und Zeit des Turniers zu beſtimmen. Nun erſt wird das Turnier förmlich ausgerufen (crié). Der Waffenkönig läßt dann an den vier Ecken des Pergaments, welches er über der Schulter trägt, noch die Wapen der vier Richter,

---

7 Der Waffenkönig nennt ihnen einen vierfachen Nutzen: Et tout premierement on porra on mieulx cognoistre lesquels sont dancienne noblesse venuz et extraits par le port de leurs armes et levement de tymbres. Secondement ceulx qui auront contre honneur failly seront la chastiez tellement que ung aultrefois se garderont de faire chose qui soit mal séant à honneur. Tiercement chacun y apprendra de l'espée à frapper en soy habilitant à l'exercite d'armes. Et quartement par adventure porra il advenir que tel jeusne homme ou chevalier ou escuyer par bien faire y acquerra grace et mercy et augmentacion damour de sa tres gente dame et celee maistresse.

die der beiden Ritter oben, und die der beiden Knappen unten, befeſtigen, und begiebt ſich von drei oder vier Herolden und Perſevanten begleitet, zuerſt an die Höfe der beiden Turnierhäupter, dann an den Hof des Königs, und endlich an die Höfe anderer Herren, zu denen ihn die Richter ſenden. An die Höfe der letztern kann er auch einen Perſevanten für ſich ſchicken. Da, wohin der Waffenkönig ſelbſt ſich begiebt, läßt er durch denjenigen ſeiner Perſevanten, der am lauteſten rufen kann, Ort und Zeit des Turniers verkündigen, damit jeder Turnierer vier Tage vor dem Tage des Turniers an dem beſtimmten Orte ſich einfinde [8]. Unterdeß beſorgen die Richter in der Stadt, welche von ihnen beſtimmt iſt, einen bequemen Tanzſaal, nebſt einem Zimmer, in welchem die Damen Erfriſchungen nehmen, und nöthigenfalls ſich umkleiden können, und die Aus-

8 In Frankreich war die Formel folgende: Zuerſt rief der Perſevant dreimal: Or oez. Dann: On fait assavoir a tous princes, seigneurs, barons, chevaliers et escuiers de la marche de l'isle de france, de la marche de champaigne, de la m. de flandres et de la m. de ponthieu chief des poyers, de la m. de vermendoys et dartoys de la m. de normendie de la m. dacquitaine et danjou, de la m. de brataigne et de berry et aussi de corbie et damiens et a toute autres marches quelconques qui soyent de ce royaulme et de tous aultres royaumes cristiens se ilz ne sont bannys ou ennemys du roy nostre sire a qui dieu donne

ſchmückung deſſelben, laſſen die Gerüſte für die Damen, und die doppelten Schranken auf dem Turnierhofe errichten, beſtellen die Wohnungen für die Turnierer und ihr Gefolg, und ſchaffen hinreichende Lebensmittel, Wein und Specereien, herbei. In Deutſchland wurden die Turniere ſehr oft in Reichsſtädten gehalten, und dann war es das Geſchäft der vier Turniervögte oder Turnierkönige, von dem Rath der Stadt, nach welcher ſie das Turnier ausgeſchrieben hatten, ſicheres Geleit für die Turnierer zu verlangen [9]; und der Rath über-

---

bonne vie, Que tel jour de tel moys en tel lieu de telle place sera ung grand disime pardon d'armes et tres noble tournoy, frappe de masse de mesure et espees rabatues, en harnoys propres pour ce faire, en tymbres, cottes d'armes et houssures de chevaulx armoyés des armes des nobles tournoyeurs, ainsy que d'ancienneté est coustume. Nun werden die Turnierhäupter genannt. Alsdann werden ferner die Ritter ermahnt qu'ils portent des petits escuchons, que cy presentement donneray, affin que on cognoisse qui sont les tournoyeurs; et pour ce en demande qui en vouldra avoir, lesquels escuchons sont escartelez des armes desdits quatre chevaliers juges diseurs du dit tournoy. Vier Tage vor dem beſtimmten Turniertage ſollen ſie ſich in der Turnierſtadt einfinden, pour faire de voz blasons fenestres sur paine de non estre reçu au dit tournoy. Et au dit tournoy aura des nobles et riches prix donnés par les dames et damoiselles.

9. Nürners Turnirb. an vielen Stellen. Lehmanns ſpeieriſche Chronik (1711) S. 828. 859.

nahm gewöhnlich auch die Sorge für die nöthige Polizey (denn ein Turnier zog eine Menge Fremde, auch Kaufleute herbei, so daß mit einem Turnier gewöhnlich eine Messe verbunden ward [10]), für die Einrichtung des Turnierhofes, für die Quartiere und für die Beköstigung der Ritter. Dafür wehete denn oben an den Turnierschranken das Panier der Stadt. [11]

2. Das Turnier.

An dem Tage, an welchem sich alle Turnierer versammeln, halten zuerst die Richter ihren feierlichen Einzug auf folgende Art: Zuerst vier Trompeter, wovon jeder eine Fahne mit dem Wapen Eines der vier Ritter trägt; dann vier Persevanten, jeder mit dem Waffenrock (cotte d'armes) Eines der Richter bekleidet. Dann der Waffenkönig des Turniers mit dem oben erwähnten Gewand von Goldstoff, auf welchem das Pergament mit den Abbildungen der Turnierhäupter und den Wapen der vier Turnierrichter sich befindet. Endlich folgen die vier Richter selbst in völliger Rüstung auf schönen Pferden. Jeder Richter läßt sein

---

10 Daher die Turniere auch nundinae zuweilen genannt werden.

11 Lehmann S. 828. Wahrscheinlich deswegen findet sich in Rürners Turnirb. bei jedem Turnier das Wapen der Stadt, in welcher es gehalten wurde.

Pferd durch einen Bedienten zu Fuß führen, hinter ihm reiten zwei Knappen, alle in der reichsten Kleidung. Die Richter tragen zum Zeichen ihres Amtes bei ihrem Einzuge und während des Turniers in ihren Rechten weiße Stäbe. Ihre Wohnung, die sie in einem Kloster [12] nehmen müssen, bezeichnet ein ausgehängtes, drei Ellen hohes und zwei Ellen breites Tuch, welches der Waffenkönig, von dem das Turnier ausgerufen ist, zu befestigen hat, und auf welchem die Paniere der vier Richter abgebildet sind. Unter jedem Panier ist der vollständige Titel des Richters, dem es gehört, zu lesen, und über den Panieren stehen die Namen der beiden Turnierhäupter. Nach ihnen ziehen dann die Turnierer selbst ein, jeder mit den Turnierern, die ihn begleiten, in folgender Ordnung: Voran das Handpferd (destrier) dessen, welcher der oberste unter ihnen ist, in dem völligen Turnierschmuck, mit der Turnierdecke, welche die Devise des Herrn, und an den vier Enden sein Wapen schmückt, mit dem Busch von Straußfedern auf dem Kopf und einem Halsband mit Schellen, geritten von einem ganz kleinen Reitknecht (ung bien petit paige). Dann die Handpferde der andern Turnierer eben so geschmückt, entweder einzeln oder paarweise. Nach den Pferden die Spielleute (menestreulx) und Trompeter, welche durch Musik den

12 En religion ou il y ait cloistre.

Einzug noch feierlicher machen; dann die Herolde oder Persevanten mit ihren Waffenröcken bekleidet. Endlich die Ritter und Knappen selbst mit ihrem Gefolge. Jeder Turnierer trägt bei seinem Einzuge und auf dem Turnier an sich ein Blatt, auf welchem in quadrirtem Schild die Wapen der vier Turnierrichter sich befinden [13]. Alle vornehme Ritter und Barone, die mit Begleitung kommen, lassen dann durch ihre Herolde und Persevanten über der Thür ihrer Wohnung an der Mauer ein langes Bret, auf welchem ihr vollständiges Wapen und die Wapen aller derer in ihrer Gesellschaft, welche turnieren werden, abgebildet sind, und an einem hohen Fenster des Hauses ihr Panier befestigen, so daß es entfaltet auf die Straße hängt. Die Fürsten, welche dem Turnier beiwohnen, lassen außer ihrem Panier auch noch ihr Fähnlein (penon) aushängen [14]. Wer aber also sein Panier aushängt, ist seiner Ehre wegen gehalten, wenigstens fünf Wapen außer dem seinigen aufzuweisen [15]. Für

---

13 S. not. 8. daher bei Rüxner der Ausdruck: „Folgende sind zu Blatt getragen worden."

14 Dies hieß: Faire de ses blasons et de sa banyere fenêtres.

15 Les dicts barons qui font de leurs banyeres fenêtres sont tenus pour leur honneur de faire clouer cinq blasons du moins avec leur banyere pour l'accompaigner.

die Befestigung jedes Wapens und jedes Paniers erhalten die Herolde und Persevanten vier Pariser Sous (quatre sols parisis), und sie müssen dagegen die gehörigen Nägel und Stricke liefern und die Wapen und Paniere so oft abnehmen und wieder befestigen, als es nöthig ist.

An dem Abend dieses Tages versammeln sich alle Ritter und Damen im Tanzsaal, und nachdem eine halbe Stunde getanzt ist, tritt der Waffenkönig mit zwei Persevanten auf ein Gerüst, und Einer der Persevanten macht im Namen der Turnierrichter bekannt, daß jeder Turnierer am folgenden Tage um Ein Uhr Nachmittags sein Panier und seinen Helm nebst dem Kleinod und Kobertheuer in den Kreuzgang des Klosters, wo die Ritter wohnen, auftragen lassen solle, damit die Damen kommen sie zu beschauen, und ihr Wohlgefallen zu erkennen zu geben [16]. Dann fängt der Tanz wiederum an, und dauert, so lange als es den Richtern gefällt. Nach dem Tanze werden Wein und Specereien gereicht.

Auf den deutschen Turnieren wurden zu dieser Helmschau von den Turniervögten und den Assistenten (Gesellschaftsvögten), welche ihnen zur Besetzung der Turnierämter zuweilen gegeben wurden, aus jedem

---

16 Les dames les viendront veoir et visiter pour en dire leur bon plaisir.

der vier Lande, in welche ſich die oberdeutſchen Turniergenoſſen getheilt hatten, drei Ritter und drei Damen, nemlich eine verheirathete Frau, eine Wittwe und eine Jungfrau gewählt. [17]

Nachdem nun am andern Tage in feierlichem Zuge die Paniere der Fürſten durch ihre Kammerherrn, ihre Lanzenfähnlein durch ihre angeſehenſten Bedienten, die Paniere der Pannerherrn durch einen der ſie begleitenden Edeln, die Helme der Fürſten durch ihre Stallmeiſter, die Helme der andern Pannerherren durch Edelleute, die der übrigen Ritter und Knappen durch Edelleute, oder Ehrenknechte aufgetragen ſind [18], und ein Herold bei ihnen geſtellt iſt, um den Namen des Ritters oder Knappen, dem jedes Panier und jeder Helm gehört, zu nennen, führen die vier Turnierrichter die Damen drei- oder viermal durch die Reihen der Paniere und Helme. Wenn ſich nun unter dieſen der

---

17 S. Rüxner an vielen Stellen.

18 Les banyeres de tous princes se doibuent apporter par lung de leurs chambellans chevaliers et les penons des dicts chiefs se doibuent apporter par leurs premiers varletz ou escuyers trenchans. Et les banyeres des aultres bannerets se doibuent porter par leurs gentilz hommes ainsy qu'il leur plaira. Les heaulmes des princes se doibvent apporter par leurs escuyers d'escuyrie. Et les heaulmes des aultres bannerets, chevaliers et escuyers se doibvent porter par aulcuns gentilz hommes ou honnestes varletz.

Helm eines Ritters findet, der von Damen ohne Ursache übel geredet hat, und die Damen das Kleinod deſſelben mit dem Stabe, welchen ſie tragen, berühren, ſo iſt damit der Ritter dem Gerichte der Richter für den folgenden Tag empfohlen (recommandé par les dames pour le lendemain), und wenn in dieſem die Beſchuldigung wahr befunden wird, ſo wird er beim Anfange des Turniers ſelbſt von den Turnierern mit ihren Kolben empfangen und geſchlagen [19], bis er laut die Damen um Gnade anfleht, und verſpricht, künftig nie wieder den Damen Böſes nachzureden [20]. Die Erkennung in dem wichtigern Falle, wenn ein Ritter verdient, ganz vom Turniere weggewieſen zu werden, gebührt allein den Richtern, und dieſe Strafe wird von ihnen für folgende Verbrechen aufgelegt: 1. wenn ein Ritter offenbar falſch und lügenhaft erfunden iſt, vornehmlich wenn er ſein Ehrenwort gebrochen hat. 2. Wenn er auf Zinſen und Wucher öffentlich leihet,

---

19 S. bei Rürner das Wormſer Turnier von 1209 u. a.

20 Le quatrieme cas est d'ung gentilhomme qui dit parolles des dames et damoiselles en chairgeant leur honneur sans cause ou raison apart et pour pugnicion d'icelluy il doit estre batu des aultres chevaliers et escuyers tant et si longuement qu'il crie mercy aux dames a haulte voix tellement que chascun l'oye en promettant que jamais ne luy adviendra den mesdire ou vilainement parler.

und 3. wenn er durch Mißheirath seinen Adel entehrt hat (qui se rabaisse par mariage et se marie à femme roturiere et non noble) [21]. Eines solchen Ritters Helm wird auf die Erde geworfen, und wenn er dennoch wagt, in die Turnierschranken einzureiten, auf Erkenntniß der Ritter von allen Turnierern mit den Kolben so lange geschlagen, bis er sein Pferd giebt [22]. Ist er ein Verbrecher von den beiden ersten Arten, so lassen die Turnierer durch ihre Knechte die Gurt seines Sattels abschneiden, ihn mit dem Sattel auf die Turnierschranken setzen, und in diesem Zustande bis zu Ende des Turniers festhalten [23]. Sein Pferd fällt den Spielleuten und Trompetern zu. Einem Verbrecher der dritten Art werden, nachdem er sein Pferd gegeben hat, nur die Zügel aus der Hand genommen, und diese einem Herold oder Persevanten gegeben, der ihn auf seinem Pferd in eine Ecke des Turnierhofes führt,

---

21 Man vergleiche mit diesen französischen Turniergesetzen die viel strengeren in dem von den oberdeutschen Turniergenossen zu Heilbronn 1485 errichteten Vertrag, bei Rüxner hinter dem 33sten Turnier zu Onolzbach.

22 Qu'il donne son cheval qui vault autant a dire: Je me rengs.

23 Et la le faire garder en cest estat tellement qu'il ne puisse descendre ne couler en bas jusques a la fin du tournoy.

und dort bis zu Ende des Turniers bewacht [24]. Erſt, wenn er verſucht, ſich loszumachen, trifft ihn jene ſchimpfliche Strafe. Ohne Erkenntniß und Befehl (l'advis et ordonnance) der Turnierrichter, darf kein Turnierer mit einer dieſer Strafen belegt werden.

Obgleich auf einem Turnier kein Ritter erſcheinen darf, der nicht von väterlicher und mütterlicher Seite aus gutem Adel iſt; ſo ſteht dennoch den Fürſten und hohen Herren frei, einen tapfern und tugendhaften Ritter, deſſen Adel nicht unverfälſcht iſt, turnierfähig zu machen, indem nur ſie und kein andrer geringerer Ritter, bei Eröffnung des Turniers auf ihn zureiten, als wollten ſie ihn mit ihren Schwerdtern und Kolben ſchlagen, ohne ihm doch Leid zuzufügen. Ein ſolcher Ritter kann künftig bei jedem Turnier erſcheinen, und für ſich und ſeine Nachkommen ein neues Helmkleinod annehmen und ſein Wapen verändern. [25]

---

24 Dies hieß bei den Deutſchen: „mit jemanden um ſein Pferd turniren.“ S. den Heilbronner Vertrag.

25 Nota que sil vient aulcun au tournoy qui ne soit point gentilhomme de touttes ses lignes et que sa personne soit vertueulx il ne sera point batu pour la première fois fors seullement des princes et grans seigneurs, lesquels sans mal luy faire se iueront a luy de leurs espées et masses comme s'ilz voulissent batre et celuy sera a toujourss attribué a ung grant honneur a luy fait par lesdicts princes et

Nach dieſer Helmſchau folgt die Helmtheilung (département et deviz des heaulmes et banyeres), d. i., nach der Anzahl der aufgetragenen Helme wird von den Richtern beſtimmt, ob die Ritter in Ein Turnier gelaſſen, oder in mehrere abgeſondert, und wie ſie unter den beiden Turnierhäuptern gleich vertheilt werden ſollen (arrengier les tymbres et faire le departement).

Nachdem alles dieſes geſchehen iſt, werden die Paniere und Helme in demſelben feierlichen Zuge wieder nach den Wohnungen der Turnierer zurückgetragen, in welchem ſie in den Kreuzgang des Kloſters aufgetragen waren.

Am Abend dieſes Tages verſammeln ſich, wie am erſten Abend, Ritter und Damen in dem Tanzſaal, und nach dem erſten oder zweiten Tanz tritt der Waffenkönig mit zwei Perſevanten aufs Gerüſt, und macht

---

grans seigneurs et sera signe que par sa bonté et vertu il merite doresenavant estre du tournoy sans ce que on lui puisse jamais rien reprouver son lignaige en lieu d'honneur ou il se trouve tant au dict tournoy que ailleurs et la aussy porra porter tymbre nouvel ou adjouster a ses armes comme il voudra pour le maintenir en temps advenir pour luy et ses hoirs. In Deutſchland war der Adel ſtrenger; denn zur Turnierfähigkeit eines deutſchen Adels wurden unerläßlich vier Ahnen erfordert. S. den angeführten Vertrag bei Rüxner.

auf Befehl der Richter bekannt, daß am andern Tage zu beſtimmten Stunden, die beiden Turnierhäupter mit allen bei der Helmtheilung ihnen zugetheilten Rittern, unbewaffnet, nur mit ihren Fähnlein (penons), aber in der ſchönſten Kleidung, in die Turnierſchranken einreiten ſollen, um den Turniereid zu ſchwören. [26]

Am folgenden Tage zu der beſtimmten Stunde gehen die Herolde und Perſevanten, mit ihren Waffen-

---

26 Die Formel iſt folgende: Haulx et puissans princes, contes, barons, cheval. et esc. Qui aujourd'huy avez envoyé presenter à messires les juges et aux dames aussy vos tymbres et banyeres, lesquels ont esté partis tant dung costé que de l'aultre par egalle porcion soubz les banyeres et penons de tres hault et puiss. prince N. N. appellant et mon tres redoubté seigneur N. N. deffendant, Messires les juges diseurs vous font assavoir, que demain a une heure après midi le seigneur app. avec son penon seullement viengne faire sa monstre sur les rengs accompaignié de tous les aultres chevaliers et escuyers qui soubz luy ont esté partis, sur leurs destriers encouvertes et armoyez de leurs armes et leurs corps sans armures habilliez le mieulx et le plus jolyement qu'ilz porront, adfin que mesdits Seigneurs les juges diseurs prendent la foy desdicts tournoyeurs; et après ce que le dict seigneur app. aura ainsy fait sa monstre, la foy prinse, et qu'il sera retourné de dessu les rengs, viengne à deux heures le seign. deff. faire la sienne pour ainsy pareillement prendre la foy et qu'il ny ait faulte.

röcken bekleidet, durch die Stadt, und erinnern die Turnierer, sich zu versammeln [27]. Jeder begiebt sich dann zu der Wohnung des Fürsten, dem er zugetheilt ist, mit einem Lanzenschafft oder Stab in der Rechten, und von seinen Knechten zu Fuß und zu Pferde begleitet. Die Pannerherrn lassen ihr Panier aufgerollt vor sich her tragen. Alle reihen sich dann unter dem Fähnlein (penon) ihres Haupts. Der rufende Herr reitet zuerst mit seinen Rittern in die Schranken, und schwört den Turniergesetzen und den Verordnungen der Richter Gehorsam; nach ihm der Aufgeforderte. „Kein Ritter wolle vorsätzlich mit seinem Schwerdte stoßen, sondern nur schlagen, und seine Schläge nicht tiefer als bis auf den Gürtel richten, und einen Ritter, dem der Helm abfalle, nicht eher wieder berühren, als bis er ihn wieder aufgesetzt habe, und niemanden schlagen, der nicht empfohlen sey; bei Strafe des Verlustes seines Pferdes, seines Turniergezeugs und des Turnierrechts, wenn er wissentlich gegen das Versprechen handele.“ [28]

---

27 Sie rufen dreimal aus: Aux honneurs seigneurs chevaliers et escuyers.

28 Die Eidesformel, welche ein Herold den Turnierern im Namen der Richter verlegt, ist folgende: Haulx et puiss. princes, seigneurs, barons, chevaliers et escuyers, s'il vous plaist vous tous et chascun de vous, leverez la mains

An demſelben Tage werden von den Richtern die Roſſe und das Turnierzeug der Turnierer beſchaut. Keiner darf ein größeres und ſtärkeres Pferd als die übrigen haben, die Fürſten ausgenommen [29]. Die Helme, nebſt den Kleinodien und Kobertheuern (tymbres et lambrequins), die Harniſche, nebſt dem ausgepolſterten Wamms (corset ou pourpoint), die Armbergen und Beinharniſche (gardebras und avant bras, harnoys de jambe), die Handſchuhe; endlich die Turnierſchwerdter und Turnierkolben (masse), müſſen ſo

---

la mains dextre en haut vers le sains et tous ensamble ainchois que plus avant allez, prometterez et jurerez par la foy et serment de vos corps et sur vostre honneur, que nul d'entre vous ne frappe au dict tournoy a son escyent d'estoc ne aussy depuis la chainture en aval en quelque fachon que ce soit ne aussy ne boutera ne tirera nul s'il n'est recommandé. Et d'aultre part se par cas d'aventure le heaulme cheut de la teste à aulcun nul ne le touchera jusques à tant qu'il l'aura remys et lachié. En vous submettant se aultrement le faictes à vostre escyent de perdre armures et destrier et d'etre crié banny du tournoy pour ung aultrefois. De tenir aussy le dit et ordonnance en tout et par tout telz comme messires les juges diseurs ordonneront les delincquans estre pugnis sans contredict et ainsy vous le jurez et sur vostre honneur. Dann antwortén alle: Oy, oy.

29 Qui soit de oultraigeuse grandeur et force plus que les aultres s'il n'est prince.

beſchaffen ſeyn, als es des Landes Sitte und Gewohnheit mit ſich bringt.

Wie an dem vorigen Tage, ſo verſammeln ſich auch an dieſem die Turnierer und Damen zum Tanz, und nach einigen Tänzen wird durch den Waffenkönig die Stunde des folgenden Tages, zu welcher die Schranken zum Turnier geöffnet werden ſollen, bekannt gemacht. Das wichtigſte Geſchäft der Turnierrichter an dieſem Abend iſt die Ernennung eines Ehrenritters, oder Ehrenknappen (chevalier ou escuyer d'honneur), und dieſe geſchieht mit folgenden Feierlichkeiten: Die Richter wählen zwei der ſchönſten Damen und aus den vornehmſten Familien, und führen dieſe am Arm mehrere Male durch den Saal. Vor ihnen werden Fackeln getragen, und hinter ihnen gehen der Waffenkönig des Turniers, die Herolde und Perſevanten. Einer der Richter trägt ein ſchön geſticktes und mit goldenen Flittern geziertes Gewand (un long coeuvrechief de plaisance, broudé, garni et pamphiloté d'or bien jolyement) [30]. Endlich bleiben ſie vor dem Ritter und Knappen ſtehen, welchem von ihnen dieſe Ehre zuge-

---

30 Bei den deutſchen Turnierern ſcheint die Ernennung eines Ehrenritters nicht Sitte geweſen zu ſeyn. Wenigſtens habe ich einen deutſchen Namen für das coeuvrechief de plaisance nirgends gefunden. Vielleicht hatten ein ähnliches Geſchäft diejenigen, welche zwiſchen den Seilen hielten.

dacht ist. Diesem erklärt der Waffenkönig: „die Damen haben ihn erwählt, dies Gewand im Turniere des folgenden Tags an einem Lanzenschaft zu tragen, damit er auf Befehl der Damen, die von jeher ein mitleidiges Herz gehabt, es über einen Turnierer senke, der aus Unwissenheit oder Einfalt die Turniergesetze verletzt habe, und dessen sich die Damen erbarmen, daß er nicht mehr geschlagen werde. Denn wessen Helm er mit diesem Gewand nach der Damen Willen berühre, der sey künftig unter ihrem Schutz." Dann überreichen ihm die Damen das Gewand; er küßt beide und dankt ihnen für diese Ehre, deren er sich nicht würdig fühle. Die Herolde und Persevanten befestigen darauf das Gewand an einer Lanze, und ein Persevant trägt es dem Ehrenknappen oder Ehrenritter vor, der an diesem Abend seinen Platz neben der vornehmsten Dame der Gesellschaft hat. Dann besteigt der Waffenkönig mit zwei Persevanten das Gerüst, und macht die Ernennung des Ehrenritters oder Ehrenknappen allen Turnierern bekannt, mit dem Bedeuten, daß niemand den weiter schlage, auf welchen er das Gewand gesenkt habe; denn dies Gewand heiße der Damen Gnade (le mercy des dames). Hierauf fangen die Tänze wieder an, und dauern, so lange es den Richtern gefällt, welche nach Endigung derselben, wie an den vorigen Tagen, Wein und Specereien herumreichen lassen.

Endlich der erſehnte Tag des Turniers ſelbſt, an welchem die Ritter durch ihre Geſchicklichkeit großen Ruhm, und der Damen Beifall erwerben ſollen. Zuerſt beſteigen die Damen das für ſie gebaute Gerüſt. Dann, wenigſtens eine halbe Stunde vor den Turnierern, reiten die Turnierrichter mit dem Ehrenritter oder Ehrenknappen auf. Vor ihnen blaſen Pfeifer und Trompeter, nach ihnen der Waffenkönig des Turniers, dann der Ehrenritter in völligem Turniergezeug und mit dem Gnadentuch, der auch zwiſchen den beiden erſten Richtern reiten kann. So reiten ſie ein- oder zwei Male in den Schranken herum, um zu ſehen, ob die Seile gehörig geſpannt ſind, und um diejenigen anzuſtellen, welche ſie abhauen ſollen. Alsdann nehmen ſie mit eignen Händen dem Ehrenritter ſeinen Helm ab, und geben ihn dem Waffenkönig, der ihn zu dem Gerüſte der Damen trägt, und dieſe bittet, ihn während des Turniers aufzubewahren [31]. Der Helm wird auf dem Gerüſte der Damen von einem Edelmann oder Ehrenknecht (honneste varlet), auf einem Lanzenſchaft während des Turniers in die Höhe gehalten, ſo, daß

---

31 Mes très honorées et doubtées dames et demoiselles, velà vostre humble serviteur et chevalier (ou escuyer) d'honneur, qui s'est rendu sur les rengs prest pour faire ce que luy avez commandé, duquel vecy le tymbre que vous ferez garder dedens vostre echaffauld, s'il vous plaist.

jeder ihn sehen kann. Die Richter begeben sich unterdeß auf ihr Gerüst, und der Ehrenritter hält mit seinen Knechten zu Fuß und zu Pferde zwischen den Seilen.

Zwischen den Seilen werden dann noch einige Turnierbeamte gestellt, um bei einem erneuerten Angriff im Turnier die gehörige Distanz zu bestimmen, aus welcher die Turnierer gegen einander rennen sollten. Dies war auf den deutschen Turnieren das Geschäft derer, welche zwischen den Seilen hielten [32], und der Grieswärtel [33]. Zu beiden Aemtern wurden nur Adeliche genommen, und das erste übernahmen sehr oft die Turniervögte selbst.

Eine Stunde vorher, ehe die Turnierhäupter nach dem Turnierhofe reiten, lassen sie mit Trompetenschall allen ihren Turnierern bekannt machen, daß sie zu bestimmter Stunde bei ihren Fähnlein (penon), vor ihrer Herberge, oder an einem andern bequemen Ort, sich versammeln mögen. Wenn das Turnier um Ein Uhr Nachmittags eröffnet wird, so müssen die Turnierer um 12 Uhr Mittags vor den Schranken erscheinen, und um 11 Uhr sich bei dem Fähnlein ihres Haupts

---

32 Dies ist der Ausdruck bei Rüxner. Ich weiß nicht, ob damit die Stäbler oder Lunsener gemeint sind.

33 Von Gries, d. i. Sand, weil sie ihren Dienst zu Fuß verrichteten. S. Klüber's Anmerk. zu St. Pelaye Th. 2 S. 56.

verſammeln. Um dieſe letzte Stunde ziehen Herolde und Perſevanten durch die Stadt, und rufen vor den Herbergen der Turnierer aus, daß ſie ausziehen mögen mit ihren Panieren, um das Panier ihres Hauptes zu begleiten. [34]

Um zwölf Uhr reiten die Turnierhäupter mit den ihnen zugetheilten Turnierern nach dem Turnierhofe, zuerſt der, von welchem das Turnier ausgeſchrieben iſt, dann der, welcher eingeladen worden iſt, in folgender Ordnung: Zuerſt die Pfeifer und Trompeter, ihre Inſtrumente blaſend, dann der Waffenkönig, die Herolde und Perſevanten, nach ihnen der, welcher das Fähnlein trägt, nach ihm das Turnierhaupt ſelbſt, dem ſein Panier nachgetragen wird; dann die Pannerherren, zwei und zwei mit ihren Panieren, und zwanzig Turnierern. Ihnen folgen ihre Knechte zu Pferde und zu Fuß. Von Knechten zu Pferde darf ein Fürſt vier, ein Graf drei, ein Ritter zwei, und ein Knappe Einen mitbringen. Dieſe müſſen mit Brigandinen (de Jazeran ou bringandines), Helmmützen (salades), Handſchuhen (ganteletz), und Beinharniſchen (harnoys de jambes), gerüſtet, und mit einem Lanzenſchaft von drittehalb oder drei Fuß Länge, bewaffnet ſeyn. Die

34 Laschiez, laschiez heaulmes, laschiez heaulmes, seigneurs, chevaliers et escuyers, laschiez, laschiez, laschiez heaulmes et issiez horz avec vos banyeres pour convoyer la banyere du chief.

Knechte zu Fuß aber müſſen kurze Wämſer (pourpointz ou jacquettes courtes), Helmmützen, Handſchuhe von anderer Art (gantelles), und in ihrer Rechten einen Lanzenſchaft von zwei Ellen (braces) Länge tragen.

In Frankreich, Flandern und Brabant, ließen die Fürſten und Pannerherren ihre Paniere durch Herolde oder Perſevanten ſich nachtragen, denen ſie ein großes und ſchönes Pferd, einen Rock (cotte) mit ihren Wapen, auch, wenn ſie wollten, einen Harniſch (Halsberg, haubergon), ferner eine Helmmütze (salade), die Arm- und Beinrüſtung (gardebras, avanthras, harnoys de jambe), und die Handſchuhe zu geben, verbunden waren. In Frankreich waren dieſe Herolde und Perſevanten oft ſo ſchlecht beritten und unbehülflich gerüſtet, daß ſie nicht im Stande waren, die Paniere aufrecht zu erhalten, und im Getümmel des Turniers hinter ihrem Herrn zu bleiben [35]. In Oberdeutſchland hingegen wurden die Paniere von ſchönen jungen Leuten getragen (par beaulx compaignons josnes), die meiſtentheils mit einem Krebs oder weißem Panzer

35 Maintenant en France a tant de heraulx et de poursuivans mal habillés, que quant ilz se trouveront armez et les banyeres en la main ilz seront si empeschiez qu'ilz laisseroient cheoir leurs banyeres ou ne scauroient poursievir leurs maistres laquelle chose porroit tourner a grant inconvenient et a grant deshonneur.

(d'escrevice ou de harnoys blanc), einer Helmmütze, oder einem Eisenhut (salade ou chapeau de fer), mit schönem Federbusch gerüstet waren, und deren Rock mit schöner Goldschmidtarbeit, oder der Devise ihres Herrn geziert war (et ont dessus leurs habillements belles heucques d'orfaverie ou de devise de leur maistre). Die Pferde, welche sie ritten, waren fast so stark als die Turnierrosse, und sie konnten daher sich immer hinter ihrem Herrn, dessen Panier sie trugen, halten.

Wenn in dieser Ordnung die Turnierer den Turnierhof betreten haben, erheben ihre Knechte ein lautes Geschrei (gecteront un grant hu), und die Turnierer erheben drohend ihre Schwerdter oder Kolben (par fachons de menaces de frapper). Dann ziehen sie in kurzem Schritt bis zu dem Eingange der Schranken, wo sie halten, und durch einen Herold die Richter ersuchen, den Ort zu bestimmen, wo sie einreiten sollen [36]. Derjenige Fürst, welcher das Turnier ausgeschrieben hat, reitet mit den Seinigen in den Ein-

---

36 Mes très honorés et doubtés seigneurs, tres haut et tres puissant prince et mon très redoubté seigneur N. N. qui cy est presentement comme (appellant ou deffendant) se vient presenter devant Vous avec tout le noble hernaige que cy voyez lequel avez party soubz sa banyere, tres desirant et prest de frapper le tournoy par vous aujourd'huy

gang zur Rechten, der andre Fürſt in den Eingang zur Linken ein. Wenn die Schranken geöffnet ſind, reitet zuerſt derjenige ein, welcher das Fähnlein des Turnierhauptes trägt, und bleibt am Eingange der Schranken. Dann folgt das Haupt der Parthei, und nach ihm alle Turnierer; die Knechte erheben dann wie vorher, ein Geſchrei, und die Turnierer drohen mit ihren Schwerdtern oder Kolben. Sie reiten bis an die Seile vor, und ſtellen ſich an denſelben in Schlachtordnung. Jeder Turnierer hat ſeine Knechte zu Pferde um ſich, die Panierträger der Pannerherrn bleiben hinter ihren Herren. Die Herolde, Perſevanten und Spielleute ſtellen ſich zwiſchen den äußern und innern Schranken, und rufen während des Turniers das Geſchrei desjenigen Turnierers, dem ſie am günſtigſten ſind; die Knechte zu Fuß ſtellen ſich da, wo ſie am ſicherſten zu ſeyn glauben. Nun läßt der Waffenkönig durch die Trompeter eine Stille blaſen [37], ruft den vier Männern, welche an jedem Ende der Seile ange-

---

a luy assigné, a l'encontre de mon très redoubté seigneur N. N. (deffend. ou appell.) et le noble hernaige que soubz luy avez pareillement party, Vous requesant que Vostre plaisir soit luy delivrer place propre ad ce faire, affin que les dames qui cy sont presentement en puissent tantost veoir eshatement.

37 Der Ausdruck bei Rüxner.

ſtellt ſind, um ſie abzuhauen, dreimal zu, bereit zu ſeyn, ihr Geſchäft auf gegebenen Befehl zu verrichten, und bringt den Turnierern den Eid des vorigen Tages in Erinnerung. Nach hinreichender Zwiſchenzeit (comme du long d'unes sept pseaulmes ou environ), damit die Ritter ſich in Bereitſchaft ſetzen mögen, wird von dem Waffenkönig dreimal in großen Zwiſchenräumen (par trois grandes alaynes et trois grandes reposees) gerufen: „Hauet die Seile ab und rennet zuſammen, wenn ihr wollt (coppez cordes et hurtez batailles quand Vous voudrez)". Nach dem dritten Male werden die Seile abgehauen, und nun ſtreben die Ritter durch geſchickte Schwenkung ihrer Pferde und geſchickte Austheilung und Abwehrung der Schläge mit Kolben und Schwerdtern der Damen Beifall und den Dank des Turniers zu erwerben. Die Knechte zu Pferd, welche während des Turniers das Geſchrei ihres Herrn rufen, ſind beſtimmt, ihn auf Verlangen aus dem Getümmel zu bringen; die Knechte zu Fuß, den Rittern und Pferden, welche fallen, aufzuhelfen, und wenn ſie dies nicht vermögen, ſie mit ihren Lanzenſchäften zu ſchützen, damit ſie nicht von den Roſſen der übrigen Turnierer beſchädigt werden. Dafür erhalten ſie von einem ſolchen Turnierer ein Geſchenk an Wein, nach Beſtimmung der Richter.

Wenn den Richtern dünkt, daß der ritterlichen Geſchicklichkeit hinreichende Beweiſe abgelegt ſeyen,

laſſen ſie durch die Trompeter eine Stille blaſen, und dann durch einen Herold oder Perſevanten verkündigen, daß zuerſt die Panierträger und dann die Turnierer aus den Schranken reiten ſollen; denn ſie haben ihre Pflicht gethan, und über den Dank ſey ſchon erkannt [38]. Nun werden entweder von denen, welche die Stricke abhaueten, oder von den Aufſehern über die Schranken (gardelices), oder von den Fußknechten die Schranken geöffnet.

Zuerſt tritt dann der Ehrenritter oder Ehrenknappe aus den Schranken, von den Trägern der Fähnlein und Paniere begleitet; und wenn er zu dem Gerüſte der Damen kommt, ſteigt der Ehrenknecht, der während des Turniers ſeinen Helm trug, herab, beſteigt ein Pferd, und trägt dem Ehrenritter den Helm bis zu ſeiner Herberge vor. Die übrigen Turnierer reiten aus den Schranken ohne beſtimmte Ordnung, während von den Spielleuten und Trompetern geblaſen wird, bis die Schranken leer ſind.

---

38 Chevaulchiez, banyeres, départez Vous des rengs et tournez au logis et vous seigneurs, princes, barons, chevaliers et escuyers qui cy endroit estes tournoyans devant les dames, avez tellement fait Vos debvoirs que desormais vous pouvez en la bonne heure aler et departir des rengs car desja le pris est ordonné et assigné lequel sera ce jour par les dames baillie a celui qui l'a desservy.

In Deutschland zogen die Ritter nach geendigtem Turniere die Schwerdter, und hieben sich ihre Helmkleinodien ab, und erst dann wurden die Schranken geöffnet. [39]

Am Abend dieses festlichen Tages, nach dem Abendessen, versammeln sich wie an den vorigen Tagen, Turnierer und Damen zum Tanz. Zuvörderst dankt der Ehrenritter oder Ehrenknappe, von den vier Richtern, die beiden Ritter zur rechten, die beiden Knappen zur linken Hand, begleitet, den Damen für die Ehre, wozu sie ihn erkohren; dann wird das Gnadentuch von der Lanze abgenommen, und einem der Richter überreicht, der es den Damen zurückgiebt und sie küßt (qui le rendra aux dames et les baisera).

Darauf folgt die Ertheilung des Dankes. Die vier Turnierrichter und der Ehrenritter, von dem Waffenkönig des Turniers, den Herolden und Persevanten begleitet, gehen durch den Saal, um aus der Gesellschaft eine Frau und zwei Jungfrauen zu wählen, welche den Dank überreichen sollen. Wenn sie diese gefunden, führen sie sie aus dem Saal, und kehren in folgendem Aufzuge zurück: den Zug eröffnen mehrere Fackeln, dann folgen die Trompeter der Richter, welche ihre Trompeten ertönen lassen, nach ihnen die Herolde und Persevanten, ohne bestimmte Ordnung (a flotte),

---

39 Rüxner an vielen Stellen.

dann der Waffenkönig allein, nach ihm der Ehrenritter oder Ehrenknappe, mit einer fünf oder sechs Fuß langen Lanze in seiner Hand. Endlich die Frau, welche den Dank mit dem Gnadentuch bedeckt, trägt, von den beiden Richtern, welche Ritter sind, geführt; ihr zur Seite die beiden Jungfrauen, welche von den beiden Knappen geführt, die Enden des Gnadentuchs tragen. Nachdem sie dreimal um den Saal gezogen sind, bleiben sie vor dem glücklichen Ritter oder Knappen stehen, dem der Dank zugedacht ist, und der Waffenkönig kündigt ihm die Belohnung an, welche seinem Verdienst von den Richtern zuerkannt ist [40]. Nun entblößt die Frau den Dank, und übergiebt ihn dem Turnierer, der sie, und wenn er will, auch die beiden Jungfrauen küßt [41], und mit ihr die Ehre des Vortanzes beim nächsten Tanz hat. Von dem Waffenkönig und den Herolden wird dann sein Geschrei vor dem Saale und in der Stadt ausgerufen.

---

40 Vecy ceste noble dame, Madame de tel lieu accompaignée du chevalier (ou escuyer) d'honneur et de Messires les juges qui vous viennent baillier le pris du tournoy lequel vous est adjugié comme au (chevalier ou escuyer) mieulx frappant d'espée et plus cerchant les rengs qui ait aujourd'hny esté en la meslée du tournoy et vous prie Madame que le veuilliez prendre en gré.

41 Puis il la prend et la baise et semblablement les deux damoiselles se c'est son plaisir.

Nach dieſem Tanze kündigt der Waffenkönig das Stechen oder Lanzenbrechen (les joustes) für den folgenden Tag an, und macht die Danke bekannt, die dabei gegeben werden ſollen [42]; dann fangen die Tänze wiederum an, und dauern, ſo lange es den Richtern gefällt.

Den Beamten des Turniers werden für ihre geleiſteten Dienſte folgende Belohnungen zu Theil: die Turnierrichter werden von den beiden Turnierhäuptern während des Turniers in allem frei gehalten, und dieſe müſſen deswegen, ſobald in dem Turnierorte die Richter angekommen ſind, einige von ihren Hausbedienten [43] dahin ſenden, um für ihre Bedürfniſſe zu ſorgen; auch empfangen ſie von ihnen einen bis auf die Füße reichenden ſeidnen Rock von einerlei Farbe (une robe de drap de soie longue jusques aux pieds et de pareille couleur) zum Geſchenk, die beiden Ritter von Sammet, und die beiden Knappen von Damaſt. Der Waffenkönig, die Herolde und Perſevanten erhalten

---

42 Renatus ſchlägt vor einen goldenen Stab (une verge d'or) für denjenigen, welcher den ſchönſten Lanzenſtoß ausführt; einen Rubin (ung ruby) von tauſend Thalern am Werth, oder darunter für den, der die meiſten Lanzen bricht; einen Diamant von gleichem Werthe für den, der am längſten in den Schranken geblieben iſt, ohne den Helm abzunehmen (sans desheaumer).

43 Ung de leurs maistres d'hostelz et ung homme de finances et chascun ung marechal des logis et ung fourrier.

von denjenigen Rittern, welche zuerst turnieren, ein Geschenk nach eignem Gefallen, oder nach Bestimmung der Richter, auch wenn sie schon einem Gestech beigewohnt haben; diejenigen, welche schon turniert haben, und zuerst stechen, sind aber nicht gehalten ihnen etwas zu bezahlen [44]. Ihnen gehören auch die mit den Wapen der Turnierer gezierten Turnierdecken (houssures) der Rosse. Den Pfeifern und Trompetern werden sowohl von den beiden Turnierhäuptern, als von denjenigen, welche Danke gewonnen haben, angemessene Geschenke gemacht.

Die Paniere und Helme der Turnierer müssen der Kirche des Klosters, in welchem sie beschaut und getheilt wurden, oder einer andern Kirche, welche die Richter bestimmen, dargebracht werden.

Am letzten Tage werden von den Richtern die Turnierbriefe ausgefertigt, in welchen jedem Turnierer bezeugt wird, daß er seiner Pflicht gemäß, turniert habe, und jeder reitet in seine Heimath zurück. [45]

Dies waren die Turniere, welche ritterliche Tugend und Tapferkeit in Ehren erhalten sollten.

---

44 La lance ne poeut affranchir l'espée, mais qui auroit payé son heaulme et l'espée c. a. d. au tournoy, il seroit affranchi de la lance, c'est assavoir de la Jouste.

45 S. Rüxner's Turnierb. bei jedem Turniere.

Idee und Probe alter Symbolik.

Einleitung.

Ob eine Symbolik des Alterthums wünschenswerth sey, läßt sich erst dadurch entscheiden, daß man verstehen gelernt, was als ihr Ziel gedacht werden muß. Bilder zusammenzulesen kann doch nur einen sehr untergeordneten Werth haben. Den höheren muß diesem Unternehmen erst die Idee geben, die ihm vorsteht und es leitet. Von dieser verlassen, was ist es anders als eine blinde Bilderjagd, die den, der sich ihr ergiebt,

in dem weiten Kreise des Alterthums herumtreibend, früher abmüden, als lehren wird, was er eigentlich zu suchen habe? Eine formale Symbolik hingegen würde, freithätig verzichtend auf unbedingte Vollständigkeit des Stoffs, vielmehr der Grammatik gleich, die die möglichen Formen, d. i. die Gesetze der Sprache systematisch ordnet, die Gesetze der höheren Bildersprache einem höchsten Gesetze unterzuordnen trachten.

Ihr erstes Geschäft würde seyn, das Symbol als Produkt der Noth zu unterscheiden von dem sinnvollen Werke freier Bildung. Denn, wiewohl auch jenes den Forscher anziehen muß *: würdiger Gegenstand der Betrachtung wird es doch erst, wo es unter der pflegenden Hand gebildeter Menschen Organ schöner Kunst wird, oder philosophischer Speculation, oder wo der Mensch, nachdem ihm die innere Welt aufgegangen, gedrungen ihren Sinn auszusprechen, und verzweifelnd zugleich an der Zulänglichkeit der Schrift und Rede, sich den Schranken des Begriffs entziehet, und in dem weiten Raume der Anschauung Hülfe sucht.

---

* Z. B. das bekannte symbolische Geschenk, das die Scythen dem Darius machten, nach der Erzählung des Herodotos. IV. 131., und der etwas abweichenden des Pherekydes von Leros (nicht von Syros, wie Muretus Var. Lect. V. 18. dem Clemens von Alexandria hierbei nachspricht). Man vergleiche Sturz de Pherecyde 65.

Wo erhielt die Symbolik zuerst jene Pflege? Da, wo der Mensch ein bedeutungsvolles Daseyn durch sie festzuhalten suchte. Das alte Indien vornehmlich, bemüht:

„Der heil'gen Thiere Sprache und der Pflanzen
„Noch unentwickelt zart und still Gemüth
„Zu deuten und ihr Leben zu verstehn,"

legte in sie gerne eine sinnbildliche Bedeutung, besonders in die Pflanzen und Bäume, die es die Haare des Wichnu nannte. *

Ueberhaupt aber baute der Orient von jeher das weite Gebiet jener Wissenschaft an, so daß noch später in den Kreuzzügen, eine gebildete Ritterschaft sie von dorther zu uns herüberbrachte. Zum zweitenmale faßte sie jetzt im Occident Wurzel, wo sie schon ehemals, von den Griechen angepflanzt und gewartet, schöne Früchte getragen hatte.

Es liegt aus unserm Wege die tausendfältige Gestalt anzudeuten, die sie im Abendlande gewann, seitdem sie eine Zierde des Ritterthums, an den Höfen der Könige und Fürsten, bei Turnieren und Festlichkeiten aller Art, dem Stolze und Wunsche des Mannes wie der Frauen Gunst eine willkommene Verrätherin geworden.

---

* Ezur-Vedam, übersetzt von Ith S. 211.

Kehren wir ins Alterthum zurück, denn auch die griechiſche Heldenzeit hatte ihre Symbolik. Welche Deutung man immer „des Proitos verderblichen Zeichen“ * geben mag: von den Sieben Helden vor Thebe an (deren ſymboliſch bezeichnete Schilde in der Tragödie dieſes Namens Aeſchylos mit derjenigen Sorgfalt beſchreibt, welche den Werth zeigt, den das Alterthum in dieſe Dinge ſetzte), bis zu dem Gipfel, den die Sinnbildnerei in der griechiſchen Kunſt erreichte **, iſt nicht der Umfang der hier ſich öffnenden Bilderwelt unabſehbar? In Griechenland jedoch ward mehr diejenige Bildnerei vollendet, die in der Schönheit der Form ihre Befriedigung ſucht: das alte Aegypten hingegen, das dieſe plaſtiſche Vollendung nie erreichte, arbeitete mehr auf myſtiſche Bedeutſamkeit hin, und ſo mußte hier vorzüglich die Sym-

---

* Ilias VI. 168.

** Ihn hat noch neulich Göthe beleuchtet in den Propyläen I. S. 41. ff. Die Beſchreibung der Schilde fängt im genannten Drama mit dem 377ſten Vers an. Auch der Römer gebrauchte die Symbolik, um die Natur der wichtigſten Verhältniſſe zu bezeichnen, in die er eintrat. Wie reich an Sinnbildern ſind nicht ſchon die Feierlichkeiten, durch die er in der Regel ſeine Ehe ſchloß, nicht bloß die bei der einen Form der letztern zuweilen übliche confarreatio, ſondern auch die Gebräuche, wodurch er die andern gewöhnlich feierlich machte!

bolik gedeihen. Auch dort, wie allenthalben, mag sie ursprünglich ein Werk der Noth, allmählig erst und in Priesterhänden zu höheren Absichten gebraucht worden seyn. Es ist hier nicht der Ort, die Natur dieser letzteren zu untersuchen, und in den Widerstreit der Meinungen hierüber mit unserm Urtheil einzugreifen. Merkwürdig bleibt es aber, daß eine Philosophie, deren ideales Streben auch selbst ihr Verächter nicht verkennen wird, in jener Lehrart der alten Aegyptier die glücklichste Methode alles philosophischen Vortrags erkannte. Plotinos in seinem Buche vom idealen Schönen stellt vorerst den Satz auf: die wahre Weisheit sey Wesenheit, und die wahre Wesenheit Weisheit, und nicht müsse man die Götter und andere Theilnehmer höherer Seligkeit im discursiven Denken befangen wähnen, sondern, wohnend in einer Welt von Ideen, dergleichen man sich auch in eines weisen Mannes Geiste zu denken pflege, nicht von solchen, die gezeichnet worden, sondern die sind. Daher auch die Alten mit Recht die Ideen seyend genannt und Wesenheiten; — und fährt darauf fort: „So scheinen mir auch die Weisen der Aegyptier, möge nun vollendete Einsicht es ihnen eingegeben (1) haben, oder ein Instinkt der Natur, nicht geneigt, was sie von ihrer Weisheit offenbaren wollten, den Schriftzügen der Buchstaben anzuvertrauen, die in discursiver Getrenntheit Schlüsse und Urtheile hervorbringen, und den

Laut und articulirten Wortausdruck der Lehrvorträge nachahmen: sondern vielmehr Bilder zeichnend in ihre heiligen Bücher, und für jegliche Idee ein eigenes ausprägend, die Totalität des discursiven Denkens mit Einemmal erzeuget zu haben, sintemal ja jegliche Wissenschaft, jegliches Produkt der Weisheit ein Bild ist, eine Substanz, ein Ganzes, mit nichten ein Durchdenken, ein Reflectiren."

Daher man auch die esoterische Lehrart des Pythagoras, wie die der Orphiker Aegyptisch nannte, und Orphisch hinwiederum, wie wir unten zeigen werden, den Vortrag des Meisters altjonischer Naturphilosophie, Herakleitos. In so weit mit Recht, weil sie sämmtlich jener ägyptischen Weise gemäß, der Syllogistik entfremdet, und der Symbolik zugewandt blieben. Auch Platon noch. Auch er suchte, wo er das Höchste andeuten wollte, „die Evidenz mehr bei dem Sinne (a), als bei dem Verstande;" wiewohl bei ihm nun schon als beflügelter Mythos sich beweget, was bei den Aegyptern in festerem Symbole, wie im Steine, geruhet hatte. Er vereinigte auch die zwei Methoden, gleichsam die zwei Welten des Osten und Westen, die symbolische und syllogistische. Erst durch Aristoteles ward die letztere für die ganze europäische Folgezeit verewigt. Nichts destoweniger hielt dieser die von ihm verlassene Weise seiner sorgfältigen Betrachtung werth,

wie er dann namentlich über die Pythagoreischen Symbole ein eigenes Werk geschrieben. *

Möge uns dieses Beispiel den Schutz gewähren, dessen vielleicht in unsern Tagen die Vorliebe bedarf, womit wir diese Seite des Alterthums betrachten! Wir halten uns vorjetzt in den Gränzen des griechischen Mythos, dessen zahllose Kreise eine unendliche Menge von Sinnbildern einschließen. Keiner aber mehr als der Bakchische, der von Indien und Thrakien ausgehend, die drei Theile der alten Welt, Asien, Libyen und Europa umfaßte. Von dem Reichthume seines Inhalts kann schon die große Zahl der Thiere und Pflanzen einen Begriff geben, die man bakchisch nannte, wie auch die Menge der bakchischen Geräthe. Ein fruchtbarer Stoff der mannigfaltigsten sinnbildlichen Deutung! Doch um nicht den Vorwurf zu verschulden, daß wir den Schaulustigen mit allgemeinen Gesprächen bereits am Eingang ermüdet, führen wir ihn sofort in das Innere selbst ein; und wenn hier der bemerkte Ueberfluß Selbstbeschränkung gebietet, indem es besser ist Eines betrachten, als Vieles ansehen, so verweilen wir diesmal bei dem Einen Silenos. Nicht ohne Absicht gerade bei ihm, sondern weil er auf einer Höhe erscheint, die über den Gränzen der Menschheit

* Desgleichen Androkydas und Alexandros Polyhistor, siehe Menage zum Diogenes von Laërte VIII. 16.

hinausliegt, von der er sodann herabsteiget, und, sich entäußernd jener mystischen Würde, dem Leben nahet, ein ernster Denker und freundlicher Helfer zugleich, selbst in bürgerlicher Noth, und zuletzt ein bedeutsames Bild des Todes.

Silenos.

Silenenbüsten auf einem Hermentronk dienten den Künstlern des Alterthums bekanntlich, um ihre besseren Kunstwerke zu verwahren. Diese untergeordnete Bestimmung, die man dem Halbgotte gab, hat zu folgender berühmten Vergleichung zwischen ihm und dem Philosophen Sokrates Anlaß gegeben. „Ich sage demnach, so eröffnet Alkibiades seine Allegorie im 32ten Kapitel von Platons Gastmahl, er sey vollkommen jenen hohlen Silenen ähnlich, welche man sitzend findet in den Werkstätten der Hermenbildner, Panspfeifen in der Hand haltend, oder Flöten. Oeffnet man ihre beiden Thüren, so fallen einem die Götterbilder in die Augen, die sie in sich verschließen. Auch sag' ich, er gleiche dem Satyr Marsyas. Daß deine äußere Bildung diesem ähnlich sey, Sokrates, wirst du selbst nicht läugnen wollen. Ein Spötter bist du, oder etwa nicht? Willst du läugnen, so ruf ich Zeugen herbei." Weiterhin Kap. 33. fährt er fort: „Ferner ist (3) er keines Dinges kundig, und weiß nichts, wie auch diese seine Gestalt zu erkennen giebt, die so ganz

silenenartig ist. Aber er hat diese nur als äußere Hülle über sich geworfen, wie der geschnitzte Silenos. Inwendig aber, wenn ihr ihn aufschließt, welche Fülle der Weisheit, ihr Freunde, würdet ihr da erblicken! Wisset auch, daß er nichts darnach fragt, ob einer schön sey. Ihr glaubt es nicht, wie sehr ihm dieses gleichgültig. Eben so wenig, ob einer reich, oder ob er sonst einen Vorzug besitze, welche die Menge hochzupreisen pflegt. Vielmehr hält er alle diese Güter nichts werth, und uns selber achtet er für nichts. Ironisch und scherzend mit den Menschen bringt er sein ganzes Leben zu. Ob jemand die Götterbilder in ihm gesehen habe, wenn er erst ist, und sich aufschließet? Ich habe sie endlich einmal gesehen, und sie erschienen mir so göttlich, und golden und wunderschön, und erstaunenswerth, daß ich mich gedrungen fühlte zu thun, was Sokrates von mir begehrte." Schon diese einzige Stelle zeigt uns jenes Fabelwesen der griechischen Vorzeit in mehreren bemerkenswerthen Beziehungen. Vorerst lernen wir hier den Silenos als den Vater aller Ironie kennen, und in so weit dem Meister des ironischen Ausdrucks, Sokrates, ähnlich. Sodann wird auf den reichen Bilderschatz hingedeutet, den die hohle Büste des wunderbaren Eiron verwahrt. Die Unscheinbarkeit der sokratischen Außenseite bei innerer Weisheitsfülle und alle Nebenideen, die damit zusammenhängen, hat die red-

ſeelige Aufrichtigkeit des trunkenen Alkibiades ſo treffend bezeichnet, daß jeder Zuſatz Entſtellung wäre. Aber eine neue Vergleichung bietet ſich uns Neuern, die wir die Fabelwelt des Alterthums als ein geſchloſſenes Ganze überblicken, ungeſucht hierbei dar, dieſe: daß gleich der inhaltsreichen Hermenbüſte des Silenos auch der Mythos dieſes Gottes, aus ſeinem Schooße eine reiche Bilderſchaar der bedeutendſten Symbole hervorgehen läſſet. Wir verſuchen es jetzt, von dieſem Reichthume unſern Leſern einen Begriff zu geben, indem wir einige der merkwürdigſten Sinnbilder dieſes Mythos zu enträthſeln wagen, und weil dieſes letztere Geſchäft durch die Einſicht in jenen bedingt iſt, vorerſt den ſileniſchen Fabelkreis eröffnen. Die Grundidee der Ironie, die von demſelben ausgegangen, wird uns vielleicht künftig beſchäftigen, wenn wir anders hoffen dürfen, dieſem vielbehandelten Gegenſtande noch einige neue Seiten abzugewinnen, und bei dieſem erſten Ausgange nicht ganz den rechten Weg verfehlen.

Mythos.

Es war ein unſchätzbares Verdienſt der unter den Joniern aufblühenden Hiſtorie, daß ſie ſich ſo fleißig bemühte, die heiligen Sagen der Vorzeit zu ſammeln, und für die Nachwelt aufzubewahren. (4) Dieſem Beſtreben verdanken wir unter andern folgenden Thrakiſchen Mythus. In dem Lande der Brigier, eines

makedonisch-thrakischen Stammes, herrschte, durch seine Künste berühmt, und nicht minder durch seine Schätze, Midas, ein Sohn des Gordios. Er hatte das Glück gehabt, in der Landschaft Pieria die geheimen Lehren des Orpheus zu hören (5). Am Fuße des schneereichen Bermion lag des Midas Garten, hochberühmt in der Volkssage durch seine sechzigblättrichten Rosen (6), die ohne Kunstpflege wild wachsend alle andere Blumen der Art übertrafen. In diesem Rosengarten gelang es dem König einst den Silenos zu fangen. Er lag berauscht an der Quelle Inna, die jener arglistig mit Wein vermischt hatte. *

Wer war dieser Silenos? Einer Nymphe Sohn, und obschon ermangelnd des Glanzes der Götter, doch über die niedere Menschheit erhaben, und dem Tode nicht unterworfen (7); ein Wesen, das bei einer menschlichen Natur, gleichwohl eine abweichende Gestalt hatte. (8)

Dem reichen Könige muß sich der Halbgott offenbaren. Wie offenbart er sich? Vorerst als Verächter aller Glücksgüter (9), der zugleich das traurige Loos der Menschheit beklagt. Pindaros wenigstens führt den Silen so redend ein:

---

* Bion und Theopompos beim Athenäos Epitom. II. 6.

„Armſeliger, thörigter Tagesſohn!“
„Du ſchwatzeſt mir Haab anpreiſend;“ *),

womit auch Ariſtoteles übereinſtimmt. Vor allem iſt es am beſten, nicht geboren zu werden; Sterben aber iſt beſſer als leben. Dieſe Wahrheit iſt bereits Vielen von der Gottheit offenbaret worden. Unter andern auch, der Sage nach, dem Midas. Als dieſer nämlich, erzählt man, den Silenos gefangen, und ihn nun ausforſchte, fragend, was wohl für die Menſchen das Beſte ſey, was das Wünſchenswertheſte; ſo habe er anfangs nicht antworten wollen, ſondern, ohne einen Laut zu erwiedern, geſchwiegen. Da aber Midas kein Mittel unverſucht ließ, ihn zum Reden zu bringen, ſo ſey er unwillig in die Worte ausgebrochen: „Ephe-
„meres Geſchlecht (10) eines mühſeligen Dämons
„und des harten Geſchickes! was zwingt ihr mich
„auszuſprechen, das euch beſſer verborgen bliebe!
„Denn bei der Unwiſſenheit des eigenen Elends
„ertragt ihr leichter des Lebens Laſt. Dem Menſchen
„aber iſts am beſten, überhaupt nicht geboren zu
„werden, noch Theil zu nehmen an dem Loos einer
„höheren Natur. Am beſten iſts Allen, Männern und

---

* Ueberſetzt von Voß. Tagesſohn, im Griechiſchen ἐφήμερε (Ephemeriſcher!) Dieſe und die folgende Stelle ſind nachgewieſen in der Note von den Quellen des Mythos.

„Frauen, nicht geboren zu seyn. Das Nächstbeste „aber, was der Mensch erreichen kann, jedoch geringer „als jenes, ist, sobald er geboren, sofort zu sterben.“ Offenbar, setzt der Philosoph hinzu, habe jener so geredet, weil das Loos der Todten besser sey, denn das der Lebenden.

Auch Cicero (11) führt jenen Satz, aus dem Munde des Silenos, an, und fügt noch die ähnlichen Worte des Euripides in der Tragödie Kresphontes hinzu:

„Gesammelt sollten wir in eine Trauerschaar“
„Des Neugebornen Mißgeschick beklagen,“
„Der Uebel Summe zählend, die das Leben bringt;„
„Doch den Gestorbenen, der nun von Mühen ruht,“
„Frohlockend, segnend aus dem Haus geleiten.“

Bei Theopompos (12) erscheinet Silen vornehmlich als Seher, dessen Blick in die weite dunkle Ferne träget, aus welcher er eine wunderbare Weltkunde offenbaret: von dem großen Lande Meropis, das, außer diesem Weltkreise liegend, allein ein Continent zu heißen verdiene; dahingegen die drei sogenannten Welttheile: Europa, Asia und Libya nur Inseln seyen; von dem großen Thier- und Menschengeschlecht, und von der längeren Lebensdauer seiner Bewohner, von den Flüssen und Städten dieses Landes, und wie sich einst die Eingebornen, tausend

Myriaden an der Zahl, zu einem Zuge entschlossen in unsere Inseln herüber, aber gleich bei den Hyperboreern, auf den Bericht, das seyen die glücklichsten der Unsern, mit Verachtung wieder umkehrten.

Virgilius endlich läßt ihn der Dinge Anfang, und die Urgeschichte unseres Geschlechts verkündigen:

„Denn er sang, wie einmal, die unendliche Leere durchschwärmend"
„Saamen der Erd' und der wehenden Luft und des Meers sich gesammelt,"
„Auch der ätherischen Glut, wie hieraus jeglicher Ursprung"
„Haftend erwuchs, und sogar die zärtere Kreisung des Himmels,"
„Dann der Grund zu erharten, und Nereus Flut zu umufern"
„Anfieng und allmählig Gestalt der Dinge zu nehmen."
„Jetzt wie die Welt aufstaune zur jugendlich scheinenden Sonne"
„Und hochher sich ergieß' aus erhobenen Wolken der Regen,"
„Während keimende Wälder zuerst aufsteigen, und während"
„Sparsam Lebende irren durch unbekannte Gebirge."

„Drauf der Pyrrha geworfene Stein' und Saturnus Beherrſchung"
„Singt er, des Kaukaſos Vögel zugleich und den Räuber Prometheus." *

Nähere Betrachtung der Idee.

Dieſe Bruchſtücke bilden die Grundlage der älteſten Sage, die den Silenos in einer myſtiſchen Hoheit zeigte. An ſie reihen ſich nun noch andere Daten an, die ſich in den griechiſchen Mythologen und andern Schriftſtellern zerſtreut finden; Züge, die, da ſie mit jenen Grundideen verträglich, und daher höchſtwahrſcheinlich aus alten Dionyſiaden entlehnt ſind, billig mit jenen Nachrichten von uns verbunden werden.

Zuvörderſt beſaget ſchon der alte Mythos: die Trunkenheit habe jenes Wunderweſen in die Gewalt der Menſchen gegeben. Dieſe Sage führte manche komiſchen Ausführungen herbei, beſonders in den Poeſien der Römer; ſo z. B. des Virgilius a. a. O.

„Es ſah'n den entſchlafnen Silenus"
„Chromis einſt und Mnaſylos, die Jünglinge, ruhn in der Grotte"

---

* Idylle VI. Vers 31 — 42. überſetzt von Voß.

„Starr vom gestrigen Weine, wie stets, die geschwollenen Adern;"
„Ferne lag, nur eben dem Haupt entglitten, der Laubkranz,"
„Und schwer hieng ihm die Humpe mit abgegriffenem Henkel."

und des Ovidius a. a. O.

„Nur ward Silenus vermißt: den taumelnden Alten im Weinrausch"
„Hatten phrygische Bauern gehascht, und in fesselnden Kränzen"
„Hin zum Könige Midas geführt." —

wodurch dann eine auf den ersten Blick unerklärbare * Mischung von Würde und Skurrilität in dem Einen Wesen entstehet. Wir werden nicht irren können, wenn wir Folgendes erwägen. Hohe Sehergabe und Trunkenheit scheint schon die älteste Sage in ihm wohl vereinbar zu finden. In der letztern erkannte sie nämlich, oder ahndete, wenn man will, das Bild einer Begeisterung, die den Schranken und Irrthümern der Re-

* Daher die sonderbare Meinung des Petit Radel zu Musée Napoléon X. Livr. pag. 29. In diesem Mythus möge wohl Satyre gegen die Epikureer liegen, wegen des Contrastes ihrer erhabenen Lehre mit ihrem Leben, denn bereits vor Epikurus sey dieses System im Keime vorhanden gewesen.

flexion entnommen, zur unmittelbaren Anschauung des Göttlichen führet. Daher die alte Kunst auch, wenn sie den Silenos in seiner ganzen Würde erscheinen ließ, ihm die Trunkenheit als Göttin zugesellte. So sah Pausanias * zu Elis, wo jener, nicht wie anderwärts, gemeinschaftlich mit dem Dionysos einen Tempel hatte, sondern abgesondert, wo er also nicht als bloß untergeordneter Begleiter dieses Gottes, sondern in seiner Selbstständigkeit erschien, ihn dargestellt, wie die Trunkenheit (Methe, Μέθη) ihm einen mit Wein gefüllten Becher reichte; und mag auch die Etymologie, welche Seleukos und Aristoteles beim Athenäos ** über die Trunkenheit (μέθη) wagen,

---

* Eliaca (VI.) 24. Von dieser Methe zeigen die Lehrbücher der gewöhnlichen Mythologen keine Spur. So sehr waren sie der Nüchternheit beflissen. Beim Nonnos XIX. 17. ff. reicht Dionysos der über den Tod ihres Gatten trauernden Methe, den kummerstillenden Becher, und sie nennt darauf diesen Gott ihren Vater, Sohn und Gatten zugleich mit einer deutlichen Anspielung des Dichters auf die Worte der Andromacha im sechsten Gesang der Iliade. Wie Silenos sonst trunken mit Bakchos erscheint, sahen wir oben. Eigen ist eine hieher gehörige Darstellung auf einem Sardonyx, wo jener, obwohl selbst wankend, dennoch seinen Pflegesohn mit der Schulter unterstützt, bei Beger (Thesaur. Brandenb. Tom. I. pag. 16.), der dieser Gemme großes Lob ertheilt.

** II. 3. pag. 153. ed. Schweighäuser.

wornach sie mit dem Gottesdienst in Verbindung kommt (von μετὰ τὸ θύειν), mehr witzig als wortgelehrt seyn; so zeigt doch die Ableitung, wie das Alterthum jenen Zustand mit dem Gottesdienste verbunden dachte, zumal mit dem bakchischen, zu Gunsten dessen ja auch Platon in seinen ethischen Vorschriften die Ausnahme machte: „an den Festen des Weingottes sey Trunkenheit nachzusehen.“ *

Eine andere Herleitung jenes Wortes bei demselben Schriftsteller **, enthält, wiewohl auch sie auf ihrem Werthe beruhen mag, eine ganze Reihe von Begriffen, die wir nach gehöriger Feststellung der Grundidee, sämmtlich aus diesem Mythus entwickeln können. „Die sich, heißt es dorten, zum Dienste der Götter, zu fröhlichen Mahlen, versammelten, und ihr Gemüth der Freude überließen, nannten von diesem freilassen (μεθιέναι), gleichwie den Wein selbst: Methy (μέθυ, das Freilassende), also auch den das Getränk verleihenden Gott: Methymnäos, Lyäos, Enios und Jäios (Freigeber, Befreier, Wohlthäter und Heilbringer); so wie man ihn auch Hilaros nannte (den Heiteren), der sich nicht durch finsteres Grübeln abmüdet.“ In der That sind hierin, um beim Silenos stehen zu bleiben, alle wesentlichen

* Diogenes Laërt. III. 39.

** Athenäus VIII. 16. p. 339.

Züge zu seinem Bilde gegeben. Wo er erscheinet, erscheinet er in der Gemächlichkeit eines solchen, der sich und Andere frei lässet, und der Ruhe zugethan. In dieser stellte ihn schon die alte Kunst dar, und dem Pausanias * zeigte man in Attica einen Stein, worauf der Sage nach Silenos geruhet, so oft Dionysos mit seiner Schaar dieses Land besuchte, und häufig bildete man ihn, in der bequemsten Lage, mehr hängend als sitzend auf dem Rücken seines langsam schreitenden Thieres.

Dieses frei sich gehen lassen erinnert an seine Waldnatur. In der Verborgenheit der Gebirge, in der vertrauten Stille der Fluren schien er gerne zu verweilen **, und dort fanden ihn die, denen es gelang, ihn zu binden. Auch die Künstler gaben dieser Wesenklasse eine Umgebung, die durch friedliche Lieblichkeit zur Ruhe lockt. So bilden auf dem, diesem Mythus angehörigen Gemälde bei Philostratos ***, der milde Sonnenschein, das Wehen der Zephyre, der Wiesen Thau und ähnliche Züge, ein Ganzes, in

---

* I. 23.

** Worin er dem Pan ähnlich (s. Lucianus in den Todtengesprächen II. 319. Bipont. und daselbst die Anmerkung des Hemsterhuis; auch in der Weissagung Orph. Hymn. X. Pausan. VIII. 37.

*** Icon. I. 20. pag. 794. ed. Olear.

welchem wir das ſtille Regen und Wirken der Natur unmittelbar zu empfinden glauben.

Dieſer Friede der lachenden Landſchaft iſt ein Bild der ſich immer gleichen Heiterkeit ihres Bewohners, und denſelben Ausdruck: einer durch keinen Sturm geſtörten Meeresſtille (γαλήνη), womit Philoſtratos jene über das Gemälde verbreitete tiefe Ruhe zu bezeichnen ſuchte, braucht der Orphiker * zur Bezeichnung der harmloſen Freudigkeit des Silenos, gleichwie auch Agathon ** in ſeiner Beſchreibung der Macht des Eros beide Zuſtände zuſammenfaßt:

„Friede gewährt den Menſchen die Lieb und
Ruhe der Meerfluth,"
„Auch dem Orkan Stillſchweigen."

Dadurch wird Silenos auch Befreier, denn: „ſorgenlos und ſtrebender Ehrſucht entnommen, iſt das Leben in den Wäldern; durch das Waldleben wird Freiheit erworben, und Ruhe zuwege gebracht;"

---

* Hymnus 53.

** Platonis Symp. XIX. wobei wir gelegentlich eine unſeres Wiſſens unbemerkte Variante nachweiſen wollen: im 4ten Verſe ſteht bei Hermogenes περὶ ἰδ. pag. 407. ed. Laurent. ναυσὶν δ' ἀνέμοις. Eine Wiener Handſchrift bei Baſt giebt auch ἀνήμοις.

wie man denn auch den Bakchos selbst für ein Zeichen der Rettung aus drohender Gefahr und der sich endigenden Noth erkannte *. Aber Reisenden zu Wasser und zu Lande war allein Silen ein willkommnes Zeichen, unähnlich hierin dem Dionysos selbst und dem übrigen Dionysischen Gefolge. „Denn jener bedeutet „in diesem Falle offenbar Angriff von Räubern und „Wunden und Tod. Der den Dionysos begleitende „Chor aber, als da sind die Bakchoi und Bakchai, „und die Bassarai und die Satyre, und die Pane, „und wie die Namen aller derer heißen mögen, die „dem Gotte zugethan, bedeuten sowohl zusammen, als „jeglicher allein, große Bestürzung (13) und Gefahr, „und Rathlosigkeit, außer dem Silenos. Dieser „allein ist glücklich für jedermann, so für die, „welche mit einem Unternehmen umgehen **, wie für

* S. das Traumbuch des Artemidoros II. 37. und zugleich die Inschrift aus Muratori in der Anmerkung von Reiff S. 380.

** Das wußte der König Antigonos wohl: denn als die Griechen, gegen die er zu Felde lag, mit spottender Anspielung auf seine Leibesgestalt, auf die untersetzte kleine Statur und die Stumpfnase, ihn einen Silen nannten, so erwiederte er mit der ruhigsten Mäßigung: „Nun, das freuet mich. Habe ich einen Silenos in meinem Lager, so kann mir Glück und Sieg nicht fehlen." Seneca de ira III. 22. Die zunächst vorhergehenden Worte sind ebenfalls aus Artemidoros.

„die, die sich fürchten." Daher heißt er auch der lieblichste Dämon *, und wenn sein göttlicher Pflegesohn Dionysos selbst in jedem Betrachte ein Erretter und Befreier (14) genannt **, und namentlich gepriesen wird als der, der das Gemüth frei macht, wie dann Pindaros *** von ihm singt:

„Dem befreienden Gott, der den Strick des Kummers löset und der Sorgen"

so ward ihm hierin Silenos zugesellet als theilnehmender Gefährte. In diesem Sinne sagt der Silen Maron bei Nonnos **** zu einem leidtragenden Gesellschafter: „Weinen kann ich nicht, nimm Lächeln für Lieb' an; nicht kennt Maron Sorgen, noch Trauer, noch die Bürde des drückenden Kummers."

Mit solcher Seligkeit des harmlosesten Daseyns verträgt sich gut die Kinderliebe, die dem Waldgotte eigen ist, er mag nun als Pflegevater des Bakchos erscheinen, oder in Gesellschaft der jüngern Bakchischen Begleiter. „Ihn, ein Kindlein vormals, pflegt' ich in meinen Armen" sagt er selber von seinem Zögling im Kyplopen des Euripides *****: eine Idee,

---

* ἥδιστος δαίμων, Artemidor. ebend. II, 12.

** Plutarch. Symposiac. I. pag. 476. ed. Wyttenbach.

*** Beim Plutarchos de Discrimin. pag. 259.

**** Dionysiaca. Lib. XIX. 169.

***** Vers 142.

die nicht allein von der Kunst * zu verschiedenen Darstellungen benutzt ward, sondern auch spätere Poeten aufs lieblichste ausgeführt. Hierher gehört die Stelle des Nemesianus **, wo der alte pflegende Halbgott mit einer Sorge, die zwischen betender Andacht und zärtlicher Wachsamkeit in der Mitte schwebet, den göttlichen Knaben bald mit schmeichelnder Gebärde zum Lächeln reitzt, bald durch sanfte Bewegung in den Schlaf einwiegt. Daher nennt ihn dieser auch beim Julianus, in den Kaisern, Väterchen (15) (παππίδιον), so wie man den Namen Papa (πάππος), dieser Väterlichkeit wegen, dem Silen ganz allgemein als eigenthümlich gab ***; so ward er besonders auch in den satyrischen Dramen angeredet, wovon, außer der angeführten Stelle des Grammatikers, das Frag-

---

* Eine Statue in der Villa Borghese, und eine ähnliche in dem ehemals sogenannten Garten des Cardinals Colbert, zeigt uns den Silenos, wie er den neugebornen Dionysos schützend in seinen Armen trägt. Eine Abbildung von jener giebt Montfaucon Tom. I. Tab. 142. 2.; von dieser die Note zu Julianus Kaisern, französisch, von Spanheim Epreuve des Remarq. pag. 166. — eine oft wiederholte Vorstellung.

** Eclog. III. 27.

*** Pollux pag. 207. ed. Seber., welche Stelle Spanheim zum Julianus Epreuves des Remarques pag. 28. aus Handschriften verbessert hat.

ment eines Satyrspiels von Lykophron * zeigt, wo er die Satyre anredet:

„Ruchlose Kinder ihr des wackersten Papos"

und mit der ihm eigenen gutmüthigen Laune nennet derselbe bei Virgilius a. a. O. die ihn fesselnden Satyre: „Kinder." Die sorglose Spiellust der Kinder und ihr schrankenfreier Muthwille mußte sich gerne zu dem heitern Greise halten, der, jeglicher Noth und Sorge entfremdet, die Harmlosigkeit selbst war: ein friedsamer Dämon, ein Schutz der Gedrückten, die er aus jeder Noth in die Freiheit der Natur rettete.

So mußte wenigstens jener uralte thrakische Waldgott immer mehr und mehr gedacht werden, so wie die den bürgerlichen Verein begleitenden Uebel, der Zwang des Staates, das Drängen der Herrscher, den Gegensatz des dadurch herbeigeführten Zustandes gegen die entbehrte Freiheit der Natur gegen das verlorne goldene Kindesalter der Welt immer fühlbarer machten.

---

* Bei Athenäos X. 5. pag. 35. ed. Schweighäuser., den Vers hat Voß übersetzt. Die heitere jovialische Miene bemerkt Winkelmann als bleibenden Zug aller Silenenköpfe, Monumenti antichi inediti I. 33.

Auf gleiche Weise ward dieses Wunderwesen der Vorzeit in die Schulen der Philosophen eingeführt und gepfleget, als ein Vorbild nicht nur zum ethischen Gebrauche, sondern auch als Symbol für den Strebepunkt aller Weisheit. Denn vorerst dieses Kindesalter der Welt kennt kein getrenntes Besitzthum, und ist glückselig im ungetheilten Genusse. Darum zeiget bei Pindaros, der so gerne der Lyra eine ethische Bedeutung giebt, Silenos, selber ohne Glanz, dem durch den Glanz seiner Schätze geblendeten Sterblichen die Nichtigkeit aller irdischen Haabe, gerade wie Herodotos, in dem ernsten Eingange seiner Historie, dem durch die Fülle seines Reichthums aufgeblähten Krösos die Hinfälligkeit aller Glücksgüter durch den weisen Solon bedeutend ankündigen lässet, und wie letzterer die Aufzählung der Zufälle, die durch das Leben gehen, mit dem Ausspruche beschließt: der Mensch sey ganz Zufall, und dabei das Glück des Todes, selbst nach göttlichem Urtheil, in einer Begebenheit anschaulich macht; so preiset auch der weise Silenos, selber dem Tode entnommen, dem Erdensohne, dem Gebilde des unglücklich strebenden Prometheus, die Seligkeit an, befreit zu werden von den Banden des Lebens, das ihn hingiebt ein Spiel des qualvollen Schicksals. In diesem Sinne läßt Aristoteles den Halbgott reden, und giebt damit ein Beispiel, wie die Philosophie des Alterthums das Studium des Todes (μελέτη

θανάτε *, welches sie so oft als den Zielpunkt ihres Strebens hinstellt, anzuknüpfen pflegte an dieses mythische Bild schrankenloser Freiheit.

Auch des Todes Stille erinnert an den stillen Waldgott. Denn jenes Schweigen, jene Scheu vor dem Worte, jenes Zurückziehen der Betrachtung in sich selbst, wodurch sie selige Beschauung wird, ist der herrschende Character, unter dem ihn der Mythos zeigt, auch hierin zusammenstimmend mit den Ideen der Philosophie, die die Natur am würdigsten als schweigend dachte **; und wenn Dionysos sonst auch „der Zunge *** Fessel löße;" so äußerte sich im Silen dagegen die Macht des Gottes durch stille Begeisterung. Es war seine eigenste Gewohnheit sich gerne zu verbergen, und gab ihn der Zufall oder Zauberkunst in die Gewalt eines ungestümmen Fragers, so waren

---

* Platon in Phädon pag. 386. Cicero Tuscul. I. 30. Daher der Todtenkopf mit dem Schmetterlinge neben dem in einem Buche lesenden Philosophen bei Winkelmann Monumenti Nro. 270. verglichen Abschnitt III. 93.

** „Du solltest mich nicht fragen, sondern schweigend lernen, gleichwie auch ich schweige und nicht zu reden pflege," läßt Plotinos (s. Studien I. Band S. 35.) die Natur dem Wißbegierigen antworten, auf dieselbe Weise, wie nach dem Mythos bei Aristoteles (s. oben) Silenos den fragenden Midas zur Ruhe verweißt.

*** Plutarch Sympos. I. pag. 476.

Bande nöthig, ihn festzuhalten, und nur dringende Gewalt konnte ihn zwingen, sein ewiges Schweigen zu brechen. In dieser Verschlossenheit, welche die Fülle eigener Weisheit unter einer unscheinbaren Hülle verbirgt, fand man dann auch Aehnlichkeit zwischen Sokrates und Silenos. *

---

* Man sehe die oben angeführte Stelle des Platon. Synesios sagt in demselben Sinne (Encom. calvit. pag. 69.): Auch darin sey Sokrates dem Silen ähnlich geworden, daß er sein Haupt zu einem Schrein der Ideen (τὸ δοχεῖον) gemacht. Auf diese Aehnlichkeit spielt auch Julianus an in den Kaisern pag. 314. ed. Spanh. „Wie kommt es, sagt dort Bakchos zu seinem Pflegevater, daß du auf einmal als ein Philosoph unter uns erscheinest? Weißt du nicht, erwiedert er, daß ich dich selbst zum Philosophen gebildet, und weißt du nicht auch, daß Sokrates, der mir so ähnlich, von dem Gotte zu Delphi für den Weisesten seiner Zeitgenossen erklärt worden; dem Gotte wirst du dann doch glauben, daß er wahr redet? Also laß auch mich jetzt nicht bloß scherzend reden, sondern den Ernst dem Scherze beimischen.“ Diese Stelle zeigt zur Genüge, daß Julianus bei allem komischen Gebrauche, den er nach späterer Sitte, in seiner Satyre von unserm Waldgotte macht, doch auch die ernstere Weisheit mit dem bekannten Character desselben für verträglich hielt. Ja, diese Verbindung des Scherzes mit dem Ernste, der heitersten Laune mit dem Tiefsinne des Denkers, war die eigenste Natur, wie des Vorbildes, so auch des Abbildes.

In dieser Reihe der Weisen, die die bewundernde Nachwelt, wo nicht Götter, doch göttlich nannte, führt letzteren auch Tertullianus (16) auf, in einer bemerkenswerthen Stelle, wo er Offenbarung und Weisheit der Natur einander entgegensetzt, und nach der Bemerkung, daß auch die Heiden sich zuweilen der erstern gerühmt, den Grund beifügt: das Alterthum habe ja die Erfinder hoher Weisheit für Götter, oder doch für göttlich gehalten; worauf er dann neben dem Aegyptier Hermes, neben Hermotimus von Klazomenä, Orpheus, Musäus und des Pythagoras Lehrer, Pherecydes, auch den Phrygier Silenus nennt.

Aber diese Weisheit des Silenos war nicht jene menschliche, durch mühsame Forschung stufenweise erstrebt, nicht Weisheit der Reflexion, die dem Irrthume unterliegt; sondern freiwillig entsprungen aus den verborgenen Tiefen der Natur, an die der Halbgott sich schweigend hingiebt. Denn wie man von Dionysos sagte, er rede wahr, und gebe Orakel sowohl anderwärts, als namentlich bei den Thrakiern auf den Gebirgen. *

(— — — Es irrt
Ueber die heiligen Berghöhn
Pan; auch liebet Loxias
Ländlicher Trift stille Gründe;

* Herodotos VII, 111. 113. verglichen der Scholiast zu Euripides Hekuba 1267.

Und Bacchos, der die
Gipfel der Berge bewohnt.) *

und wie alles Bakchische für weissagerisch gehalten ward **, so war auch namentlich des Bakchos Erzieher mit der Seherkraft begabt. So stellt ihn uns oben der Mythus bei Theopompos dar. Hier wollen wir nur darauf hinweisen, daß mit dieser Eigenschaft vermuthlich sein in einigen Sagen angegebener Ursprung zusammenhängt. Er heißt bald der Erde Sohn, bald aus des Uranos (des Himmels) Blute entsprossen. Nun ist es aber bekannt, daß das Alterthum die weissagende Kraft aus dem tiefsten Schooß der Erde aufsteigend dachte. So dichtete man von den weissagenden Heroen Amphiaraos und Trophonios: sie seyen von der Erde verschlungen ***, und aus der Tiefe holte man

---

* Sophocles Oedipus der König, Vers 1100 ff. übersetzt von Jacobs, wo also mehrere weissagende Götter als Bewohner der stillen Wälder genannt werden. In der kürzlich erschienenen Fortsetzung der Monumenti antichi di Roma, vom Abbate Guattani, vermuthet dieser, daß die neuerlich zu Ostia gefundene und bisher für einen Antinous gehaltene Colossalstatue ein Bakchus sey, der Orakel giebt; welche Erklärung jedoch Widerspruch gefunden.

** Euripides Bakch. 298. „wenn der Gott den Leib ergreift, so giebt er den Begeisterten die Zukunft zu verkünden."

*** Pausan. Eliaca 17. Corinth. 13. Boeotic. 34. ff.

ihre Orakel. Auch aus des Himmels Tiefe ließ man den Adler und anderes weissagende Geflügel herniedersteigen, gleichwie auch der Wassergott, oder der vergötterte Proteus aus dem Meeresgrunde (17) die Sehergabe heraufbringt, von welchem der Orphiker sehr bedeutend singt:

„Proteus tönt mein Gesang, der Meeresschlüssel Besitzer,"

„Welcher, zuerst erzeugt, der Natur Anfänge geordnet,"

„Wandelnd den heiligen Stoff in vielgestalteter Bildung,"

„Allgeehrt, vielrathig, ein Kundiger dessen, was da ist,"

„Oder was vormals war, und was Zukünftiges seyn wird:"

„Denn die erste Natur hat in Proteus Alles geleget. *

Neben dieser Seherkraft besaß Proteus bekanntlich die Gabe, sich wunderbar umzugestalten, so, daß er bald Wasser ward, bald loderndes Feuer, klare Luft bald, bald ein blühender Baum, wechselnd durch alle Elemente und Formen. ** Lucianus *** deutet diese

* Hymnos 24. Die Stelle hat Voß übersetzt zum Virgilius.

** Nonni Dionysiaca Lib. XLIII. p. 1125. ed. Hannov.

*** De saltatione 29.

Wandlungen auf die wunderbare Kunst der Pantomimik, worin demnach Proteus ein Meister gewesen. Wir lassen diese Erklärung auf ihrem Werthe beruhen, und bemerken nur, daß der Silen Maron bei Nonnos * diese wechselnden Gestaltungen des Wassergottes von den schmausenden Göttern pantomimisch darstellt. Das Schweigen wird bei diesem Tanz als bedeutender Zug hervorgehoben. „Die kunstreichen Symbole beschreibt die schweigende Hand", und: „er bildet mit kunstreichem Schweigen" wird mehrmals vom Dichter wiederholt, der auch einmal den Ausdruck braucht: ein redendes Schweigen (αὐδήεσσα σιωπη).

Das ist also nicht der laute Tanz, den derselbe Nonnos ** die leichtfertigen Lustigmacher, die Satyre, aufführen läßt:

---

* Ebendaselbst Lib. XIX. gegen das Ende.

** XV. 70. übersetzt von Voß. Tanzende Silene sah man auch zu Rom, ein Werk des Prariteles, wie Heyne in den antiquarischen Aufsätzen II. 67. aus einem griechischen Epigramm des Aemilianus schließt, verglichen die Anmerkung des gelehrten Jakobs zu diesem Gedicht Animadvers. Anthолog. gr. Vol. II. Part. II. p. 300. Auch gab es ein Gemälde ähnlichen Inhalts von Philorenos, s. die angeführten Stellen. Selbst üppige Darstellungen durch den Tanz wurden späterhin den Silenen beigelegt, wie dann überhaupt der ganze Mythos von diesen Halbgöttern durch das satyrische Drama der Attiker in seinen wesentlichsten Ideen umgebildet ward, wie Böttiger beweiset in der Abhandlung über die Entstehung der Flöte.

„Mancher entzückt, wie vom Sturme des thiasos-
hallenden Liedes"
„Hüpfte daher, nachahmend der tanzenden Satyre
Stellung"

Das Tanzen des Silenos ist schon eine ältere Idee, soweit sich dies aus dem Anakreontischen Liede schließen lässet:

„Zwar grau ist meine Scheitel,"
„Doch will ich den Silenos"
„Nachahmend vor euch tanzen." *

und aus dem Hymnus des Orphikers, wo er als Vortänzer erscheinet beim heiligen Reigen. Auch Platon ** legt dem Gefolge des Bakchos das Tanzen bei,

---

* XXXVIII. übersetzt von Voß. Die Stelle des Orphikers steht Hymnus 53.

** Von den Gesetzen VII. pag. 638. Man verbinde hiermit das oben berührte Urtheil des Platon in derselben Beziehung bei Diogen. III. 39. Das Verhalten der griechischen Philosophen gegen den uralten und fortdauernd gefeierten Dienst des Dionysos, gleichwie das Schicksal der alten Comödie, als eines religiösen Festspiels, ist ein wichtiger Gegenstand der Betrachtung, welche demjenigen obliegt, der den großen bakchischen Fabelkreis zu beschreiben unternehmen wird. Die verschiedenen Staatsformen Griechenlands, so wie die verschiedenen Schulen der Philosophie trennen sich scharf im ethischen Urtheile über den bakchischen Dienst. Anders würdigte ihn Platon, anders

und wiewohl er letzteres, als einen wesentlichen Theil dieser heiligen Feier, von den im Staate zulässigen Tänzen unterscheidet, druckt er sich doch so aus, daß man wohl siehet, er scheue sich aus Ehrfurcht gegen uralten Naturdienst, durch ethisches Urtheil diese geheiligten Kreise zu stören.

Vielleicht sollte durch die Mannigfaltigkeit, womit Proteus sich wandelt, so wie durch die Kunst, womit der Silen diese Wandlungen darstellt, jenen Göttern, oder göttlichen Wesen ein schwebender Mittelzustand zwischen dem Endlichen und Unendlichen, als eigenthümlich beigelegt werden. Wenigstens betrachtet die mystische Philosophie den Silenos als das Symbol des belebenden Hauchs, der das All größtentheils träget und zusammenhält. *

---

die Pythagoreische Schule, anders Andere. Es genüge hier hinzuweisen auf das, was uns Stobäus Serm. LXXII. pag. 443. ff. berichtet, aus einer Schrift der im Sinne ihrer Schule strengen Phintis, und dann was Clemens von Alexandria (Tom. I. pag. 30. verglichen pag. 18. 19. ed. Potter.) von Urtheilen anderer Philosophen beibringt, und endlich auf den cynischen Ausspruch des Diogenes von Sinope bei Laërt. VI. 24.

* Ich theile die Stelle in der Ursprache mit, um niemand im Urtheile vorzugreifen. Sie gehört dem Porphyrios an, und steht beim Eusebios de Praeparat. Evang. III. ὁ Σιληνὸς

Kehren wir also jene Erklärung des Lucianus um, so scheinen späterhin sinnvolle Künstler in die Pantomimik die Bedeutung gelegt zu haben, wodurch sie ein Bild ward jener uralten Götter der Natur, deren Erscheinung nicht eingeengt in die Form einer bestimmten Wesenart, vielmehr der Natur gleich, der Wechsel selber war. Wüßten wir, aus welcher Dionysiade Nonnos hier geschöpft, so ließe sich die Entstehung

---

σύμβολον τῆς πνευματικῆς κινήσεως, οὐκ ὀλίγα συμβαλλομένης τῷ παντί. Causabon (de satyrica poësi pag. 62. ed. Rambach) giebt diesen Worten folgende Deutung: „Silenum motus a spiritu proficiscentis, qui ad rerum universitatem plurimum conferat, de quo ait poëta: spiritus intus alit, esse symbolum." Diese wörtlichere Uebertragung läßt der genauern, aus den Principien der neuplatonischen Philosophie zu entlehnenden Interpretation, einen freieren Raum, als die Erklärung des Gesner (de Silenis pag. 52.), der die Worte so faßt: credo intelligere eum motum, qui est a vento, vel qui ventum efficit. Eine ausführliche Erörterung würde hier vom Ziel abführen; wir bemerken nur, daß Plotinos Ennead. II. 2. 3., wo er den Satz von der Kreisbewegung des Universums ausführt, und von den verschiedenen Aeußerungen der Weltseele handelt, den Ausdruck πνεῦμα zur Erläuterung braucht, und von einer dieser Aeußerungen sagt: κινεῖται-ὑπ αὐτῆς, κύκλῳ περιεχόσης καὶ ὀφιδρυμένης παντί. Auch erinnert der mit dieser Lehre so vertraute Ficinus p. 87. ebendaselbst an dieselben Worte: Spiritus intus alit, mit Hindeutung auf die neuplatonische Weltseele, womit desselben

dieſer Kunſtidee vielleicht beſtimmter angeben. Zu unſerer Unterſuchung genügt es zu wiſſen, was wir in den Anmerkungen dargethan haben, daß die Vorſtellung von der Doppelgeſtalt des Silenos ſchon dem älteren

---

Erläuterungen der Begriffe des Porphyrios von der κίνησις zu verbinden ſind pag. 300. In den folgenden Worten dieſes letztern möchte ich περιφορᾶς lieber von der Sphäre des Himmels verſtehen, als mit Caſaubon von der Umdrehung, und das Ganze ſo faſſen: „Symbole des himmliſchen Kreiſes ſind ſeine Blumenliebe und ſeines Hauptes glänzender Scheitel, ſo wie das den untern Theil deſſelben (αὐτῆς, des Hauptes, wie Caſaubon corrigirt) umgebende Barthaar ein Bild der ſchweren Luft iſt, die zur Erde herab hängt.“ Einige Züge dieſes ſonderbaren Bildes erklären ſich theils aus der Vieldeutigkeit des griechiſchen Wortes ἄνθος, welches zwar Blüthe und Blume zunächſt, ſodann aber auch den Glanz des Feuers bezeichnete und der Geſtirne. Nun aber nannte man Leute, deren Glatze beſonders in die Augen fiel, mit einer Anſpielung auf den Mond σελήνια, wie Syneſios ſagt (Encom. calvit. pag. 74.), und wer weiß, ob unter den unzähligen Etymologien des Namens Silenos, nicht auch eine darauf anſpielte, wiewohl ich dies eben ſo wenig behaupten möchte, als Gesner pag. 22, wenn gleich die corrupten Lesarten mancher Stellen an σίλας und verwandte Wörter erinnern könnten (ſ. z. B. Cornut. de nat. D. p. 214.). Genug: des Silenos kahler, ſchimmernder, und oft mit Blumen bekränzter (γλαυκὸν σελανὸν) Scheitel wurde allegoriſch bezogen auf der himmliſchen Sphäre Sternenkranz,

Mythos angehört. Ein Blick auf die ganze Classe solcher Doppelwesen scheint zu dem Schlusse zu berechtigen, daß es Sitte des Alterthums war: die mit der Seherkraft verbundene Göttlichkeit durch Thiermenschheit zu bezeichnen. Wir erinnern an die altägyptischen Mannlöwen, oder männliche Sphinxe (18), an die räthselnde Jungfrau *), welche Diodoros ein zweiförmiges Thier nennet. Doch auch abgesehen von diesen und andern Gestaltungen, erhellet es bereits aus dem Obigen, daß Silenos schon nach alter Griechensage ein Mittelwesen zwischen Gottheit und Menschheit war.

---

so wie der Bart auf das hängende Gewölk der niederen Atmosphäre, wodurch der Kopf des Silenos ein Bild des Hohen und Niederen im Himmelsraume ward, und der Halbgott selbst Bild der Seele, die Leben durch das Universum athmet. Die Aegyptier redeten auch von diesem alles belebenden Hauche, und nannten ihn Gott, Jamblich. de myster. Aegyptiorum VIII. 5.; symbolisirten ihn aber durch die Schlange. Horapollinis Hieroglyphica I. 64.

* Name der Sphinx bei Sophokles Oidipus König 1199.

Symbolik.

Betrachten wir nun die ſymboliſche Anwendung, die jener inhaltsreiche Mythus erhielt. Gleichwie uns dort die Joniſche Hiſtorie zu ſeiner urſprünglichen Quelle leitete; ſo giebt uns hier die Joniſche Naturphiloſophie über ſeine ſinnbildliche Bedeutung Aufſchluß.

Die Natur in ihren Gegensätzen.

Auf dem vorstehenden Bilde * erhebt sich unter einem Platanus ein Altar, auf dem wir bereits einige Früchte und andere Opfergaben und Geräthe erblicken. Eine weibliche Figur, die der Erklärer, Petit Radel, für eine Ceres hält, und zwar für die in Eleusis verehrte (Θεσμοφόρος) Gesetzgeberin, mit einem Stabe in der einen Hand, legt mit der andern Früchte auf denselben. Zu ihren Füßen ruht ein Kaninchen. Von der andern Seite kommt der durch seine Glatze, durch den Bart, die Stumpfnase und die zugespitzten Ohren kenntliche Silen mit Epheu bekränzt in einem um den Leib geschlagenen Gewand (Philosophenmantel nach Ferrari), und hilft einem Knaben ** in einer Wanne

---

* Abbildung eines Basrelief in Pantelischem Marmor entlehnt aus Musée Napoléon X. Livrais. Tab. 2.

** Radel nennt ihn einen Faun. Dann müßte er gehörnt seyn und Bocksfüße haben. Letztere fehlen offenbar; über das Daseyn der Hörner könnte Streit seyn, da die Wanne den Kopf größtentheils bedeckt. Also eher ein Satyr könnte es seyn als ein Faun. Durch solche Aeußerungen verräth Radel, daß er mit Vossens Untersuchungen hierüber nicht bekannt ist, wenn er gleich zuweilen Bemerkungen macht, die ihn auf dem besseren Wege vermuthen ließen. Indem ich hier die unbestimmtere Bezeichnung: Knabe wählte, wollte ich einer andern Erklärung des ganzen hier vorgestellten Opfers Raum lassen.

Früchte auf denselben Altar tragen. An einem höheren Zweige hängt ein Gefäß, welches Nadel für das Kissybium hält *. An den niederen Aesten ist ein Vorhang aufgehängt, der den Hintergrund des Altars,

---

Könnte nämlich der Knabe nicht der junge Bakchus selbst, und das Ganze eine sogenannte Erziehung desselben (Education de Bacchus) seyn? Diese Vorstellung ist häufig, z. B bei Winkelmann Monumenti Nro. 52. und 53. und im Musée Napol. VIII. p. 76. In der letztern reicht ihm unter andern einer aus dem Bakchischen Chore den Weinstock, andere üben ihn in körperlichen Fertigkeiten. Da nun auf unserm Bilde der Pflegevater des Bakchus so hülfreich geschäftig erscheint, und auf der andern Seite Ceres, die in den Orphischen Gesängen des Jacchus Mutter hieß (Arnobius advers. gentes p. 13., die ihm auch sonst beigesellt wird (Pindar. Isthm. VII. 3. Lucretius IV. 1164.), das heilige Geschäft gleichsam vorthut, welches der Knabe nachahmt; so läge ja der angedeutete Gedanke wohl nicht so gar ferne. Doch wie man auch darüber urtheile, immer steht die Hauptidee fest: Naturdienst, und darauf kommt es hier an. — Was wir hier Wanne nennen, muß von der sogenannten mystischen Kiste unterschieden werden, wie Winkelmann gezeigt hat, Mon. I. 46., und Böttiger im Archäolog. Musäum I. 98., wo auch andere Bakchische Geräthe erklärt werden.

* Dieser Deutung steht aber wenigstens die Erklärung des Philemon in der Hauptstelle des Athenäos XI. 53. entgegen, wo das Kissybium ein Gefäß mit Einem Henkel heißt. Es ward am häufigsten aus dem Holze des Epheu ge-

und mit ihm die Mysterien den Augen der Profanen entzieht, und über den das Capitäl einer Säule von zusammengesetzter Ordnung hervorragt. Auf diesem Capitäle ruht, zugleich durch eine Schnur an den Zweig des Baumes befestigt, ein geöffnetes Buch (Diptychon), wie es Radel richtig nennt), mit zwei Deckeln, in deren Mitte sich zwei Oeffnungen befinden, die beim Zulegen auf einander passen. Es würde uns zu weit führen, alle Gegenstände dieser Darstellung zu erörtern. Wir bleiben bei dem letzten stehen. Ueber die Beschaffenheit und das Alter der Diptychon giebt ein berühmter Alterthumsforscher Aufschluß *; uns sollen einzig die zwei Deckel, oder die zwei Thüren an demselben beschäftigen, und hier wenden wir eine Bemerkung eines Grammatikers an **: Schrifttafeln mit zwei Lagen hätten die Attiker ein Buch mit zwei Thüren genannt, und die Lagen (πτυχάς) selbst Thüren, aber nur bis zur Zahl

---

macht, woraus auch Einige seinen Namen erklärten. — Des engen Raums wegen mußte das Bild hier etwas reducirt werden. Dadurch gieng die in zwei Spitzen auslaufende Verastung des Baumes, so wie das auf der linken Seite hängende Gefäß verloren.

* Wolf Prolegom. ad Homer. pag. 82. ff.

** Pollux Lib. IV. Cap. 1. δέλτιον δίπτυχον — γραμματεῖον δίθυρον.

zwei; von da an hätten sie Triptychon gesagt und so weiter. Auch Hesychios deutet diesen Ausdruck an unter diesem Worte. Hier erblicken wir die beiden Thüren: les deux petites portes, wie sie demnach Radel sehr gut nennet, ohne sich der Stellen der Grammatiker zu erinnern.

Welchen Sinn hat nun diese Schrifttafel (besonders bei der offenbaren Andeutung seines Namens: das Buch mit den zwei Thüren) in dieser Bakchischen Feier des Naturdienstes? Diese Frage beantwortet Porphyrios *: „Demnach, sagt dieser, kommt dem sterblichen und der Geburt unterworfenen Geschlecht der Norden zu; dem unsterblichen der Süden, gleichwie den Göttern der Osten; den Dämonen aber der Westen. Denn da die Natur von dem Gegensatze beginnt, so hat man allenthalben, was zwei Thüren hat, zum Symbol von ihr gemacht (πανταχοῦ τὸ δίθυρον αὐτῆς ποιοῦνται σύμβολον); sintemal der Weg entweder durch das Intelligible führet, oder durch die Anschauung, und im Falle dieses geschieht, entweder durch den vollendet geschlossenen Kreis (des All), oder durch der Planeten unendliche Kreise; und hinwiederum, wenn durch das Intelligible, entweder durch das Unsterbliche, oder durch das Sterbliche, und der eine Mittelpunkt des Ganzen

* De antro Nympharum Cap. 29. p. 26. ed van Goens.

iſt über der Erde; der andere unter der Erde; der eine öſtlich; der andere weſtlich; das eine links, das andere rechts, gleichwie Tag und Nacht; und daher iſt zwiefach die Harmonie, die einem Bogen gleich durch alles Entgegengeſetzte hindurchdringt. Auch Platon nennet zwei Mündungen; die eine offen denen, die himmelwärts ſteigen, die andere denen, die zur Erde niedergehen. Gleichermaßen nehmen auch die Theologen als die Thüren der Seele die Sonne an und den Mond. Durch die Sonne ſteigen ſie hinauf: durch den Mond gehen ſie hernieder." Auf jenes Bild kommt er im 31ſten Kapitel nochmals zurück: „Sintemal nun alles, ſagt er dort, was zwei Thüren hat, der Natur Sinnbild iſt, wobei er mit einem Wink auf die zwei Mündungen, an die πύλαι des Homeros, Heſiodos und ähnliche Aeußerungen des Platon erinnert, und an die Grotten, an die Thüren und ähnliche Sinnbilder des Pherekydes von Syros.

Wir befinden uns hier auf dem Boden uralter Naturphiloſophie: denn die Grundidee von jenen Allegorien gehört nicht dem Porphyrios an, ſondern dem Herakleitos von Ephes. Sie iſt entlehnt aus deſſen Buch über die Natur, das er in ſeiner Vaterſtadt im Tempel der Göttin niederlegte.

Man nannte ihn den dunklen, und wie die Orphiker, deren Schüler er heißt *, folgte er im philo-

* Clemens Alex. Strom. VI. pag. 752.

sophischen Vortrage der ältesten, wie man sie nannte, ägyptischen Weise, und zwar nicht aus Unkunde der philosophischen Rede, wie man gewöhnlich glaubt (in welchem Irrthum ich selber geschwebet) *, sondern aus Grundsatz und in der Ueberzeugung, daß es so besser sey. Daher verwies er auf den Gott, dessen Orakel in Delphi sey, von dem er sagte: „er redet nicht, noch verbirgt er, sondern er deutet an **. Daher er nicht bloß symbolische Handlungen liebte ***, sondern auch jene sinnbildliche, zwischen eigenthümlicher klarer Rede und dem gänzlichen Verhüllen das Mittel haltende, Bezeichnungsart zum Ausdruck seiner speculativen Physik wählte ****, und über die ganze Natur in Allegorien räthselte. Dem zufolge bezeichnete er auch das Princip seiner Philosophie: daß das Universum durch den Gegensatz bestehe *****,

---

* Die historische Kunst der Griechen S. 185.

** σημαίνει Plutarch de Pyth. oraculis pag. 404. conf. de anim. generat. in Tim. pag. 177. ed. Wyttenb.

*** Ein Beispiel einer solchen, wodurch er seine Mitbürger zur Eintracht ermahnte, erzählt Plutarchos de garrulit. p. 511.

**** Clemens Al. Paedag. III. p. 251. Heraclid. Allegor. Homer. p. 84. ed. Schow. ὁ γοῦν σκοτεινὸς Ἡράκλειτος αἰσαφῆ καὶ διὰ συμβόλων εἰκάζεσθαι δυνάμενα μυθολογεῖ τὰ φυσικά.

***** Diogenes Laërt. IX. 8. Berühmt war diese ἔχθρα des Herakleitos. Man vergleiche Platon's Lysis pag. 34. und das. Heindorf.

mit dem Symbole vom Bogen und der Leier. Darauf weisen nämlich die unübersetzbaren Worte des Porphyrios hin: παλίντονος ἡ ἁρμονία, ἡ τοξεύει διὰ τῶν ἐναντίων: „Zwiefach ist die Harmonie, die durch das All hindurch greift." Deutlicher spielt der Arzt Eryximachos darauf an, in dem Gastmahle des Platon, Kap. 12. Dieser redet von dem Einflusse der Eros *) auf die ganze Natur, und fährt darauf fort: „Daß es aber mit der Musik sich eben so verhalte, muß ja wohl einem Jeden einleuchten, der nur in ihr Wesen eingedrungen;" und das ist es vielleicht, was Heraklei-tos (Heraklit) sagen will, wiewohl er sich nicht deutlich ausdruckt. „Dies Universum, sagt er **, sey zwar eine Dissonanz, stimme aber mit sich selber über-

---

* Es war Aufgabe für jeden aus der Gesellschaft, eine Lobrede auf den Eros zu halten: λόγον εἰς ἔρωτα ἐγκώμιον. So sagt Platon, so auch der platonisirende Maximus Tyrius mit Anspielung auf diese Stelle. Dissert. XXIV. pag. 472. Unstatthaft ist also, und selbst gegen den in diesem Falle gewöhnlichen Sprachgebrauch die Aenderung von Reiske, der pag. 503. im Maximus statt λόγον, λογόμενον corrigirt.

** Wörtlich führt diesen Heraklitischen Lehrsatz Plutarchos an, in der Schrift von Isis und Osiris p. 512.: παλίντονος γὰρ ἡ ἁρμονία κόσμου ὥσπερ λύρας καὶ τόξου: „Des Weltalls Harmonie hat Spannung und Abspannung, wie die des Bogens und der Leier"; vergl. de anim. gener. in Tim. p. 177., wo statt παλίντονος: παλίττονος steht.

ein, wie die Harmonie des Bogens und der Leier.“ (19) Eine eigentliche Exposition dieses Lehrsatzes kann man vielleicht erst dann versuchen, wenn die Bruchstücke der Herakliteischen Schrift zusammengestellt seyn werden *. Vor jetzt weisen wir nur darauf hin, daß es Sitte der orphischen Mystik und der mit ihr übereinstimmenden älteren Philosophie war, die Verhältnisse der Gestirnbahnen und der Naturelemente durch das Verhältniß der Saiten und Töne musikalischer Instrumente anzudeuten; ** (20) daß man namentlich bei dem Bogen, so wie bei der Leier, auf die zwei sogenannten Hörner derselben sah; daß man ferner den Bogen überhaupt, doch insbesondere eine Art desselben, mit Hinsicht auf seine zwiefache Spannung, παλίντονα τόξα nannte ***, welches selbe Prädicat Herakleitos zum Ausdrucke seiner Zweiheit wählte; daß man auch rücksichtlich auf jenes Herakliteische Bild von hohen und tiefen Tönen, als einem musikalischen

---

* Was der gelehrte Stephanus im 16ten Jahrhundert in seiner poesis philosophica mit löblichem Fleiße unternommen, ist kaum ein geringer Anfang zu nennen.

** Plutarch de anim. gen. in Tim. pag. 287. Hymni Orph. 33.

*** S. die Ausleger zu Homeros Iliad. VIII. 266. und zu Herodotes VII. 69.

Gegensatze redete *; und daß man endlich jener älte-sten Form der Leier, die man die Orphische nannte, nur vier Saiten zuschrieb **; wie dann auch Por-phyrios in der angeführten Stelle, mit deutlicher Hin-weisung auf diese Zweiheit und Vierheit, von dem Gegensatze, als dem Grunde alles Realen und von den vier Weltgegenden spricht.

Kehren wir zu unserm Bilde zurück. Daß hier Mysterien verwaltet werden, zeigt der erste Anblick. Nun aber war Orphische Mystik und Bakchischer Dienst in Thrakien einheimisch, in dem Vaterlande des Midas, welcher selbst ein Eingeweihter genannt wird. Ihm hatte sich Silenos offenbart, den die Sage als ein Doppel- oder Mittelwesen zwischen Gott und Mensch, und wiederum zwischen Mensch und Thier kennen lehret, den uns noch der Orphische Hymnus als den Dämon doppelter Natur preiset, wie auch Nonnos ***; und die Erzählung, die uns Theopompos aus seinem

---

* Platon a. a. O. Aristoteles de mundo Cap. 5. Stobaei Eclog. pag. 688. ed. Heeren.

** Spanheims Remarques zu Julianus pag. 117. Verschiedene Sagen von der Lyra geben die Scholiasten zu Aratus 269. bei Erwähnung des Sternbildes p. 70. ed. Buhle, und mit reicher Hand Hemsterhuis zum Lucianus II. p. 271. Bip.

*** XIV. 97.

Munde von der fernen Wunderwelt berichtet, spielet sie nicht auch bedeutend um Gegensatz und Zweizahl? Zwei Städte sind es dort, entgegengesetzter Art, die besonders Aufmerksamkeit fordern; zwei Flüsse auch und Wunderbäume zwiefacher Natur, die einen Früchte tragend, deren Genuß das Leben durch die tiefste Trauer in den Tod auflöset, während die Früchte der andern Wonne geben, ohne Maaß und Vergessenheit alles Vorigen, und den Genießenden von einem Gipfel des Lebens auf den entgegengesetzten führen, von des Alters Ziel zu der früheſten Jugend Anfang. Auch werden diese Wunderbäume mit dem Platanus verglichen. Wird es nun zu viel gedeutet heißen, wenn wir auf den Umstand hinweisen, daß auf unserm Bilde alle Aeste des Platanus auffallend in zwei Spitzen auslaufen, wovon die eine das Wunderbuch mit den zwei Thüren zu umspannen scheinet; und wenn uns nunmehr selbst das an seinen zwei Henkeln schwebende Gefäß (von Gefäßen redet auch in solcher Beziehung Porphyrios a. a. O.), wenn uns die zweigespaltene Klaue auf dem mystischen Altare, und wenn endlich der Name jenes Wunderlandes Meropis * nicht mehr zufällig scheinen?

---

* S. Apollodori Fragmenta ed. Heyne p. 421. Es gab neulich davon eine Etymologie, wornach es das Land der getheilten Zungen heißen konnte. Den Werth der Ety-

Doch hierüber bleibe Jedem sein Urtheil: die beiden Sätze stehen fest: Daß man die Zweiheit und namentlich die Zweiheit der Thüren symbolisch auf das Princip uralter Naturphilosophie, wie den Gegensatz, als den Grund alles Realen, deutete; wozu bereits Heraklit selbst durch seinen Ausdruck von der Zweiheit am Bogen und an der Leier Veranlassung gegeben hatte; sodann, daß in einer Darstellung Bakchischen Naturdienstes, wo das Buch mit den zwei Thüren aufgeschlagen ist, und wo Silenos erscheinet, die Erinnerung sich aufdringt, daß er ja schon nach alter Vorstellung den Gegensatz der Hoheit und Niedrigkeit und die Zweiheit der Natur in sich vereinigte; wie dann auch von der Silenenbüste auf dem Hermentronk der Ausdruck mehrmals wiederholt wird, sie habe sich zwiefach geöffnet. *

Ist endlich die Voraussetzung Rabel's richtig, daß das Buch das Bild des Indischen Dionysos, oder

---

mologie wollen wir nicht vertheidigen; wir sagen nur, der Künstler habe auf sie Rücksicht nehmen können. — Die Bohne, deren Genuß den Pythagoreern verboten war, hieß wegen ihrer zwei Lagen, das Gewächs mit zwei Thüren (Δίθυρος), gleichwie auch eine gewisse Muschelart, Aristoteles de gener. animal. 3.

* Platonis sympos. Cap. 31. Die Stelle ist oben übersetzt worden.

deſſen Symbol enthielt, ſo kann man ſich wiederum an einen Namen dieſes Gottes erinnern: man nannte ihn Dithyrambos (διθύραμβος); welches Einige auf ſeine wunderbare Geburt bezogen, weil ihn ein doppelter Schooß aufgenommen, gleichſam zwei Thüren.*

Demnach erblicken wir in vielen Bakchiſchen Sagen Spuren myſtiſcher Andeutung jener Einheit durch Zweiheit, als dem Grundgeſetze, dem die Natur gehorcht **; Spuren auch von der Art, wie die Orphiſche Myſtik und die damit zuſammenhängende Joniſche Phyſik jenen Mythos mit Liebe aufgenommen und gepfleget, und wie noch die Philoſophie der Neuplatoniker ihn tauglich fand zum Ausdruck mancher Ideen.

---

* παρὰ δύο θύρας ἰμβαίνων. — Im Falle die andere Erklärung vorgezogen würde, nach welcher der Knabe, der Bakchus ſelbſt iſt, könnte angenommen werden, daß das Buch das Bild der Aſtarte enthielt, welche auch auf Münzen mit Silenos vereinigt erſcheint, oder das Bild der Kybele, von der daſſelbe gilt.

** Der Amun der Aegyptier, nach Jablonski Panthéon Aegypt. pag. 179. ff. ein Bild von dem Gegenſatz des Lichtes und der Finſterniß, hatte Widderhörner. Dieſen Gegenſatz ſpricht auch Porphyrios oben aus, und auch Bakchus ward mit Widderhörnern gebildet. Beweiſe giebt Rambach zum Caſaub. de satyr. poesi pag. 61. — Silenos endlich heißt bei Plautus Bakch. ausdrücklich Gott der Natur.

Die Philosophie.

Hierüber können wir kürzer seyn. Daß dem Silenos von der Thracischen Sage nicht blos Philosopheme in den Mund gelegt werden, sondern, daß er auch ausdrücklich Philosoph heißt, ist oben dargethan worden. Dadurch erhält der Philosophenmantel seine bestimmte Deutung, der sonst auch wohl andern Göttern * beigelegt wird. In dieser Tracht erscheint unser Halbgott auf einer alten Gemme **. Merkwürdig in dieser Beziehung ist besonders eine Kaisermünze von der Stadt Perinthos in Thracien ***. Hier erblickt man den Dionysos stehend, halbnackt, in der Rechten den Thyrsos, mit der Linken auf die neben ihm schlummernde Ariadne hinweisend. Die Scene umgeben drei Satyre, in Erstaunen ausdrückender Gebärde. **** Daneben steht, wie ihn der gelehrte Eckhel richtig deutet, der bärtige Silenos, mit dem Philosophenmantel und mit einem Stabe in der Linken.

Unter diesen Umständen konnte man leicht auf die Idee kommen, das Bild des Thracischen Halbgottes

---

* Selbst dem Zevs, s. Beger Thesaurus Brandenb. I. 81.

** Winkelmann Pierres gravées d. cabin. d. Mr. Stosch pag. 236. Nr. 1470.

*** Eckhel Doctrina nummorum veterum II. p. 40.

**** Mit derselben erscheinen sie auf einem Relief, s. Böttigers und Meyers archäologische Hefte I. Taf. 4. 5.

zur Bezeichnung der Philosophie zu wählen, zumal wenn noch bestimmtere Anlässe hinzukamen, wie dies bei dem berühmten Xenokrates der Fall war.

Dieser zeichnete sich durch seine Liebe zum Weine aus, und hatte einst an dem Feste der Choen eine goldene Krone, die er als Preis des Trinkens gewonnen, dem Hermes geweiht *. Auch hatte ihn einst Platon, sein Lehrer, wegen der ruhigern, langsamern Gleichmuth seines Geistes, mit einer den Alten nicht anstößigen Anspielung, einem Esel verglichen, im Gegensatze gegen den vorstrebenden Aristoteles, den er ein Roß nannte **. Nun kannte man den Esel als des Silenos Thier, und wie dieser Halbgott in behaglicher Ruhe auf demselben reitend gefunden wird, den Thyrsus auf der Schulter, den Kantharus in der Hand ***: also erscheinet auch der Platoniker als bärtiger Alter mit dem Thyrsus, auf demselben Thiere gleich behaglich reitend, nur ohne den Kantharus auf einer, vielleicht auf mehreren Gemmen ****, wie die Umschrift Xenocrat. deutlich besaget.

---

* Aeliani Var. hist. II. 41. Vergleiche die Anmerkung des Perizonius zu III. 18.

** Diogen. Laërt. IV. 6.

*** Auf einem Agath, den Spanheim zur französischen Uebersetzung der Kaiser des Julianus hat abbilden lassen.

**** S. Menage zum Diogenes, und Perizonius zum Aelianus, wo eine Abbildung gegeben ist.

Die Weissagung.

Auf der Vorderseite eines Denarius des Marcischen Geschlechts *, erscheint der mit Lorbeer bekränzte Kopf des Apollon. Auf der Averse: Silenus, bärtig, geschwänzt, die rechte Hand in die Höhe richtend, mit der linken einen auf der Schulter liegenden Schlauch haltend, um die Lenden geschürzt, Kothurne an den Füßen, hinter ihm eine Säule, worauf ein Bild stehet (nach Einigen eine Victoria), mit der Inschrift: L. Censorinus.

Vaillant bezog den hier erscheinenden Silen auf das Verbot der Bakchanalien in Rom durch das bekannte Senatusconsultum Marcianum, welche Deutung Gesner S. 66. mit Recht verwirft. Letzterer glaubt: ein Quästor aus dem Marcischen Geschlecht habe durch den Begleiter des Weingottes vielleicht ein reiches Weinjahr verewigen wollen. Anders Heyne **, der mit gleicher Mißbilligung anderer Erklärungen, an den Consul Lucius Marcius Censorinus im Jahre der Stadt 605 denkt, der vermuthlich in Bezug auf die Liberalien etwas verfügt, oder Theaterspiele angeordnet habe. Eckhel ***, dem übrigens weder die Gesne-

* Gens Marcia. Die Münze steht bei Havercamp Thesaur. Morell. Tom. I. Nr. 7.

** Numi familiarum Romanarum Opuscul. acad. II. 382.

*** D. N. V. II. 247.

rische, noch die Heynesche Abhandlung bekannt geworden, spricht über alle vorher versuchte Deutungen ein hartes Urtheil aus; und indem er auf eine neue verzichtet, nennt er jene Hirngespinste, die der Wind zerstreuet.

Wir wagen es, darauf folgende Erklärung aufzustellen: Der Silenus ist hier Symbol der Weissagung mit Beziehung auf den Seher Marcius, der einst dem Römischen Senate gerathen hatte, zur Ehre des Apollon heilige Spiele zu stiften, mit Verheißung des Siegs über ihre Feinde.

Die Geschichte erzählte Macrobius und Livius, und oft wird auf sie von Andern angespielt *. Gründe jener Deutung: Silenos als Symbol der Sehergabe hat keine Schwierigkeit. Doch auf diesen allgemeinen Grund legen wir kein Gewicht, da wir bestimmtere beibringen können.

1) Jene Spiele waren Reiterspiele, und es erhellet aus vielen Münzen desselben Geschlechts der Marcier, ja derselben Familie **, daß sie den heilsamen Rath ihres weissagenden Ahnherrn durch mancherlei Symbole, bezuglich auf die Reiterspiele, z. B. durch ein laufendes Roß, bezeichneten. Verewigten sie demnach den

---

* Macrob. Saturnal. I. 17., ausführlicher Livius XXV. 12. Vergl. XXVI. 23. und Cicero de divinat. II. 55.

** Der Censorini bei Eckhel II. 256.

Erfolg jenes Rathes, warum konnten sie nicht auch die Ursache, die Sehergabe, gleichfalls verewigen?

2) Auf der Vorderseite erscheint Apollo, der durch jene Spiele verherrlicht ward; auf der Kehrseite Silenus. Nun war aber, nach einem arkadischen Mythus: Silen Vater des Apollon Nomios. * Bedenkt man nun, wie viele arkadischen Mythen durch die Colonie des Evander nach Latium kamen, so liegt die Bemerkung nahe, warum Römer gerade den Silenus zur Bezeichnung einer Wahrsagung wählten, die sich auf Apollische Spiele bezog. **

3) Jene Spiele waren im Jahre der St. 543 auf den Antrag des Prätors Lucius Calpurnius Piso Frugi für ewige Zeiten erneuert worden, s. den Livius am a. O. Diese Verordnung verewigte die gens Calpurnia auf ihren Münzen gleichfalls durch das laufende Roß, theils durch das Bild der Siegesgöttin (Victoria). *** Nun erblicken wir auch auf unserer Münze ein Bild, das für eine Victoria gehalten wird.

---

* Clemens Alex. Protrept. pag. 24. Porphyr. de vita Pythag. 16. Cic. de Nat. D. III. 23.

** So hebt sich auch der Zweifel Winkelmanns, der das Zusammenseyn des Apollo und Silenus auf einer andern Münze sich nicht enträthseln konnte. S. Monumenti I. 33. Auch der Lorbeer ist dem Bakchus und seinem Chore nicht fremd.

*** S. Eckhel II. 259. und daselbst Haverkamp.

4) Entſcheidend, unſerer Meinung nach, iſt aber folgende Stelle des Servius *: „Nach einer Sage ſind unter der Regierung des Faunus aus Phrygien vom Könige Marſyas Leute nach Italien geſendet worden, um die Italier in der Wahrſagung zu unterrichten.

Wie Silenos und Marſyas in Phrygien verwechſelt wurden, zeigten wir in den Anmerkungen. Dieſes Factum läßt ſich durch eine fortlaufende Reihe von Thraciſchen und Phrygiſchen Münzen unterſtützen. ** Kann es nun befremden, wenn römiſche Seher jenen Phrygiſchen Silenus oder Marſyas, was ihnen Eins war, für den Stifter und Anfänger ihrer Kunſt hielten, und wenn er nun als Symbol der letztern auf römiſchen Münzen erſcheinet? Zumal auf Münzen der Marcier, die den König Numa als Stammvater ihres Geſchlechts anſahen, und auf Münzen verewigten, Numa, der einſt (ſo wie Midas den Silenos), die beiden Seher Martius Picus und deſſen Sohn Faunus, durch Hülfe der Nymphe Egeria gefangen und zum Weiſſagen gezwungen hatte. ***

---

* Zu Virgilius Aeneis III. 349.

** S. z. B. die Münzen der Stadt Midäum in Phrygien bei Eckhel II. 286. und viele Andere.

*** Die Begebenheit erzählt der Annaliſt Valerius Antias bei Arnobius adversus gentes Lib. V. ſ. Biblio-

Der Kothurn als Fußbekleidung des Silenus auf unserer Münze, ist nicht der tragische, sondern der bei Bacchus und seinen Begleitern gewöhnliche, der als Jägerschuh auch der Diana und den Jagdnymphen, und in dieser Bedeutung auch den Eumeniden, als schnellen Jägerinnen * beigelegt ward.

Die Wohlthat der Freiheit.

Nach dem Obigen werden wir schon erwarten, daß der freundliche Waldgott auch unter dieser Idee symbolisch erscheine, worauf selbst weit bestimmtere Data hinweisen — und demnach ist er als Befreier fast gänzlich verkannt.

Wir eröffnen diese Untersuchung mit einem kurzen historischen Bericht, damit der Leser über die hier in Frage kommenden Punkte zu urtheilen im Stande sey.

---

theca Patrum maxima pag. 483. — eine Sage, die nachher den römischen Poeten ein willkommener Stoff war. S. den 5ten Excurs von Heyne ad Virgil. Aeneid. VII. vergl. Ruperti zum Juvenalis VIII. 151.

* Der Artemis und ihrem Gefolge, s. Spanheim ad Callimachi Hymn. in Dian. [illegible] und Voß zu Virgilius Landbau. II. 8. Den Eumeniden, s. Böttiger (die Furienmaske S. 40. ff.). Könnte der Kothurn, der auch den Wandel bezeichnete, s. die angeführte Schrift, nicht etwa auch eine Anspielung auf den vielgestalteten Waldgott liegen?

Auf den Münzen einer ganzen Reihe von größtentheils angesehenen Städten des römischen Reichs erscheint der stehende Silenus als ein bleibendes Sinnbild. So adoptirte ihn Alexandria in Troas, Bostra in Arabien, Cölä und Deultum in Thracien, Damascus in Cölesyrien, Laodicea in Syrien, Neapolis in Samaria, Parium in Mysien, Paträ in Achaja, und endlich Berytus, Sidon und Tyrus in Phönicien. Das Symbolische in dieser häufigen Wiederkehr des Gottes verkannte niemand, den Sinn fast Alle. Gewohnt an die hergebrachte Deutung, die im Silenus nur, oder doch hauptsächlich, den lustigen Begleiter des Weingottes sieht, suchten die geübtesten Münzkenner Vaillant und Belley, Wein — und fanden ihn: denn keinem von ihnen fiel es hierbei auf, daß dieses Symbol den Münzen vieler Städte, die doch notorisch Weinbau hatten, gänzlich fremd ist, und der andern Schwierigkeit (das Erscheinen des Silenus auch da, wo keine Spur von Wein sich zeigen wollte) wich man dadurch aus, daß man lieber dem Zweifel Raum gab: ob der auf der Münze sichtbare Schlauchträger auch wirklich der Silenus sey, oder man beruhigte sich mit dem Schlusse: Da Silenus sich zeige, so müsse doch auch wohl der Wein nicht so gar ferne seyn.

Es wäre kaum erklärbar, wie selbst der vorsichtige Gesner sich von seinem Wege ab-, und auf den

Irrweg der eben genannten Erklärer verlocken lassen konnte, wäre nicht sein Blick bei der ganzen Untersuchung auf einen andern Punkt hingewendet worden. Der gefällige Gelehrte, einzig bemüht, den Wünschen seines Freundes, des Ritters Michaelis, Genüge zu leisten (der ihn aufgefordert hatte, in dem Silenischen Fabelkreise eine Bestätigung für eine den hebräischen Mythus betreffende Idee zu suchen) (21), suchte, und fand nicht, was er suchte, sondern — Wein. Unter diesen Umständen dürfen wir uns nicht wundern, daß der gelehrte Mann den Schlüssel zu dem ganzen Räthsel, der sich ihm ungesucht darbot, von der Hand wies *, indem er die Nachricht des Grammatikers Servius: „Der Vater Dionysos, der Befreier, sammt Silenos sey auch freier Städte Symbol" als ein grammatisches Sylbenspiel verächtlich abfertigte.

Nicht so Eckhel. Für diesen waren jene Worte des Grammatikers (22) nicht verloren. Er ward dadurch auf den von Allen übersehenen Umstand aufmerksam gemacht, daß auf allen Münzen der gedachten Städte, die den Silenus zeigen, der Beisatz Col. (Colonie) befindlich. Er untersuchte, und fand es fast bei allen durch ausdrückliche Zeugnisse der römischen Rechtsgelehrten: Ulpianus, Celsus, Gajus, Paullus, bei den übrigen aber durch andere Data

* Seite 36. der angeführten Abhandlung.

bestätigt, daß erwähnte Städte wirklich insgesammt Colonien waren, aber zweitens nicht gemeine Colonien, sondern solche, die von andern den wichtigen Genuß des Italischen Rechts (Jus Italicum) hatten, und daß hingegen drittens auf den Münzen anderer Colonien, die dieses Vorrecht entbehrten, auch der Silenus nicht erscheine.

Somit war also das Sinnbild der unbestimmten Bedeutung des Weines entnommen, und an die bestimmtere Idee eines bürgerlichen Vorrechts angeknüpft, und so weit hatte Eckhel treffich gedeutet. Aber bei der nun entstehenden Frage: welches Vorrecht? veranlaßte ihn die Verkennung der Natur des Jus Italicum zu einer unstatthaften Beschwerde über die Ungenauigkeit desselben Grammatikers, der ihn auf den rechten Weg geleitet hatte. Jener setzte nach der gewöhnlichen falschen Ansicht von diesem Theile des altrömischen Staatsrechts, das Wesen jenes Prärogativs (des Jus Italicum) in Steuerfreiheit des Bodens, und mußte hiernach den Ausdruck des Servius: Symbol einer freien Stadt, unrichtig finden, oder doch unbestimmt. Aus einer sorgfältigern Untersuchung der Quellen ergeben sich aber folgende zwei Elemente, woraus das Jus Italicum bestand: Erstens: das Recht eigner republikanischer Verfassung; zweitens: Eigenthum am Boden, frei von dem Obereigenthum des römischen Volks,

und folglich frei von Erbpacht und Grundzins; und es unterliegt drittens keinem Zweifel mehr, daß Servius sich sehr richtig ausdruckte, da er in Beziehung auf diese Klasse von Städten von politischer Freiheit redete, und sie freie nannte. Auch wird es nun viertens begreiflich, warum gerade diese Städte ihre freie Verfassung, als eine Auszeichnung, so viel als möglich, und auch sinnlich und bleibend durch Symbole hervorzuheben suchten, da sie ja durch den Genuß dieser Freiheit vor allen ihren Schwesterstädten im ganzen römischen Reiche vorzüglich begünstigt waren. (23)

Nun liegt die Frage nahe: warum ward gerade dieses Sinnbild gewählt, um im römischen Reiche ein Prärogativ politischer Freiheit zu bezeichnen? Die genauere Beantwortung dieser Frage ist nicht überflüssig, vorerst, weil die römische Welt andere Symbole zur Versinnlichung der bürgerlichen Freiheit, z. B. der Stimmfreiheit (24), kannte, sodann weil noch neuerlich eine ganz abweichende Deutung jenes Sinnbildes versucht worden ist.

Uns fällt es nicht auf, daß der Römer Servius, nach der Sitte seiner Landsleute, die den Phrygier Marsyas aus einem Nationalmythos kannten (s. oben), dieses Wesen in einer Beziehung Marsyas nennet, in der es Silenus heißen sollte. Auch Eckhel macht schon darauf aufmerksam, ohne

jedoch in die Natur dieſes Mythus tiefer einzugehen. Eine augenblickliche Vergeſſenheit dieſer Verwechslung hat einen gelehrten Kenner des griechiſchen Alterthums zu einer unrichtigen Auslegung und zu einem ungerechten Urtheil über den Grammatiker verleitet. Böttiger findet in jener Nachricht vom Marſyas, als einem Bilde der Freiheit, eine Beziehung auf die Beſtrafung deſſelben durch den Apollon, und folglich den geſchundenen Marſyas (25). Den Scharfſinn in der von ihm verſuchten Deutung wird Niemand verkennen. Die Unrichtigkeit zeigt uns ſchon der Zuſammenhang der Stelle des Servius, der uns ja den Vater Liber und den Silenus in dieſer Bedeutung verbunden nennet.

Nicht alſo auf Phrygiſchem Boden, wo dieſer alte Mythus ausartete, ſondern auf Thrakiſchem, wo er urſprünglich wuchs, und wiederum in der Joniſchen Hiſtorie ſuchen wir die Nachweiſung dieſer Wurzel der Bakchiſchen Sagen.

Herodotos berichtet uns im ſiebenten Buche, im 111ten Kapitel ſeiner Geſchichten, den glücklichen Zuſtand der Saträ (Σάτραι) eines Thrakiſchen Stammes: „Dieſe, ſagt er, ſind, ſo weit wir wiſſen, niemals irgend einem Menſchen unterthan geweſen, ſondern frei verblieben bis auf meine Zeit die einzigen unter allen Thrakern," und fügt dann hinzu: „Dieſelbigen ſind es, die des Dionyſos Orakel beſitzen."

Diese waren also Leute, die der Vater Lyäos sich erworben, der Befreier *. Da der Gott sie zu den Seinen gemacht, so sollten sie keinen Menschen dienen, und da sie die Freiheit mit dem Freiheitgeber bei sich besaßen, so waren sie Beglückte, denen nichts fehlte **. Da nun Silenos allenthalben, wo Dionysos wohlthätig erscheinet, diesem seinem Pflegesohne Begleiter ist, selbst freundlich und wohlthätig selber, da er namentlich in diesem bestimmten Sinne vom Servius demselben als Diener beigesellt wird, da er als solcher nicht nur im Mythos fortlebte, sondern auch selbst in einer durch Thracians, Macedoniens, Phrygiens, Galatiens Münzen (26) bis in die römische Zeit hinab fortlaufenden Tradition; so kann es doch wohl keinem Zweifel mehr unterliegen, warum Städte, die durch die Großmuth ihrer römischen Gebieter in einen Zustand versetzt worden, daß ihnen nichts mehr fehlte, was zu einer freien Stadt wesentlich geachtet ward, warum diese gerade den Silenus wählten, um auf ihren Marktplätzen wie auf ihren Münzen in aufgerichteter Stellung durch die aufgehobene Rechte ihre Freiheit (27) zu bezeugen.

---

* Plutarch Sympos. I. p. 476.

** Worte des Servius in der Beschreibung der Freiheit jener römischen Städte, s. die Anmerkungen.

Der Tod.

Die Befreiung von bürgerlichem Druck erinnert leicht an die Freiheit von dem Druck des Lebens, die der Tod giebt, und auch dafür war Silenos ein natürliches Sinnbild. Hatte er doch einst dem sterblichen Frager Midas des Todes Seeligkeit gepriesen, und wie die Kunst, wo sie Grabmähler zu verzieren hatte, gern um den Bakchischen Fabelkreis verweilte, so ließ sie auch den Silenos nicht unbenutzt. In dieser Beziehung kommt er mehrmals auf einer Herme vor, nirgends aber, unserm Urtheile nach, in schönerer Bedeutung, als auf einer Begräbnißlampe aus der Villa Corsini *. Wir sehen hier einen bärtigen Greis, den Stab in der linken, das Trinkgefäß (28) in der rechten Hand, den Blick in die Höhe gerichtet, ernst, und vielleicht (denn das Bild ist nicht ganz deutlich) ohne alle Zusätze thierischer Gestalt, selbst ohne merkliche Andeutung der characteristischen Nasenform. Gäbe ihn nicht der Bart, der Stab und das Trinkgefäß zu erkennen, so wie sein öfteres Erscheinen auf Grabmählern, man würde vielleicht kaum einen Silenus ahnden; so ist hier der hohe Waldgott einzig ein Bild der Freiheit geworden, die der Tod verleihet.

---

* Bei Bartoli le antiche lucerne sepolchrali Part. II. Nro. 21. Wir haben dieses Bild, jedoch ohne die Lampe, am Schlusse beifügen lassen.

In dieſer Behandlung ſeiner Geſtalt wird anſchaulich, was als bleibendes Geſetz der griechiſchen Kunſt gilt, daß ſie auch in ſolchen Weſen, die das höhere Alterthum oft aus orientaliſcher Tradition, als Thiermenſchen aufſtellte, jene myſtiſche Bedeutſamkeit verſchmähend, und ſie entkleidend von dem Thieriſchen, zu wohlgefälliger Erſcheinung für den Sinn reinplaſtiſch ausbildete. Wie übrigens hier der ruhegebende Waldgott als Bild der Ruhe auf einer Todtenlampe erſcheinet, ſo auch der auf dem Waldgebirge Latmos in nächtlicher Stille von Luna beſuchte Endymion (29) auf einem Capitoliniſchen Sarkophage, und, um beim Bakchiſchen Bilderkreiſe ſtehen zu bleiben, gleichfalls auf Sarkophagen, die verlaſſene, ſchlummernde, aber vom Gott der Freude zu himmliſcher Herrlichkeit erweckte, Ariadne.

Anmerkungen.

(1) Ennead. V. 8. 6. Ich habe die fehlerhafte Interpunktion verbeſſert, und ὅι τε in εἴ τε verändert. Durch den Gegenſatz διεξοδεύειν und συμβολικῶς λέγειν bezeichnete auch die Pythagoreiſche Schule ihre zwiefache Lehrart. — Wie ἄγαλμα (urſprünglich jeder Zierrath, dann Bild und den Göttern geweihtes Standbild) von Platon ſelbſt zur Bezeichnung der ſichtbaren Weltordnung, und dann von den Platonikern bis auf Syneſios herab zur Bezeichnung der Idee des ewig Guten und Schönen, und endlich von den Kirchenvätern als eigenthümliche Benennung der Gläubigen gebraucht ward, hat Ruhnkenius in einer inhaltsreichen Anmerkung zum Platoniſchen Wörterbuche des Timäus S. 6. ff. gezeigt. Ihr verdient vorliegende Hauptſtelle des Plotinos noch beigefügt zu werden. Die Leſer des Platon erinnern ſich übrigens bei dieſer Stelle auch ſeines Urtheils über Schrift und Rede, und ſeines Gleichniſſes von dem Adonisgärtchen im Phaidros S. 344. ed. Heindorf.

(2) Worte des Simplicius in ſeiner Vorrede zu des Ariſtoteles Kategorien Sect. X. XI., wo er dieſen im Allgemeinen den Alten entgegenſetzt, welche zur Hülle ihrer Weisheit Mythen und Symbole gewählet. Wie Platon die Evidenz bei dem Sinne ſucht, deutet er oft ſelber an, z. B. im Phaidros p. 247. ed. Heindorf.: „Von der Seele Unſterblichkeit nun ſey dieſes genug. Von ihrem Weſen aber müſſen wir dieſes ſagen, daß wie es an ſich beſchaffen ſey, eine überall auf alle Weiſe göttliche und unbegränzte Unterſuchung iſt, wem es aber zu vergleichen ſey, eine menſchliche und leichtere. Auf dieſe Art alſo müſſen wir davon reden. Es gleiche daher der zuſammengewachſenen Kraft eines beflügelten Geſpannes und ſeines Führers.“ (Schleiermacher. Ueberſ.) Die darauf folgende Allegorie von den zwei Roſſen iſt, auf ägyptiſche Form reducirt, nichts anders als ein bedeutendes Symbol.

(3) Baſt kritiſch. Verſuch über den Text des Platon. Gaſtmahls S. 76. ff. verändert hier πάντα in πάντη, und will die Worte καὶ εἰδὲν οἷδεν entweder ganz ausgelöſcht, oder in εἰδὲ οἷδεν verwandelt wiſſen: in dieſem Sinne: „und doch vergißt er ſchlechterdings, daß ſeine Geſtalt ſilenenartig iſt.“ Im Folgenden überſetzt er σωφροσύνη, reinſte Tugend, mit einer tadelnden Zurechtweiſung des Ueberſetzers in Schillers Thalia, der hier: hohe Weisheit verſtand.

Eine kurze Darlegung des Zusammenhangs wird das Unstatthafte dieser Aenderung zeigen. Zu Anfang des 32sten Kap. vergleicht Alkibiades den Sokrates erstens mit jenen inwendig hohlen Silenenhermen, und sodann zweitens (καὶ φημὶ αὖ ἐοικέναι) mit dem Satyr Marsyas. Nach einer kurzen Bemerkung über die Gestalt und Spottsucht, worin er beiden gleichen soll, verweilt der Redner bei der Aehnlichkeit mit dem bezaubernden Flötenspieler Marsyas. Mit dem 33sten Kapitel fährt nun jener fort: „Höret aber ferner, worin er den beiden ähnlich ist, womit ich ihn verglichen habe, und welche wundersame Macht er besitzt: denn ihr müßt wissen, keiner von Euch kennt ihn, sondern ich will ihn euch enthüllen, da ich doch einmal angefangen habe. So hört denn: Ihr sehet alle, wie er, in die Schönen (Jünglinge) verliebt, immer um sie ist, und ihnen enthusiastisch anhängt. Nicht minder sehet ihr, wie er in Allem unkundig ist und nichts weiß, wie denn diese seine Gestalt (αὐτῦ τοῦτο, diese seine, hinweisend auf den Anwesenden) wenigstens ganz silenenartig ist; denn mit dieser hat er sich äußerlich umgeben, wie der geschnitzte Silenos. Oeffnet man ihn aber, so zeigt er inwendig die Fülle der Weisheit." Worauf dann die weitere Vergleichung mit dem Silen folgt. Ich bin nämlich der völligen Ueberzeugung, daß Platon in dieser ganzen Stelle den nunmehr bis auf ein kleines Bruchstück verlornen Ge-

ſang des Pindaros, worin ſich Silen mit dem Olympos unterredete, vor Augen hatte. Dies vorausgeſetzt, liegt die hier von Alkibiades unternommene Vergleichung nicht allein in der äußerlichen Geſtalt des Sokrates, oder in ſeinen auf den erſten Blick eben ſo wenig verſprechenden Reden, oder ferner in ſeiner Spottſucht — ſondern nicht minder in ſeiner Verachtung gegen äußerliche Güter, in jenem inneren Selbſtgefühl und in dem damit verbundenen, wie Alkibiades es darſtellt, ſtolzen Herabſehen auf das ephemere Menſchengeſchlecht. Die Beweiſe für dieſe Anſicht werden ſich aus dem Verfolg unſerer Unterſuchung von ſelbſt ergeben. Hier will ich nur auf das Eine aufmerkſam machen, daß Suidas und die Scholiaſten zu dem 224ſten Vers der Wolken des Ariſtophanes (wo der im ſtolzen Selbſtgefühle ſeelige Sokrates zu Strepſiades ſagt: „Was rufſt du mich, o Tagesſohn?“) eine Anſpielung auf die erwähnte und unten anzuführende Stelle des Pindaros finden. — Auf die Platoniſche ſpielt auch Syneſios an Encom. calvit. pag. 69. B. — Ueber den artiſtiſchen Inhalt unſerer Stelle, oder über den Gebrauch der Silenenhermen in den Werkſtätten der Künſtler hat zuerſt Böttiger Licht verbreitet im Attiſchen Muſeum I. 2. 355. — Einen Spötter (ὑβριστής), nennt hier Alkibiades ſeinen Meiſter. Das ſonſt hier vorkommende Kunſtwort: σιλλός, σιλός, lateiniſch silus und silo,

bezeichnete bekanntlich einen Menschen mit einer aufgeworfenen Nase, in welchem Zuge man die Anlage zum Spotten erkannte, gleichwie die Spottgedichte des Timon von Phlius Sillen hießen. In diesem zweifachen Betrachte fand man den Sokrates dem Silenos ähnlich. Unter den vielen Etymologien, die die griechischen Grammatiker von dem Namen dieses letztern geben, ist auch eine von diesem Worte σιλός hergenommen. Es ist in mehreren Stellen der Alten verdorben; so unter andern in einer des Cicero, die, der Platonischen gleich, jene Sokratische Eigenschaft berührt, D. N. D. I. 34., wo, wie ich an einem andern Orte zeigen werde, die Lesart einer meiner Handschriften: sillum, einen sicheren Weg zur Verbesserung nachweißt.

(4) Quellen des Mythos.

Ist von dem ganzen Geschlechte der Silenen und Satyre die Rede, so muß als die älteste Quelle das Fragment des Hesiodos bei Strabon X. p. 471., sodann die Stelle in dem Hymnos des Homeriden auf die Aphrodite 265 genannt werden, wo es von den Dryaden heißt:

„Die der Silenen Geschlecht und der spähende Argoswürger"
„Oft besucht mit Verlangen im Innersten trauli-
cher Grotten."

(Uebersetzt von Voß in den mytholog. Briefen II. B. S. 248.)

Ist aber von des Silenos Gespräch mit Midas die Frage, welches uns hier hauptsächlich beschäftigt, so muß ich bemerken, daß die Urquelle davon bisher ganz übersehen, so wie überhaupt die älteste Form jenes Mythos nicht gehörig beachtet wurde. Denn, was das erste betrift, so ist nicht Pindaros als der erste Zeuge dafür zu nennen, wie man bisher allgemein gethan (denn die Dichtung desselben; nach welcher Olympos sich mit dem Silenos unterredete, verräth, wie wir unten sehen werden, schon spätere Umdeutung); sondern diese Ehre muß der Jonischen Historie bleiben, welche diesen Mythos mit besonderer Liebe gepflegt hat.

Athenäos (Epitom. II. 6. p. 172. ed. Schweighäuser.) nennt uns in Beziehung auf denselben einen gewissen Bion als Gewährsmann. Welchen Bion? Schon Schweighäuser zu dieser Stelle vermuthete, daß hier an den alten Prokonnesier gedacht werden müsse, und folgende Bemerkungen werden diese Vermuthung zu hoher Wahrscheinlichkeit erheben. Bion verlegte die Quelle, worin sich Silenos berauscht hatte, nach Thrakien, welches damals Makedonien umfaßte. Konon bei Photios im ersten Kapitel verlegt die Scene ebendahin. Von ihm aber sagt Photios, er habe aus sehr alten Quellen geschöpft. Auch war es Sitte der Jonischen Logographen bei der Erzählung der Bevölkerung Kleinasiens in die Geschichte

des gegenüber liegenden europäischen Continents einzugreifen. Hekataios von Milet und Xanthos der Lydier berühren dieselben Gegenden, denen der Mythus angehörte, s. Historicorum antiquiss. Fragmenta Heidelbergae ap. Mohr et Zimmer. 1806. pag. 62. und 170. Ferner führet auch Herodotos, der Sitte seiner Vorgänger gemäß, diese Begebenheit in der alten Makedonischen Historie ein (s. VII. 138.), und dieser Sitte bleibt, wie wir unten zeigen werden, noch der Jonier Theopompos getreu. Vermuthlich schöpften sie sämmtlich aus Bion. Folglich können wir für diese Begebenheit mit großer Wahrscheinlichkeit einen sehr alten Gewährsmann nennen: denn Bion von Prokonnesos war Zeitgenosse des Philosophen Pherekydes von Syros (Diogen. Laërt. IV. 58.), und blühete folglich gegen die 50ste Olympiade, oder 544 Jahre vor Christi Geburt. Ja, wenn wir dem Clemens von Alexandria glauben (Strom. VI. pag. 752. Potter.), gehörten die zwei Geschichtsbücher desselben dem noch ältern Kadmos von Milet an, aus dessen Werke sie nur ein Auszug waren. Diese letztere Nachricht von dem fabelhaften Kadmos mag auf ihrem Werthe beruhen. (s. darüber die gelehrte Abhandlung von Beck über die Quellen der griechischen Völkergeschichte S. XX.) So viel ist höchstwahrscheinlich, daß außer Herodotos auch Konon aus dieser Quelle schöpfte. Daß aber Pindaros einer andern

Sage folgte, wurde schon berühret, und wird sich unten deutlicher zeigen. Wen Bakchylides zum Führer hatte, läßt sich dagegen nicht bestimmen. Dieser Lyriker hatte, wie Ptolemäus, des Hephästion Sohn beim Photios erzählt, gleichfalls der Unterredung des Silenos (ob mit dem Midas oder mit Olympos, wird nicht gesagt) gedacht. (s. Photii Bibl. pag. 253. 26. ed. Hoeschelii, und bei Gale Hist. poët. scriptor. antiq. pag. 336, welcher Stelle Skaliger ganz unrichtig eine sehr große Ausdehnung gegeben hatte, siehe die Note des Exterius zu Casaubon. de satyr. Roes. pag. 48. ed. Rambach.)

Die ausführlichste Nachricht über die Unterredung des Silenos mit Midas ist die des Theopompos von Chios, welche uns Aelianus aufbehalten hat Var. Hist. III. 18. Die Frage, welchen Führer jener hatte, ist durch die Beantwortung einer andern bedingt, nämlich dieser: aus welchem Werke des Theopompos Aelianus, der hierüber schweiget, dieselbe entlehnte. Fast alle Neuere folgen hier dem Zeugnisse des Servius zu Virgilius (Idylle VI.): sie sey aus den Thaumasien (wunderbaren Geschichten) genommen. Allein sollte die Auctorität des Servius mehr gelten, als die des Dionysios von Halikarnassos? Dieser führt aber die Erzählung der Erscheinung des Silenos in Makedonien als ein Beispiel einer unzeitig eingeführten

Episode an (s. Tom. V. pag. 429. und VI. pag. 787.), welcher Tadel durchaus keinen Sinn hat, wenn die Erzählung nicht die Composition eines größeren Geschichtswerks unterbrach. Auch zeigt die angeführte Stelle des Herodotos ganz deutlich, wie sie in die makedonische Geschichte eingeführt seyn konnte. Ferner knüpft Athenäos (a. a. O.) unmittelbar an das Theopompoische Zeugniß von Silenos die Nachricht des Bion an, daß die Quelle in Makedonien gewesen. Doch, was bedarf es weiteres Zeugnisses? Theon Progymnas. Cap. 2. sagt ausdrücklich: Die Erzählung habe im achten Buche der Theopompoischen Geschichte des Philippos gestanden *. Vielleicht irrte also Servius, wenn er die θαυμάσια nannte. Doch, gesetzt, Theopompos habe die Begebenheit auch in diesem Werke berührt: wir wissen jetzt mit Gewißheit, daß sie eine Episode in dessen makedonischer Historie war, und dieses ist uns theils deswegen wichtig, weil wir nun mit hoher Wahrscheinlichkeit schließen dürfen,

---

* Man muß dort nämlich nach einer trefflichen Emendation des Valkenaer zu Herodotos IV. 168. statt τῷ σιλίνῳ de apio lesen: τῷ Σιληνῷ, oder περὶ τῷ Σιληνῷ de Sileno. Ich bemerke hierbei noch, daß durch eine neue Corruption des lateinischen Uebersetzers aus jenem Silenus gar ein Appius geworden. Statt de Apio steht dort: de Appio.

daß der alte Bion, oder der noch ältere Kadmos auch des Theopompos Führer war, und daß dieser große Historiker unter den drei Hauptformen des Mythos die ältere makedonisch-thrakische angenommen hatte. Dasselbe läßt sich auch von Aristoteles im Eudemos, oder von der Seele beim Plutarchos (in der Trostschrift an den Apollonios Tom. I. p. 453. ed. Wyttenbach), desgleichen von Cicero (Tusculan. Disput. I. 48.), welche beide von dem Gespräch des Philosophen Silenos einen philosophischen Gebrauch machen, mit gleichem Rechte behaupten, wiewohl der letztere wahrscheinlicher aus der abgeleiteten Quelle, aus dem Werke des berühmtern Theopompos schöpfen mochte, gleichwie, wenn Servius richtig zeuget, Virgilius (Eclog. VI.), diesen Führer hatte; nur daß letzterer der alten Hoheit des Silenos schon einige satyrartige Zusätze gab. Es ist wohl nicht am unrechten Orte, hier ein Wort zu sagen über die Wahl des Dichters, den Silenos in jene im höhern Waldtone gesungene Idylle einzuführen. Der Grammatiker Probus sucht den Grund in dem Bedürfniß einer hohen Auctorität, wodurch der Poet seinen Gesang unterstützen müsse. Daß dieser Grund allein unzulänglich sey, sieht man von selbst. Schon bestimmter weiset Scaliger in der Poetik (Cap. 99. p. 380.) auf die erhabene mystische Natur dieses Waldgottes hin, und setzt sehr schön hinzu: Ita prudens Poëta neque sylvas

egressus est, et magna potuit in sylvis loqui: ex ore dei sylvatici quidem, sed mystici. Außerdem hat Voß mit guten Gründen die Nachricht der alten Grammatiker unterstützt (S. 305.), nach welcher Virgilius diesen mit epikureischen Ideen angefüllten Gesang dem Varus, als einem Zuhörer des Epikureers, Syron, in dessen Schule der Dichter selbst auch gewesen war, zueignete. Ich bemerke dieses deswegen, weil ich hierin noch einen nähern Grund der Einführung des Silenus finde. Wir werden diesen Halbgott als ein uraltes Symbol der seeligen, von aller Beschränktheit befreiten göttlichen Ruhe kennen lernen: Diese Ruhe war ja aber das Ziel der ganzen Epikureischen Ethik.

Formen dieses Mythos.

Wiewohl uns hauptsächlich die älteste Form dieses Fabelkreises interessirt, so ist es doch um des Folgenden willen nöthig, auch die verschiedene Ausbildung in andere Formen, die er erfahren hat, zu bemerken. Es kommt hier Alles auf die Scheidung der Begriffe: Silenos, Satyros, Marsyas, Marsyas als Silenos, und Marsyas als Satyr, an, und wir bemerken also erstens: Der älteste Mythos, so weit wir zurückgehen können, kannte schon Silenen und Satyre in der Mehrzahl. Die Beweise liegen in der oben angeführten Stelle des Hesiodos, und

wenn von der makedonischen Form die Rede ist, in den Stellen, worin sie dargestellt wird; nur müssen diese letzteren einer genauen Interpretation unterworfen werden *). Unter diesem Silenengeschlechte zeichnete

* Wir können dieser Mühe hier nicht überhoben seyn, weil Gesner in den verdienstlichen Abhandlungen über die Silene (Commentat. soc. scient. Gott. Vol. IV. pag. 14. 36.), wo er mit großem Fleiße, wiewohl doch keineswegs vollständig, das Hiehergehörige gesammelt hat, alte und neue Form fast gar nicht scheidet, sodann, weil ein Franzose Le Blond, dem Herodotos den ungerechten Vorwurf gemacht: er habe den Silenos mit den Satyren verwechselt, und endlich, weil der gelehrte Perizonius zu Aelianus III. 18. offenbar schwankt, und nicht weiß, ob er Silene in der Mehrzahl nach den Quellen des Sophisten, den er erläuterte, statuiren soll. Ihn scheint der Ausdruck des Aelianus καὶ Σιληνῷ verleitet zu haben, Silenos hier für ein Nomen proprium zu halten. Allein gleich darauf folgt ja: ὁ Σιληνὸς οὗτος (dieser Silenos). Es ist hier nämlich eine generische Bezeichnung zu denken, man übersetze nun ein Silen, oder der Silen. Denn, daß der in Makedonien von Midas gefangene Silen als ein vorzügliches Wesen seiner Gattung gedacht wurde, als ein berühmter Silenos, beweiset der Sprachgebrauch des Herodotos. Dieser sagt VIII. 138., wo er desselben zum erstenmal gedenkt, nicht Σιληνός, welches nach dem Redegebrauch der besten Schriftsteller, entweder ein Nomen proprium bezeichnet haben würde, oder schlechthin einen aus der ganzen Gattung der Silene (wie I, 23. ὑπὸ Δελφίνος, auf einem Delphin), son-

sich aber vor allen aus jener Silen, der sich einst in Thrakien *) dem Könige Midas offenbart hatte.

---

dern: ὁ Σιληνός, in welchem Falle die Beifügung des Artikels auf die Berühmtheit eines Wesens in der Sage aufmerksam macht, s. Fischer zum Weller I. 321. Wolf zu Reiz de graec. Prosod. acc. incl. pag. 76., und Heindorf zu Platon. Charmides pag. 62.), so wie Herodotus I. 19. den durch die ganze Hellas gefeierten Gott zu Delphi ὁ θεός, und I. 31. die Here zu Argos ἡ θεός nennt. Hiermit ist nun die andere Stelle desselben Schriftstellers zu verbinden: VII. 26. ὁ τοῦ Σιληνοῦ Μαρσύεω ἄγαλμα, wo offenbar: „des Silenos" eine generische Bezeichnung des Individuums Marsyas ist. Hätte jener nur Einen Silenos, Namens Marsyas, gekannt, so hätte er in der ersten Stelle gewiß diesen Namen genannt, und in dieser letzteren sein καλεομένου gewiß hinzugefügt, wie er in ähnlichen Fällen immer thut, s. z. B. I. 43. Hieraus ergiebt sich also unwidersprechlich, daß Herodotos nicht einen berühmten Eigennamen nennet, sondern von einem berühmten Wesen einer ganzen Gattung redet. Diesem Sprachgebrauche folgen nun auch die übrigen Schriftsteller, besonders die aus Bion geschöpft haben mögen, und zwar so, daß sie theils auf die Berühmtheit dieses Silenos hindeuten: so Aristoteles beim Plutarchos (wie denn auch der Orphiker jenen: bei weitem den trefflichsten der Silene nennt. Hymn. 54. Vers 2.), theils bloß von einem Silenos reden, so Konon, ὁ Σιληνὸς ὑφδε, so auch Suidas, der Scholiast des Aristophanes und Photios (letztere bei Anführung des Pindaros und Bakchylides).

* Nach Bion bei Athenäos a. a. O. lag diese Quelle

Dies war eine Nationalsage der Brigier, einer makedonisch-thrakischen Völkerschaft. Diese Brigier giengen, nach Konon, unter Anführung des Midas, nach Xanthos, aber unter der des Skamandrios (s. Histor. antiq. Fragm. pag. 170.) nach Asien hinüber, und hießen Phrygier im nachmaligen Phrygien.

Zweitens: Hier in Phrygien ward nach altem Mythos Marsyas längst als Gefährte der Kybele, und als Erfinder der alten phrygischen Flöte verehrt. (Diodoros IV. 58., und Meteodoros und Euphormion bei Athenäos IV. 82.)

Drittens: Hier auch wird Dienst der Kybele und Bakchosdienst gemischt, und Marsyas in das

---

Inna an der Gränze der Päonier und Maider. Diese Päonier (deren man nicht weniger als zehn Stämme zählte) wohnten, zu Herodotos Zeit, von der Westseite des Gebirges Rhodope, und von den Quellen des Strymon bis nach Illyrikum hin, s. Gatterer Comment. de Herodoti et Thucydidis Thracia in dem Comment. soc. sc. Gotting. Vol. IV. pag. 102. Nach Herodotus und Konon geschahe die Unterredung am Gebirge Bermion (welches Wort Heyne zum Konon ed. Kanne pag. 271. diesem Schriftsteller restituirt hat. Daß ebendaselbst Μίδα gelesen werden müsse, hat neulich Bast lettre critique pag. 137. aus Handschriften gezeigt), an der Gränze des nachmaligen Makedoniens, wo das Volk der Brigier, oder Brygier, wie es im makedonischen Dialekte hieß (s. Valkenaer zu Herodotus VI. 45.) nachmals Phrygier genannt, seine Wohnsitze hatte.

Gefolge des Dionysos aufgenommen, ward mit den Silenen und Satyren vermischt (s. die Hauptstelle bei Strabon im 10ten Buche S. 720. C., vergl. die oben angeführte Abhandlung Böttigers im Att. Mus. I. 2. S. 311.). Auch zeugt das bei Winkelmann Monumenti Nro. 42. angeführte Basrelief in der Villa Borghese hinlänglich von dieser Vermischung. Denn hier stehen Dionysos und Kybele um den bestraften Marsyas herum. Seitdem heißt auch Marsyas ein Satyros, wie in der oben bemerkten Stelle des Platon, oder auch in derselben Beziehung Silenos, so wie Herodotos VII. 26. (welcher also, wie wir sehen, sehr genau redet, da er in der Geschichte Makedoniens nur von einem Silenos redet, in Phrygien aber von einem Silenos Marsyas, und folglich statt unzeitigem Tadel, sein gebührendes Lob verdient), und Pausanias I. 24., welches Böttiger a. a. O. S. 353. aus der Vorstellungsart herleitet, daß man sich den Marsyas als einen alten Horcher gedacht, und ihn deswegen Silenos nannte. Denn die alten Satyre hießen nun Silene (Pausanias I. 23.).

Viertens. Jetzt versetzte man auch die Scene der Offenbarung des Silenos nach Asien, und zwar nach Phrygien (in die Gegend der Stadt Thymbrion, Xenophon Anabasis I. 2. 13. verglichen Ovidius in den Metamorphosen XI. 85., wo der Berg Tmolus und der Fluß Paktolus genannt wird. Dorthin hatte

sie auch gewiß Pindaros verlegt. Beweis: Er ließ den Olympos die Offenbarung des Silenos empfangen (s. Suidas in ὠφημερέ, und den Scholiast. des Aristoph. a. a. Orte) *; Olympos aber gehört nach Phrygien (er ist Schüler des Marsyas, Hygin. fab. 165.). Jetzt redet man auch von einem Satyr, mit dem sich Midas unterredet hatte (s. Xenophon a. a. O. und Maximus Tyrius Orat. XI. 1. Philostratos Gemälde I. 22., und Himerios bei Photios). Hieraus ergiebt sich, daß man nicht bloß zwei asiatisch-phrygische Formen dieses Mythos unterscheiden müsse, sondern vor allem Andern die brigisch-europäische Form desselben von der Phrygischen; daß man ferner jenen ältern Midas (welcher Name im Phrygischen Königsgeschlechte sehr häufig war), früher nämlich schon in seinem Vaterlande Thrakien mit dem Dienste des Dionysos vertraut, denken müsse, und erst später mit dem der Kybele; daß endlich die älteste Form des Mythos vom Silen bisher noch nicht die Aufmerksamkeit gefunden habe, die sie verdienet.

(5) Conon Narrat. I. Ich folge der Heyneschen Emendation, der ὄρος aus dem Texte verbannt, wenn nicht etwa der andere Vorschlag κατὰ πιερείας

---

* Wenn nicht ὀλυμπίω die wahre Lesart ist, so daß also hier an einen Beinamen des Midas, vom macedonischen Olympos, gedacht werden müßte, s. Gesner pag. 62.

ἔρος, vorzuziehen iſt. Natürliche Urſachen dieſes Reichthums ſucht Goguet Origine des loix II. 266. auf. Bekanntlich war Makedonien reich an edlen Metallen, die ſpäterhin Philippos wohl zu benutzen wußte. Zuhörer des Orpheus wird Midas auch von Andern genannt. Justinus XI. 7. Ovidius fügt XI. 92. Metamorph. noch den Eumolpos hinzu:

— „Den Thrakier Orfeus
„Nächtliche Feier gelehrt, mit des Cecrops Bürger
Eumolpos. (Voß. Ueberſ.)

Schweighäuſer findet Schwierigkeit darin, daß Klearchos beim Athenäos XII. 11. den Midas ſammt der Omphale Beherrſcher der Lydier nennt. „Einen Phrygiſchen König Midas, ſagt der gelehrte Mann, kennen wir wohl, und den mag Klearchos gemeint haben; nirgends aber wird eines Lydiſchen gedacht, der mit der Omphale geherrſcht habe, als bei dem Fabler Klearchos.“ Allein die Vermiſchung Phrygiſcher Perſonen und Sachen mit Lydiſchen, iſt häufiger, und eine Folge der alten Unbeſtimmtheit der Gränzen beider Länder, ſ. Fragmenta histor. antiq. gr. pag. 158. ff. 188. Auch Silenos heißt der Lydier (bei Lucianus in der Götterverſammlung Kap. 4.), den man doch ſonſt auch nur als Phrygier kennt. Auch kommen bei Philoſtratos Immag. I. 22. in dieſem Mythos Lydierinnen vor.

(6) Herodotus VIII. 138. Tertullianus de coronâ Cap. 14. nennt ſie gar hundertblätterichte (nach Rigaltius Emendation: centenariis ſtatt centaureis).

Bakchiſche Blumen- und Pflanzenfülle.

Dieſer Roſengarten des Midas war zum Sprichwort erhoben worden (ſ. Tertullian. de Pallio Cap. 2.), und in der griechiſchen Sage eben ſo berühmt, als in der teutſchen der im vierten Geſang des Heldenbuchs gefeierte kleine Roſengarten des Königs Laurin, oder im vierten der Roſengarten zu Worms mit ſeinen zwölf Rittern. Geprieſen wurden auch die Roſen von Philippi in Makedonien (Plinius XXI. 4.) eben ſo ſehr als die des „zweimal blühenden Päſtum" (Virgilius Landbau IV. 119.). Von jener Ueppigkeit der edelſten Vegetation hier vermuthlich die Gegend um das roſenreiche Gebirge Pangäum: Phyllis (Herodotus VII. 33.). Dieſes Gedeihen der Blumen und Pflanzen darf in einem Lande nicht auffallen, wo Dionyſos mit Liebe wohnte. Iſt doch dieſer Gott nichts anders als die in den Früchten und Pflanzen lebende und wirkende Kraft nach der Erklärung des Porphyrius bei Euſebios, und daher ein willkommner Gott für alle, die der Pflanzen warten (ſ. des Artemidoros Traumbuch II. 37 und daſelbſt Reiff pag. 381). Durch jene Wunder-

kraft thut er ſich auch in dem Homeridiſchen Hymnos kund:

— „aber anjezt erſchien gar ſeltſames Walten;
Wein nun ſtrömte zuvörderſt entlang in dem ſchwärzlichen Schiffe
Lieblich zu ſchlürfen und ſüßen Gedüfts; ein ambroſiſcher Ruch ſtieg
Auf; und es erſtaunten rings ob des ſeltſamen Wunders die Seegler.
Drauf auch wand um den Gipfel des Maſtes ſich dichtes Geranke
Weithin breitend; und Trauben in dichterm Geſchütte nun fielen
Nieder zu Erd' und den Maſt umſchlang ſchwarzſchimmernder Efeu
Lieblicherblüht und hervor auch drangen die lieblichen Früchte."

(überſ. von Krehl).

Der Blumenliebende (Φιλοσέφανος Plin. H. N. XVI. 4.) hatte zuerſt ſein Haupt mit Epheu bekränzt, wovon auch die Indiſche Sage viel zu erzählen wußte (Arrian. Ind. 5.). Cornutus von der Götter Natur (bei Gale pag. 219.) gibt den Grund an: „weil der Epheu dem Weinſtocke gleiche." *

* In den folgenden Worten hat man an die Stelle des ſinnloſen ἀχυμβάθων geſezt: κορύμβων. Vielleicht iſt κόχυμ-

Daß übrigens die Symbolik der Alten auch der bakchiſchen Pflanzen und Blumen ſich bediente, bedarf keiner weitern Erinnerung, wenn man erwägt, wie ausgebreitet überhaupt die Blumenſymbolik war, worüber Böttiger in der Sabina S. 198 das Nöthige erinnert.

Silenos endlich, um auf unſern Weg zurückzukehren, war ebenmäßig durch ſeine Blumenliebe (τὸ φιλανθὲς Porphyr. ap. Euseb. Praepar. Evang. III. p. 110.) bekannt, und auch ihm gab die Poeſie, wie die bildende Kunſt, den Epheu.

(7) Abſichtlich enthalte ich mich hier, wo von dem Thrakiſchen Mythos die Rede, der übrigen abweichenden Angaben, einzig den Führern folgend, welche die thrakiſche Sage aus Bion ſchöpften. So zeigte man nach Pauſanias (Eliaci VI. 24) bei den Pergamern und

---

βάθρῳ die wahre Lesart. Κορυμβίθρα hies beſonders die Epheuart, die ihre Früchte in einem Büſchel zuſammendrängte (Dioscorid. II. 210). — Ein neuer Mytholog, der die ganze Fabelmaſſe des Alterthums in phyſiſche Stoffe zerlegt, macht den Silenos zum Zucker. Ihn wird vielleicht die oben berührte Stelle des Artemidoros freuen; vielleicht weiß er auch die unten angeführte des Porphyrios nach ſeinem Sinne zu deuten. Möge ihm dies gelingen, ehe ihn vielleicht jemand fraget, warum doch Silenos, den die alte Welt als Befreier kannte, in der neuen ſogar ausgeartet, daß er als Zucker auf den Inſeln ſeines Namens harter Knechtſchaft Urheber iſt?

Hebräern die Gräber der Silenen. Nach Nonnos (Dionysiaka XIV. 97. XXIX. 262) heißt Silenos der Erde Sohn, der ohne Zuthun eines Mannes aus dem Schooße der Mutter entsprang. Nach Servius a. a. O. war er aus des entmannten Uranos Blut und aus dem Schooß der Erde entsprungen. Nach demselben nannte man die Silene auch des Pans — oder auch des Hermes Söhne. Ja ein Silenas nennt sich des Phaeton Bastard, und so heißt er bald Halbmensch, bald Dämon, bald gar Bakchos selber (s. die Stelle bei Gesner S. 14. ff.). Bei Pindaros endlich (Fragmenta incuta pags. 73. und Heyne aus Pausanias Lacon. III. 25.) heißt Dionysos:

„der begeisterte, der reigenbildende, den der Maleageborne"

„Erzog, der Nais Gemahl Silenos."

(8) Conon a. a. O. Kanne S. 62. ist, weil er diese Worte: ζῶον ἐξηλλαγμένον τὴν ἰδέαν, ὡς ἐν ἀνθρώπῳ φύσει, nicht verstand, auf unnöthige Conjecturen verfallen, wofür ihn eine Einsicht in die Abhandlung des sprachgelehrten Gesner hätte bewahren können. Dieser übersetzt, ohne irgend Argwohn einer Corruption zu äußern, ganz richtig: „animal in humanâ naturâ diversam tamen a communi formam habens." ἐν ist ganz richtig und ὡς hat hier eine einschränkende Bedeutung (wie es z. B. bei Thukydides IV. 34. VIII. 1.

vorkommt) und ἐξηλλαγμένον τὴν ἰδέαν heißt nicht singulari formâ.

Gestalt des Silenos.

Auch hier habe ich es für das sicherste gehalten, der thrakischen Sage zu folgen, welche über des Silenos Gestalt nichts näheres bestimmt. Allein ganz natürlich ist doch nun die Frage, wie sich der ältere Mythus den Silen gestaltet dachte? Voß hat bereits in den mythologischen Briefen (II. 247 ff.) die meisten älteren Zeugen abgehört, und es bleibt also nur noch Raum zu einigen Bemerkungen übrig. Aus den Stellen des Hesiodos, Anakreon, des Homeriden, des Pindaros, des Bakchylides, des Herodotos, Theopompos ergiebt sich gar nichts. Der Orphische Hymnus 55. redet im Allgemeinen blos von der thierischen Gestalt der Satyre:

— „Mit den Satyren allen thierischer Formen."

Auch ist das Alter dieses Hymnos gänzlich unbekannt. Der dem Satyros in dem Fragment einer alten Tragödie bei Plutarchos (de cap. ex host. util. Tom. I. pag. 334. ed. Wyttenh.) beigelegte Name τράγος kann nach Hesychios unter diesem Worte blos auf die etwas zugespitzten Ohren gedeutet werden. Eben so wenig Bestimmtes besagt der Name θῆρες, Thiere, bei Euripides (Cyclops 620.). Außer dieser Abweichung von der Menschengestalt, dürfen wir aber auch noch eine

andere als sehr alt annehmen, nämlich den Zusatz des Geißschwanzes. Denn wenn uns Diodoros III. 71. den Silenos als einen alten König der heiligen Stadt Nysa nennet, dessen Ursprung, jedermann unbekannt, sich in das hohe Alterthum verliere; wenn er denselben Silenos (IV. 4.) den Lehrer des Dionysos nennet in den edelsten Wissenschaften, und endlich III. 71. berichtet: von ihm hätten die Silenen, seine Nachkommen, den Schweif geerbt: so beruhet dieses Alles nicht auf der Auctorität dieses spätern Sammlers, sondern auf der des Dionysios von Miletos (um die 65te Olympiade), den uns jener (III. 65.) und anderwärts ausdrücklich als seinen Hauptgewährsmann über den Bakchischen Fabelkreis nennt. Demnach haben wir, wo nicht vor, doch ganz gewiß gleichzeitig mit Pindaros, bestimmte Data für spitzöhrige und geschwänzte Silenen, ohngefähr wie die Satyre auf dem Lysikratischen Fries bei Stuart Antiquities of Athen (vergl. Heyne antiquarische Aufsätze II. S. 62.) vorkommen; und es ist also falsch, wenn Siebenkees in seinem Handbuch der Archäologie, S. 292. ff. die Stellen des Platon und Xenophon als die frühesten Zeugnisse, die über die bestimmtere Gestalt der Silenen Erläuterung geben, betrachtet. Wie nachher keimende Bockshörner und später auch Geißfüße hinzugefügt wurden, hat Voß a. a. O. gezeigt. Doch hat mich eine reiche Induction aus

den Römiſchen Münzen, wovon unten eine ganze Claſſe in anderer Abſicht betrachtet werden wird, überzeugt, daß auch noch ſpätere Künſtler ſich jener Entdeckung und namentlich des Attributs der Geißfüße häufiger enthielten, als man gewöhnlich annimmt. Wie übrigens das Menſchliche in der Leibesgeſtalt des Silenos modificirt wurde, zeigt beſonders die Hauptſtelle des Lucianus (Bacch. cap. 2. und Deor. concil. cap. 4.), wo Silenos als ein kleiner, unterſetzter Greis mit einer ſtumpfen Naſe und Glatze geſchildert wird, wie ihn die oben abgebildete Maske zeigt.

Kehren wir zu den älteſten Zeugniſſen des Bion von Prokonneſos und derer, die ihm folgten, und zu dem des Dionyſios von Miſet bei Diodoros zurück; ſo können wir als das Reſultat dieſer Unterſuchung den Satz aufſtellen: daß jener hochberühmte Silenos, ſo wie er im älteſten Mythos einerſeits durch die Hoheit ſeiner Natur ein Mittelweſen zwiſchen Gottheit und Menſchheit, oder als Ideal einer göttlichen Menſchheit, einer längſtverſchwundenen höheren Vorwelt erſcheinet, andererſeits durch ſeine Leibesgeſtalt als ein Mittelweſen zwiſchen Thier und Menſch gedacht wurde.

(9) Nach einer andern Sage gewährte erſt Silenos dem Könige ſeine thörigte Bitte, Alles in Gold verwandelt zu ſehen, was ihn dann zum Auswandern

zwang (ſ. Maximus Tyrius XI. 1.). Andere Sagen gibt Kanne zum Konon an.

(10) Ephemeres Geſchlecht. Schon Homeros macht auf des Lebens kurze Dauer aufmerkſam (Ilias VI. 146.). Dieſen Satz hatte Simonides aufgenommen in ſeine Elegieen, und die Philoſophen benutzten ihn (ſ. Stobaei Sermones XCVI. p. 530. Diog. Laert. IX. 67.).

(11) Tusculan. disput. I. 48. Das griechiſche Original der Verſe des Euripides iſt aus Clemens und Andern in die Fragmente dieſes Dichters aufgenommen (ſ. edit. Beck. pag. 436.).

Die Seligkeit des Todes war ein Satz der Bacchiſchen Myſterien, welche in Thrakien vorzüglich blüheten. Daher auch bei einem Thrakiſchen Volksſtamme, was hier der Dichter als Wunſch ausſpricht, wirklich herrſchende Sitte war (ſ. Herodotos im 5ten Buch Kap. 4.) Im Allgemeinen ſah man dieſes Urtheil über das Leben als die Ueberlieferung einer längſt dahin geſchwundenen größeren Vorwelt an. „Es iſt ſo alt, ſagt Ariſtoteles, daß niemand weder Zeit ſeines Urſprungs noch Urheber weiß, ſondern ſeit undenklichen Jahren iſt es ſo fortgepflanzet.“ Daher es auch in den älteſten Tempeln von Hellas ſich durch manche Beſchlüſſe der Gottheit kund that. So wußte Apollon zu Delphi den Trophonios und Agamedes für ihren frommen Fleis (Cic. Tuscul. I. 47.) und die Here zu Argos, den Kleo-

bis und Biton für ihre Kindesliebe (Herodotos I. 30.) nicht beſſer zu belohnen, als durch die Gabe eines ſchnellen ſanften Todes. Dieſes Urtheil eigneten ſich auch viele Philoſophen an, wie aus des Stobäos Betrachtung über den Tod (Serm. 119.), aus des Seneca Troſtſchrift an Marcia Cap. 22. und Andern zu erſehen iſt, ſo daß der Poet Alexis bei Athenäos (III. p. 479. Schweigh.) es das Urtheil der Weiſen nennet. Hingegen der Stoiker Epiktetos bei Arrianos (IV. 5. 15.) widerſpricht ihm, mit Anſpielung auf die Stelle des Euripides (ſ. Schweighäuſer zum Arrianos p. 893. ff.). Lactantius endlich in ſeinem Buche von der falſchen Weisheit (Lib. III. 19.) nennet es gar einen albernen Satz (inepta sententia) und eine grundfalſche Meinung (vanissimum dictum), und ſo ſehr trennet ſich hier der ſogenannte chriſtliche Cicero von dem heidniſchen, daß er dieſen ſogar über die Aufnahme ſolcher Sätze bitter tadelt.

(12) Bei Aelianos III. 18. Dieſe Merópis des Theopompos erinnert an die ganz ähnliche Atlantis des Platon (im Kritias und Timäos), wo die Götter gebohren: eine Sage, die Solon aus dem Munde der Aegyptiſchen Prieſter gehört haben ſollte, und der noch Poſidonios und Strabon ihren Glauben nicht verſagten (ſ. Strabo I. 27. ed. Siebenk.). Auch erinnern die Ausleger an die weſtliche Wunderinſel im 4ten Buche des Diodoros, und an die von den Karthagern gefundene

große Insel außerhalb den Säulen des Herakles, wodurch viele auf den Gedanken an Amerika geleitet wurden. ſ. Ariſtoteles (des ſogenannten) Mirabil. auscultat. cap. 85. und daſelbſt Beckmann pag. 174. Die Lage dieſer Fabelländer hat Voß unterſucht über die Weltkunde der Alten S. 8. S. 26. in der Jen. Allg. Lit. Z. 1804 April.

Es wurde ſchon bemerkt, daß Theopompos jener Erzählung wegen getadelt ward. Wir danken es dem großen Geſchichtſchreiber, daß er der alten Weiſe treu, es für die Pflicht der Hiſtorie achtete, die heiligen Sagen der Völker, dieſes Bild ihres höheren Lebens, ſorgfältigſt zu berichten. Das rohe Urtheil des Tertullianus, der dieſen Mythus „ein Geſchwätz" nennt, „nur würdig von Midasohren angehört zu werden" (de Pallio cap. 2.), konnte dem Werthe jener Hiſtorie eben ſo wenig Abbruch thun, als es den Schweitzergeſchichten von Johannes Müller Abbruch thut, wenn hin und wieder ein Kritiker die hier mitgetheilten alten Landesſagen mit der hiſtoriſchen Würde unverträglich finden will.

(13) Auch erſchienen ſie mit Geräuſch und Getöſe, daher ſie auch Symbole der Ekſtaſe (der ihrer ſelbſt nicht mächtigen Raſerei) hießen. Cornutus bei Gale opuscul. mythol. pag. 215. Dionyſos nennt ſich ſelbſt den geräuſchvollen im Homeridiſchen Hymnus:

„Wiss' ich bin Dionysos der rauschende, welchen die Mutter
Semele Kadmos gebahr aus Zevs inbrünstiger Umarmung."

(14) Befreier und zwar beides nach Thrakischem und nach Indischem Mythus. Ueber diesen ist Diodoros nachzulesen im 3ten und 4ten Buche und Arrianos in den Indischen Geschichten Kap. 1. ff. Jones (über die Gottheiten Griechenlands, Ital. und Indiens 1. B. S. 219. übers. von Kleuker) erinnert hierbei an den Rama, den die Indier als Befreier der Nationen verehrten. Kritische Prüfung dieser Sagen enthält das Werk des gelehrten Saintecroix Examen critique des histor. d'Alexandre pag. 389 ff. zweite Ausg. In Beziehung auf Indische Sage heist Bakchus eben so wohl Lysios als Nysios, gleichwie auch die Silene Nysigeni heißen beim Catullus LXIV. vers. 312.

(15) Nicht blos die Grundidee der Ironie, sondern auch die einer andern sehr fruchtbaren Redeform, die bei den Griechen Hypokorismos hieß, scheint sich aus dem Mythos von Silen abzuleiten. Da hiervon die Erklärung einiger Hauptstellen abhängt, so werden wir vielleicht künftig diese Idee ausführen.

(16) Von der Seele Kap. 2. Die Art, wie Tertullianus den thrakischen Mythus umdeutet, bedarf keiner Erörterung, aber bemerkenswerth ist der harte Mißgriff, den sich hier sein Ausleger Rigaltius zu

Schulden kommen lässet, indem er durch die Benennung auctores, die Tertullianus den hier aufgeführten Weisen gibt, verführt wurde, an den Geschichtschreiber Silenos, den Verfasser einer Sicilischen Historie, den unter andern Diogenes von Laërte II. 11. anführt, zu denken. — Den Hermes kennen die Leser des Platon. Von Pherekydes (dem Philosophen) hat Sturz gehandelt de Pherecyde pag. 26. Die Sagen von dem fabelhaften Hermotimos hat Carus gewürdigt in Fülleborns Beiträgen zur Gesch. der Philos. IX. 60. ff.

(17) Ueber die weissagende Kraft der Gottheiten der drei Grundwesen: Luft, Erde, Wasser, gibt Davies zu Cicero de divinat. I. 19. 36. mehrere Zeugnisse. Genauer erörtert hat Voß diesen Begrif zu Virgilius Landbau IV. 396.

(18) ἀνδρόσφιγγας Herodot. II. 175. wovon Denon mehrere sah. Voß in den mythol. Briefen II. S. 22. hat über diese und andere Doppelwesen ausführlicher geredet, und Zoëga besonders über die Sphinxe in Numi Aegyptii imperatorii pag. 466. ff. f. Bibliothek der alten Lit. und Kunst VII. pag. 34. und später, in seinem gelehrten Werke de obeliscis, wo er pag. 471. 475. 497. die monströsen Figuren, zusammengesetzt aus Mensch und Thier u. s. w. unter die von ihm angenommenen sieben Hauptklassen der Aegyptischen Hieroglyphen setzt.

(19) Sehr wohl hat der Graf von Stollberg gethan, daß er sich durch Bast's Kritik S. 41. der bereits angeführten Schrift nicht verleiten ließ, von den Worten des Textes abzuweichen. Dieser sezt nämlich an die Stelle des Bogens und der Leyer, (τόξε καὶ λύρας) hohe und tiefe Töne (τῦ ὀξέος καὶ βαρέος), weil von diesen bei Platon weiter unten die Rede, jenes aber nicht verständlich sey. Es ist des Verstandes Art, zernichten zu wollen, was er nicht begreifen kann. Was soll man nun gar zu dem Ausdruck des Porphyrios sagen: „die Harmonie (τοξεύει) durch alle Gegensätze?" Schon die allgemeine Sage des Alterthums über des Heraklitus Dunkelheit, noch mehr aber die warnende Erinnerung des Clemens von Alexandria sollte uns lehren, auf dem Boden alter Naturphilosophie mit besonderer Vorsicht zu wandeln. „Des Herakleitos Buch über die Natur, sagt dieser Strom. V. pag. 676, die Aitia des Kallimachos und des Lykophron Alexandra sind allen Grammatikern als eine Schule zur Uebung vorgesetzet." Die beiden Stellen des Plutarchus so wie die des Porphyrius zeigen nunmehr, daß wir uns jenes bedeutende Symbol des Jonischen Philosophen durch keine Kritik dürfen rauben lassen, und der oben genannte räthselnde Lykophron verbindet Bogen und Leyer in einer durchgeführten Allegorie (Cassandra pag. 148. ed. Steph.). Viel vorsichtiger enthält sich Heeren zum Stobäos Eclog. I. 2.

pag. 690. in ſolchen Stellen des Herakleitos aller Entſcheidung. Dieſes Sinnbild des Philoſophen hängt übrigens mit andern Stellen der Alten zuſammen, z. B. mit dem Bruchſtück des Menekles bei Suidas unter διαχόνιον, wo Gräv ius auf dem Rande des vor mir liegenden Exemplars eben ſo unſtatthaft: λύραν in ἁλύραν verwandelte. Ganz anders verfuhr Hemſterhuis zum Scholiaſten des Ariſtophanes Plutus 1055. Doch hierüber und was ſeitdem Kulenkamp (specim. emendat. in etymolog. magn. p. 22.) beigebracht, vielleicht ein andermal zu den Fragmenten der Hiſtoriker, indem die Erklärung eines geographiſchen Bruchſtücks des Hekatäos und Alexander Polyhiſtor beim Stephanus davon abhängt.

(20) Hierher gehört noch eine Stelle des Plutarchos de anim. gener. in Tim. p. 192: „Auch haben die alten Theologen, die die älteſten Philoſophen waren, muſikaliſche Inſtrumente den Bildern der Götter in die Hände gelegt, nicht als ob jene wirklich die Leyer ertönen ließen (λυρίζειν nach Wyttenbachs Emendation) oder die Flöte, ſondern weil ſie kein Beſtreben der Götter würdiger achteten, als das auf Harmonie gerichtet ſey und auf Einklang. „Die Plejade, heiſt es von Pythagoras, nannte er der Muſen Leyer.“ Porphyr. vita Pythag. pag. 42. ed. Kuster.

(21) Michäelis ſchrieb in Beziehung auf dieſe Sagen eine Abhandlung (de Theraphis Brem. 1764.). Dem

Franzosen Bochart hatte ehemals die Nachricht des Pausanias Eliac. IV. 24.: daß Silenus bey den Hebräern verehrt worden, zusammengenommen mit etymologischen und andern Gründen zu der, schon von Justinus Martyr gewagten, Vermuthung Anlaß gegeben (Can. I. 18.): jener Halbgott sey mit dem Schilo in der Prophezeihung des Erzvaters Jacob Eine und dieselbe Person. Bei dieser Ansicht des Mythos war der Silen mit dem Schlauche auf den Münzen der Stadt Neapolis, ehemals Sichem in Samaria, eine willkommene Erscheinung. Gesner hingegen, der freilich an das Prärogativ dieser Colonialstadt nicht dachte (s. unten), wollte hier lieber den Silen bezweifeln und bei der Benennung Askophoros (Schlauchträger) stehen bleiben (s. dessen Abhandl. p. 70.), als sich in andere Deutungen einlassen. Bei der Verborgenheit des wahren Grundes wird niemand diese Vorsicht tadeln wollen, wenn auch aus derselben Ursache derselbe Askophoros auf den Münzen von Tyrus gar in einen Datteln lesenden Bauern umgedeutet wird.

(22) Es ist nöthig sie ganz und in der Ursprache beizufügen, Servius ad Virgil. Aeneid. III. 20: Quod autem de Libero patre diximus, haec causa est, ut signum sit liberae civitatis, nam apud majores aut stipendiariae erant, aut foederatae, aut liberae; sed in liberis civitatibus simulacrum Marsyae erat, qui in tutela Liberi patris est; und Aeneid. IV. 58.

zu den Worten des Dichters: „patrique Lyaeo“ ſagt derſelbe: qui apte urbibus libertatis est deus, *unde etiam* Marsyas, minister ejus civitatibus in foro positus libertatis indicium est, qui *erecta manu* testatur: *nihil urbi deesse*. Die Stelle des Eckhel iſt D. N. V. IV. pag. 493. seqq. Bei Aufzählung der Münzen der oben genannten zwölf Städte hat derſelbe immer auf dieſe Hauptſtelle hingewieſen. Ueber manche liefert nunmehr Sestini in Catalogue numorum veterum Musei Arigoniani Berolin. 1805. fol. neue beſtätigende Belege, z. B. bei Alexandria in Troas pag. 66., bey Berytus pag. 97. woraus auch Gesner pag. 69. zu berichtigen iſt.

(23) Dieſe vier Sätze über das Weſen des Jus Italicum coloniarum entlehnte ich aus einer handſchriftlichen Abhandlung des Herrn von Savigny, die mir dieſer mein gelehrter Freund mitzutheilen die Güte hatte. Daß das Ganze, deſſen öffentliche Bekanntmachung wir verſprechen dürfen, manchen bedeutenden Aufſchluß über einige Hauptheile des Röm. Staatsrechts gibt, wird dem Unterrichteten ſchon dieſes kleine Bruchſtück zeigen.

(24) So wurde z. B. die berühmte Lex tabellaria, wodurch der Volkstribun L. Cassius Longinus (A. U. 616. nach Erneſti im Index legg. 617 nach Bach Histor. Jurispr. R. pag. 156. ed. Stockm.) die Stimm-

freiheit ſicherte: uti populo in judiciis, perduellione exceptâ per tabellam suffragium esset, durch die Urne und das Täfelchen, verbunden mit dem Bilde der Libertas (der Freiheit) auf den Münzen der gens Cassia verewigt; ſ. Eckhel V. p. 166. Andere Münzen deſſelben Geſchlechts, bezuglich auf daſſelbe Geſetz, beſchreibt Hommel in: Jurisprudentia numismatibus illustrata Nr. XXXVIII. pag. 104. In welcher Schrift auch andere leges tabellariae aus Münzen erläutert werden, wie auch manche Verfügungen der Röm. Kaiſer über Steuern und Abgaben, ſ. z. B. Nr. 51. 103-105. und dazu Klotz im Auctarium pag. 87.

(25) Ueber die Erfindung der Flöte im Attiſch. Muſeum I. 2. S. 330. „Man fand in der Geſchichte des Marſyas ein treffendes Bild des beſtraften Uebermuths. Nun iſt aber dieſe ὕβρις das Hauptverbrechen in republikaniſchen Staaten, und ſo konnte das Bild ihrer Beſtrafung überhaupt Symbol der Gerechtigkeit werden. Wegen dieſer Beziehung ſtand daher wahrſcheinlich in den meiſten Städten auf dem Forum, wo die Gerichte gehalten wurden, eine Gruppe des Apollo und Marſyas. Wir wiſſen dies aus einer Stelle des Servius zum Virgil, Aeneid. IV. 58, der aber die Kunſtallegorie nur halb faßte: Marsyas per civitates in foro positus libertatis indicium est.“ Darauf erinnert B. an die, durch die nächtlichen

Ausschweifungen der Julia, berühmte Marsyasstatue auf dem Forum zu Rom.

(26) Auf den von Midäum in Phrygien Eckh. III. 168., von Ancyra in Galatien III. 177.; auf vielen Münzen Makedoniens II. 61. 72. unter andern auf einer Kaisermünze von Perinthos II. 40.

(27) Freiheit. Aber auch warum sie zur Bezeichnung derselben Idee zuweilen den Bakchus selbst wählten, wie z. B. auf der Münze der Stadt Deultum in Thrakien bei Vaillant Tom. II. pag. 93. wo Bakchus mit dem Thyrsus, mit dem Panther, und mit einem Trinkgefäß erscheint. Auch hatte Laodicea in Syrien, wohin Alexander Severus eine Colonie mit dem Genuß des Jus Italicum verpflanzte (Ulpian Lib. I. de censibus), den Bakchus. Eckhel selbst macht auf diese doppelte Bezeichnungsart derselben Idee aufmerksam III. 20. IV. 58.

Es ist übrigens außer Zweifel, daß auch der eigentliche, bestrafte, Marsyas auf Münzen vorkommt, z. B. auf denen von Kelänä in Phrygien, welche Stadt an dem vom geschundenen Marsyas genannten Flusse lag. Eckh. III p. 139. Zuweilen wird auch, wie man denken kann, ein Localmythus durch den Bakchus auf Münzen verewigt. Ein Beispiel gibt Berytus III. 355. Daß endlich auch der Weinbau häufig durch bakchische Bilder bezeichnet werde, bedarf keiner Beweise. Nun geschah es zuweilen, daß eine

Stadt, die früherhin aus dieſer Urſache bakchiſche Symbole in ihren Münzen führte, in der Römiſchen Kaiſerzeit den Silenus aufnahm, zur Andeutung der Prärogative, die ihr das Jus Italicum coloniarum verlieh. Ein Beiſpiel gibt Parium in Myſien. Dieſe Stadt hatte Weinbau, und ward deswegen ſchon dem Themiſtokles angewieſen, ſ. Strabo pag. 879. Am. auch zeigen ſchon die Münzen aus den älteren Zeiten ihrer Freiheit den Bakchus mit dem Epheu Eckh. II. 460. Nun verpflanzte höchſt wahrſcheinlich ſchon Auguſtus eine Colonie hierher, die jenes Vorrecht notoriſch genoſſen; daher auf einer Münze des Kaiſers Gallienus von dieſer Stadt der Silenus mit dem Schlauche ſichtbar wird, ſ. Sestini lettere bei Eckhel II. 462.

(28) Das Trinkgefäß. Abſichtlich beſchränke ich mich auf dieſe Bezeichnung, ohngeachtet Bellori es beſtimmt einen Kantharos nennt, weil dieſer letztere ſonſt, ſo weit mir bewußt, z. B. auf dem Agath bei Spanheim zu Julianus pag. 19. und auf einem andern pag. 100. mit Einem Henkel erſcheint, unſer Gefäß aber zwei dergleichen hat. Eben ſo wenig möchte ich aber mit Villebrüne zu Athenäos XI. 47. blos deswegen die Einheit des Henkels zum beſtändigen Requiſit des Kantharus machen, da weder die Hauptſtelle des Athenäos, noch die des Pollux und Suidas etwas darüber beſtimmen.

Der Stab scheint mir der an seinem krummen Ende bedeckte Jägerstab (τὸ λαγωβόλον Theocrit. Idyl. IV. 49., lateinisch pedum s. Virgilius Idyll. V. 88. u. daselbst Voß) zu seyn, welcher dem Silenus so wie dem übrigen bakchischen Gefolge eben so wenig fremd ist, als der Kothurn (s. oben) und andere Jagdattribute. Er kommt öfter vor auf Kunstwerken (s. Winkelmann Geschichte der Kunst S. 271. Dresdn. Ausg.; Monumenti I. 9.); auch bei Bakchischen Darstellungen, z. B. in Böttigers u. Meyers archäologischen Heften I. Tafel 4. 5.

(29) Endymion auf einem Sarkophage s. Winkelmann Monumenti II. 30., welches Denkmahl auch Hirt neulich mitgetheilt hat im mythologischen Bilderbuche I. Tafel V. 8. Ariadne s. Böttigers u. Meyers archäol. Hefte I. zu Ende, und Musée Napol. IX. p. 8. Auch bakchische Pflanzen, z. B. der Eppich, dienten beides zum Fest des Dionysos wie zur Todtenfeier.

Das Geschäft des Psychologen.

Ein Versuch.

Die Natur ist in allen ihren Theilen nur eine große Familie, deren Glieder ohne Ausnahme die deutliche Spur ihrer Verwandtschaft und ihrer gemeinschaftlichen Abkunft an sich tragen. Auch die Wissenschaften sollten nur eine große Familie ausmachen. Denn ihnen allen ist ein Ziel gegeben; eine jede einzelne ist nur ein Versuch, jenes zwar Unbekannte und Unendliche, zu dem aber doch der Menschengeist, als zu seiner Heimath, sich unaufhörlich hingezogen fühlt, von irgend einer Seite zu erfassen und darzustellen; jenes Unwandelbare, das aber doch in unzähligen Wechseln und Veränderungen sich offenbart; jenes Höchste, das auch im Niedrigsten noch erscheint und wieder erkannt wird. Und die gemeinschaftliche Mutter der ächten Wissenschaften

ist die Vernunft, von welcher sie alle ihr Leben und ihre Bildung erhalten. Ob aber etwas, das den Namen der Wissenschaft führt, wirklich Wissenschaft sey, hängt nicht ab von dem Stoffe, oder von dem Gegenstande, den sie bearbeitet (obwohl der eine Stoff minder geschickt ist, als der andere), sondern vielmehr von dem Geiste, der die Masse beseelt, und inneres Leben ihr mittheilt. So kann es wohl seyn, daß ein System einer Philosophie eben so wenig eine ächte Wissenschaft ist, als eine Theorie des Handels.

Es ist vorzüglich in unsern Zeiten die Empirie übel mitgenommen worden. Man hat ihr den Zutritt in den heiligen Kreis der Wissenschaften fast ganz versagt, oder ihn ihr doch nur in so fern zugestanden, als sie sich einer Grundlage bediente, welche nicht auf dem Wege der Beobachtung gewonnen worden war. Um dieß mit einigem Fuge thun zu können, läugnete man ihr alles Gute ab, was sich öfter in ihr zeigte, und wodurch allein ihre Bemühungen zur Wissenschaft erhoben werden konnten. Man dachte sich Empirie gleichbedeutend mit schlechter und geistloser Behandlung der für die Beobachtung und Erfahrung gegebenen Dinge, und was einzelne Unwürdige verschuldeten, wurde der unschuldigen Sache zur Last gelegt. Was hingegen einzelne treffliche Männer auf rein empirischem Wege, durch geistvolle Behandlung ihres Stoffes entdeckten und hervorbrachten, die Ideen, welche aus der vielfältigen

Berührung und Reibung des sinnenden Geistes mit dem Objekte seiner Betrachtung sich entwickelten, das Licht, welches diese Ideen um sich her verbreiteten, das alles wurde entweder übersehen, oder auf fremde Rechnung geschrieben. An Beispielen fehlt es nicht.

Unter allen empirischen Wissenschaften aber scheint vorzüglich über der Psychologie ein ungünstiges Schicksal gewaltet zu haben. Sie ist sehr herabgewürdiget worden. Es ist wahr, sie kann sich in ihren Fortschritten bei weitem nicht mit der Chemie, oder der Physik messen. Aber es giebt zwei Punkte, die man bei ihrer Beurtheilung nicht vergessen sollte: erstlich, daß nur einige Decennien vergangen sind, seit sie als Erfahrungswissenschaft entstand, während andere schon mehrere Jahrhunderte bearbeitet wurden; und zweitens, daß das Geschäft des Psychologen manchen Schwierigkeiten unterworfen ist, von denen der Physiker und andere nichts wissen, und nicht gestöhrt werden. Es ergiebt sich hieraus auch, daß man bei der Beurtheilung dieser Erfahrungswissenschaft und bei der Bestimmung ihres Werthes nicht blos das betrachten müsse, was sie bis jetzt geworden ist, sondern auch das, was sie ihrer Natur und ihrem Wesen nach werden kann. Und sollten wissenschaftliche Bemühungen mit einem solchen Gegenstande nicht gedeihen und emporblühen können? Sollte die werdende Wissenschaft des menschlichen Geistes nicht eine kräftige Unterstützung verdienen? —

Das Geschäft des Psychologen zerfällt der Natur der Sache nach in zwei Abtheilungen. Er hat entweder zu beobachten und fremde Beobachtungen zu benutzen, oder er hat das Beobachtete wissenschaftlich zu bearbeiten.

Alle Wissenschaften haben ihr Objekt, mit welchem sie sich beschäftigen. Auch die Psychologie hat es, und wir können die Frage nach ihm vorläufig sogleich dahin entscheiden, daß alle Aeußerungen der geistigen Kraft des Menschen, insofern sie beobachtet werden können, und also der Erfahrung angehören, in ihrem Gebiete liegen. Das ganze menschliche Gemüth also, der ganze menschliche Geist in allen Momenten, in welchen irgend eine seiner Seiten offenbahr wird, in allen seinen Thätigkeiten bis zu den innersten und tiefsten, ist ihr Gegenstand, und alle Erscheinungen des innern Sinnes haben für sie größere oder geringere Wichtigkeit.

Zu dem menschlichen Geiste aber kann der Psycholog auf verschiedenen Wegen kommen. Und er darf keinen vernachlässigen, er muß sie alle kennen und zu würdigen wissen: denn was er auf ihnen findet, ist nicht von gleicher Brauchbarkeit und gleichem Werthe für seine Zwecke.

Alle psychologische Bemühungen aber müssen von dem eignen Geiste ausgehen. — Wir können vieles auswendig lernen, wir können ganze Wissenschaften in

ihren Formeln und Ausdrücken auffaſſen und auf mannigfaltige Art wiedergeben, und auf dieſe Weiſe den Schein eines Verſtändniſſes derſelben bei uns ſelbſt ſowohl, als bei Andern erzeugen; aber wir verſtehen — das Wort im ächten Sinne genommen — wir ſehen ganz und völlig ein nur das, was wir in uns ſelbſt wieder fanden, oder was wir in uns ſelbſt wieder zu erzeugen vermochten. Wer daher die Figuren der reinen Geometrie nicht in ſich ſelbſt nachbilden, auf's neue erſchaffen kann, der verſteht ſie nicht. Wer die vielfachen Begebenheiten und Thaten, welche die Geſchichte aufſtellt, nicht in ſich ſelbſt wieder zu erwecken, nachzuleben und nachzuhandeln im Stande iſt, der kann wohl alles ſeinem Gedächtniſſe eingeprägt haben, was geſchehen iſt; aber der Geiſt der Geſchichte iſt ihm verborgen, er verſteht die Geſchichte nicht. So iſt auch dem Pſychologen der fremde Menſchengeiſt nur deutlich, in ſofern er ſich ſelbſt das, was jenem analog iſt, aufzufinden und anzuerkennen weiß. So verſteht er jenen nur, inſofern er ſich ſelbſt verſteht. — Aber es iſt auch klar, daß die Beobachtung des eignen Innern vor einer jeden andern große und bedeutende Vorzüge hat. Der Satz: der Menſch kann Andre beſſer kennen lernen, als ſich ſelbſt, kann wohl nur in Hinſicht auf die Täuſchungen der Selbſtliebe und des Egoismus genommen werden. Dahingegen können die Erſcheinungen und Aeußerungen des eignen Geiſtes zu jeder Zeit, ſo

oft uns daran liegt, und die Gelegenheit sich bietet, ein Gegenstand der Aufmerksamkeit seyn; wir können sie verfolgen mit einer Schnelligkeit und Sicherheit, die außer den Grenzen der Selbstbeobachtung nicht möglich sind. Nur durch sie sind jene feinen Schattirungen und Uebergänge, jene oft wunderbaren Vermischungen und Verwandschaften der geistigen Kräfte, die schon an sich so viel Interesse, und auch für den denkenden Psychologen so vielfache Bedeutung haben, nicht verlohren. Und wenn es im menschlichen Gemüthe einen Punkt giebt, wo jeder Blick sich verliert, wo jede Beobachtung aufhört, wo die Unbegreiflichkeit angeht; so ist doch nur ihr es vergönnt, bis an jenen Punkt vorzudringen, und seine Grenzen zu bestimmen.

Aber es darf auch die Beobachtung Anderer nicht vernachläßigt werden; denn die Ausbeute, welche sie giebt, wird reich und mannichfaltig seyn, so bald sie nur an der Selbstbeobachtung ihre sichere Grundlage nicht entbehrt. Die menschliche Natur ist unerschöpflich an immer neuen Bildungen, so wie die unendliche Weltkraft, aus der sie ihren Ursprung nahm, und von der sie ein Abbild ist.

Es giebt in ihr nichts, was schon da war, und was zu gleicher Zeit ist, hat seinen eignen Charakter, und giebt ein ihm eigenthümliches Wesen zu erkennen. Es ist daher der Umfang und die Ausdehnung der Kenntniß von der menschlichen Natur, welche der

Psycholog durch die Beobachtung Anderer erhält, da sich ihm durch die Selbstbeobachtung vorzüglich die Tiefe derselben eröffnete; und so lange es Menschen geben wird, wird es auch nicht an neuen Seiten und Erscheinungen fehlen, die sich an ihnen zeigen. Es bedarf übrigens keiner Erinnerung, daß auch hier die Beobachtung nicht an der äußern Fläche stehen bleiben darf — denn das Aeußere erhält nur erst durch das Innere seine völlige und richtige Bedeutung — und daß eine Beobachtung, welcher dieser Fehler zur Last fällt, noch schlimmer ist, als gar keine.

Seine Kenntniß des menschlichen Geistes zu erweitern und zu vervollkommnen hat der Psycholog auch noch den Weg der Benutzung dessen, was Andere schon früher über denselben dachten, wußten und aufbewahrten. Es giebt Sammlungen sogenannter psychologischer Materialien, und zwar in nicht geringer Anzahl. Wären nur diese in einem bessern Verhältnisse mit ihrem Werthe! Wir lesen häufig in ihnen eine Menge Erzählungen von Wahnsinnigen und Träumenden, von Nachtwandlern und Gemüthskranken, von Verbrechern und Sonderlingen, mit etwa hinzugefügten Erklärungen des Auffallenden und Ungewöhnlichen. Abgerechnet aber, daß eine jede psychologische Erklärung, der menschlichen Freiheit, oder wenn man lieber will, der menschlichen Willkühr und der Natur der Sache wegen, eben so gut wahr als falsch seyn kann; so kann

doch die Beobachtung der verletzten oder kranken menschlichen Natur blos ein negatives und sehr eingeschränktes Verdienst haben. Der Physiker und der Chemiker nehmen wohl nicht leicht das Schadhafte und Verdorbene zu ihren Versuchen. Man hätte beinahe auf die Vermuthung kommen können, daß die gesunde menschliche Natur in ihrem ganzen Umfange und ihrer ganzen Tiefe schon hinlänglich beobachtet, und völlig auf das Reine gebracht worden wäre *. Wir erhalten in diesen Sammlungen auch Theorien einzelner Kräfte des menschlichen Geistes.

Mit diesen verhält es sich auf eine ähnliche Weise. Sie sind mangelhaft und unbestimmt. Sie müssen es seyn. Denn das Einzelne wird nur erkannt in Beziehung auf das Ganze, und erhält nur seine richtige Bedeutung durch das Ganze. Aber die Psychologie ist noch weit davon entfernt, ein Ganzes zu seyn, oder

* Was soll man aber sagen, wenn unter der Rubrik: zur Erfahrungsseelenkunde, hie und da allerlei Anekdoten erzählt werden, wie eine Leidenschaft über die andere den Sieg davon getragen hat, wie ein Mensch durch eine Leidenschaft dahin gebracht wird, daß er alle Besonnenheit verliert, und, etwa aus Eifersucht gegen sein Weib und seinen Freund, ein Verbrechen entdeckt, das sie alle drei begiengen, und dessen Entdeckung ihnen den Tod bringen muß? Und dergleichen mehr. — Die Psychologie wäre etwas sehr schlechtes, wenn sie durch solche Dinge unterstützt und bereichert würde.

mit andern Worten, sie ist noch weit davon entfernt, den menschlichen Geist als ein lebendiges, nicht blos logisches, Ganze dargestellt zu haben. Auch entsteht das Ganze nie aus dem Einzelnen, sondern vielmehr das Einzelne besteht nur durch das Ganze, und nur in ihm. Wir dürfen aber dennoch nicht vergessen, daß auch manches Gute, Brauchbare und Zweckmäßige in jenen Sammlungen vorhanden ist, welches, wenn es gleich mühsam herausgesucht werden muß, doch die Mühe immer belohnen wird.

Vorzüglich müssen die Lehrbücher der Anthropologie und Psychologie dem Psychologen zur Berichtigung und Erweiterung seiner Kenntnisse sehr nützlich seyn; denn sie werden als etwas Ganzes und Durchgeführtes dargeboten. Und es läßt sich in der That nicht läugnen, daß sich manche gründliche Untersuchung und manche helle Ansicht in ihnen findet; einige leisteten sogar für die Zeit, in welcher sie erschienen, sehr viel. Ihr Gutes kann und soll auch noch jezt benutzt werden. Aber es ist in ihnen mehr die Bemühung sichtbar, den gesammelten Stoff in einen logischen Zusammenhang zu bringen, als das Streben, auf dem Wege einer mit Naturſinn unternommenen Beobachtung den Geist als organisches Ganze zu erfassen, und auf diese Weise eine deutliche Anschauung seines innern Lebens zu geben. Denn das ist die Hauptsache.

Auch die Philosophen alter und neuer Zeiten haben in ihren Schriften vieles, was den menschlichen Geist betrifft, da dieser immer einen Hauptgegenstand ihrer Untersuchungen ausmachte, und Kant sogar mit überwiegenden Gründen behauptete, der Mensch müsse erst das Philosophirende kennen, ehe er an das Philosophiren selbst mit Sicherheit gehen könne. Indessen ist immer eine Kluft zwischen dem Philosophen und Psychologen. Beide gelangen zu ihren Ansichten von dem menschlichen Geiste auf ganz verschiedenen Wegen, ob es gleich, wie ich überzeugt bin, dahin kommen wird, daß beide einst, wenn anders die Wissenschaften im Fortschreiten begriffen sind, wo nicht auf dieselben, doch gewiß auf Resultate kommen werden, die einander nicht widersprechen, und in einem harmonischen Verhältnisse stehen. Da indessen die Psychologie in einer besonnenen und dem Geiste der Natur immer offenen Erfahrung sich ihren sichern Boden gewählt hat; so kann sie, um nicht aus ihrem Gebiete herauszutreten und sich selbst zu verläugnen, nur mit Vorsicht und mit Auswahl die Aussprüche der Philosophie benutzen.

Aber ein reiches und unübersehbares Feld öffnet sich dem Psychologen für seine Forschungen in den klassischen Dichterwerken alter und neuer Nationen. In seiner heiligen Begeisterung offenbahrt sich dem Dichter das Höchste, das Tiefste und Innerste. Was

Andre nur durch Anstrengung und Fleiß erreichen, oft nur unvollkommen erreichen; das entwickelt sich frei und kräftig aus dem Gemüthe des Dichters. Und wenn es ein stilles Belauschen, wenn es ein Ahnden des Weltgeistes giebt, so ergreift ihn Keiner mit solcher Kraft und Keiner erkennt ihn mit solcher Deutlichkeit, als der Dichter.

Andre können mehr und vielseitiger die Menschen beobachtet haben, können eine ausgebreitetere Kenntniß von den Sitten und den Aeußerungen, von den Bildungsstufen und Bildungsarten der Menschen besitzen; aber die tiefsten Blicke in das Wesen der menschlichen Natur verdanken wir immer den Dichtern. Wer erhält nicht durch Göthe's Iphigenie ein deutlicheres Bild der ächten weiblichen Natur, als durch alle Schriften, die noch über die Weiber geschrieben worden sind, ob gleich ihr Nutzen und ihr Werth nicht verkannt werden darf? Und dieses sinnvolle Auffassen, dieses völlige Durchschauen, dieses treffliche Darstellen der reinmenschlichen Verhältnisse, und der mannichfaltigen Seiten, von welchen sich die unverdorbene, durch keine Convention und Sitte verbildete, die gesunde Menschennatur zeigt, ist von den Psychologen entweder ganz übersehen, oder doch bei weitem nicht hinlänglich beachtet worden. Man wende nicht ein, daß der Dichter idealisire. Das Ideal des wahren Dichters ist nur der Ausdruck und das Bild der rein-

sten und wahrhaftesten Natur. Und wollen wir denn in der Psychologie durch das Einzelne hindurch nicht auch zu der reinen und wahrhaften Natur? *

Auch die Geschichtschreiber, in sofern sie mehr sind, als bloße Erzähler, in sofern sich in ihnen, wie etwa in Thucydides und Tacitus, der Geschichtsforscher, der Philosoph und der Dichter vereinigen, müssen hier erwähnt werden. Auch in ihnen finden sich viele treffende Ansichten über das menschliche Gemüth, und vorzüglich kräftige Blicke in den Charakter merkwürdiger Personen.

Man hat von dem Psychologen verlangt, daß er den menschlichen Geist rein nehmen müsse. Die Forderung ist allerdings nothwendig und gerecht, nur darf sie nicht mißverstanden werden. Der Psycholog

---

* Es dürfte wohl eine der interessantesten und zugleich zweckmäßigsten Arbeiten für Männer seyn, welche mit der Liebe zur Menschenkunde philologische Kenntnisse verbinden, wenn sie die Dichter der Griechen und zum Theil auch der Römer durchgehen, und ihre Ansichten über die menschliche Natur, wie sie in Gemählden, Schilderungen und Aussprüchen, in Gedanken, Gefühlen und Handlungen erscheinen, herauszuziehen wollten. Natürlich müßte es mit Unbefangenheit, und ohne den Maaßstab irgend eines Systems geschehen. Aber der Gewinn würde reich ausfallen. — Es könnte dies auch mit den Geschichtschreibern geschehen. Weniger mit den Rednern.

muß bei ſeinen Unterſuchungen alles abſondern und ausſcheiden, was nicht geiſtig iſt, und nicht vom Geiſte herkommt, damit er nichts verwirre oder verwechſele, und wiſſenſchaftlich genau verfahre. Aber er darf keine einſeitige und falſche Anwendung davon machen. Er darf nie vergeſſen, den Geiſt in ſeinem vollen Zuſammenhange mit dem Körper zu beobachten, damit er auch wirklich einen menſchlichen Geiſt erhält, und nicht in leeres Raiſonnement und logiſche Spitzfindigkeiten verfällt. Denn Geiſt und Körper ſind nicht als zwei beſondere Dinge, von denen jedes für ſich beſtehen könnte, zuſammengefügt und beſtimmt worden, mit einander das Geſchöpf auszumachen, welches man Menſch nennt. Eben ſo wenig beſteht der Menſch aus Körper und Geiſt, ſondern vielmehr Körper und Geiſt beſtehen durch den Menſchen. Oder, um es mit andern Worten zu ſagen: dieſelbe Urkraft, daſſelbe Weſen, welches von der einen Seite als Geiſt erſcheint, erſcheint von der andern als Körper; dieſelbe Urkraft, welche nach einer Richtung hin ſich als Geiſt mit allen ſeinen Kräften bildete, bildete ſich nach der andern hin als Körper, mit allem, was zu ihm gehört. Dieſelbe Kraft, welche in der einen Beziehung das Prinzip und der Quell alles geiſtigen Lebens iſt, wird in der andern der Quell des phyſiſchen, die Lebenskraft der Phyſiologen. Daher giebt es keine Grenzlinie zwiſchen Geiſt und Körper — es hat ſie auch noch Niemand zu

ziehen vermocht — sondern immer nur einen Uebergang. Beide verfließen in einander an allen ihren Punkten. Der Psycholog kann sich also zwar nicht einlassen auf Untersuchungen über physisches Leben, und seine Aeusserungen durch Nerven und Muskeln, oder ähnliche. Noch weniger kann er das geistige Leben aus dem physischen erklären wollen, wie etwa Eindrücke und Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken aus den Nerven des Gehirns: denn dadurch würde nichts erklärt werden; aber er soll auch nie vergessen, den Blick fortwährend auf das zu richten, was in der Wirklichkeit von den Aeußerungen des Geistes nicht getrennt ist, und mit ihnen in ununterbrochenem Parallelismus steht.

Auch im Zusammenhange mit der übrigen Natur sollte der Psycholog den menschlichen Geist beobachten. Nichts steht allein, was existirt. Nach allen Richtungen hin greift alles in unzähligen Uebergängen in einander ein. In einer großen Stufenfolge erhebt sich durch Individuen und Gattungen und Geschlechter, vom Steine bis zum Menschen die Kraft, und veredelt sich, indem sie auch die Materie, welche durch sie ist und besteht, mit sich hinaufzieht und läutert. Alle ihre Modificationen aber und Aufstufungen sind befaßt in der unendlichen und wechsellosen Weltkraft, deren Theile und Ausflüsse sie zugleich sind. Die Absonderung und Vereinzelung der menschlichen Geisteskraft

von der Natur, die völlige Nichtbeachtung der Erscheinungen und Bildungen dieser, wird daher nothwendig Einseitigkeit hervorbringen und auf mangelhafte Resultate führen. Indessen ist die Natur zu sehr als todte Masse betrachtet und zu wenig von ihrer geistigen Seite aufgefaßt worden, als daß die Analogien zwischen ihrer und der Thätigkeit des menschlichen Geistes leicht in die Augen springen konnten. Und doch würde dieser, vermittelst jener Analogien, wenn man sie nur beachtet hätte, leichter verstanden und in seinem wahren Zusammenhange besser erkannt worden seyn, als es so oft der Fall war. Es bedarf indessen keiner Erinnerung, daß die Analogien zwischen dem menschlichen Geiste und der übrigen Natur mit Vorsicht angewendet werden müssen, und daß sie, wenn man sie allein im Auge hätte, nichts deutlich machen und nichts bestimmen würden. Es ist allerdings nicht zu läugnen, daß das Denken einem chemischen Prozesse entspricht, und daß das Gefühl dem menschlichen Geiste gerade das ist, was die Wärme der Natur. Aber nun sagen: Denken ist chemisches Zersetzen, und Gefühl ist Erwärmung, und dabei stehen bleiben, oder doch nur dasselbe mit andern Worten wiederholen, dies würde sehr wenig gethan seyn. Denn gerade was der menschlichen Natur im Denken und Fühlen wesentlich ist, was hierin ihre individuelle Art zu verfahren, ihren Charakter ausmacht, wodurch sie sich von allem übrigen

unterscheidet, würde dabei gar nicht in Betracht kommen und auch nicht eingesehen werden können. Dies benimmt aber dem Psychologen gar nichts von der Nothwendigkeit, die Resultate der Naturwissenschaften, wenn sie mit Geist und Geschicklichkeit betrieben wurden, zu benutzen und ihre leitenden Winke nie aus den Augen zu verlieren. Muß es doch dahin kommen, daß auch die Psychologie Naturwissenschaft, Naturlehre des menschlichen Geistes wird, so weit sie auch noch von dieser Aufgabe entfernt seyn mag. Und überdies liegt auch das menschliche Gemüth dem beobachtenden Blicke nicht so offen da, und läßt sich nicht so willkührlich in die verschiedensten Lagen versetzen, wie die Objekte der andern Naturwissenschaften. Die Freunde dieser können experimentiren; der Psycholog kann es nicht. Der menschliche Geist läßt sich nicht handhaben etwa wie ein Krystall, den man in viele Stücken zerschlägt, um den Durchgang der Blätter zu sehen, oder den man chemisch auflöst, um seine Bestandtheile zu erhalten. Er läßt sich nicht, wie es der Zweck des Experiments verlangen mag, bald verflüchtigen, bald niederschlagen, bald zerstöhren, bald in eine neue Gestalt umwandeln. Der Psycholog kann nur in einem hohen Grade aufmerksam und zu jeder Zeit aufgelegt seyn, die verschiedenen Lagen, Zustände und Verfassungen des Gemüthes, wann und wie sie sich darbieten, in sich und in andern mit Vorbedacht und Besonnenheit zu benutzen.

Deswegen darf er um so weniger vergessen, daß die Versuche in den übrigen Wissenschaften der Natur ihn manchen überraschenden und tiefen Blick in ihr Wesen thun lassen, und ihm so auch für den menschlichen Geist manche neue Aussicht eröffnen und manches Dunkle erhellen.

Schon aus dem bisher Gesagten wird es nicht verborgen geblieben seyn, von welcher Art und Beschaffenheit die Beobachtung und die Erfahrung des Psychologen seyn müssen. Die Psychologie hat in diesen Zeiten erkannt, daß ihre sichere Grundlage in der Erfahrung zu suchen sey. Sie hat sich losgemacht von dem oft leeren und immer unfruchtbaren Raisonnement früherer Zeiten über die menschliche Seele, über ihre Einfachheit, ihre Verbindung mit dem Körper, ihre Verrichtungen, oder gar ihre Unsterblichkeit. Sie hat eingesehen, daß nur in einer gesunden und hellen Beobachtung ihr Heil zu finden sey, und hat ernstlich und standhaft über eine solche Beobachtung gehalten. Was bis jetzt Gutes an ihr ist, verdankt sie diesem Grundsatze. Möge sie ihn nie verläugnen! Möge die Beobachtung nie aufhören der Boden zu seyn, in welchem sie gedeiht. So nothwendig und vortheilhaft aber ihr dies seyn wird, so würde sie doch auch wieder ihr Wesen ganz verkennen, wenn sie ihre Erfahrung eine blos handgreifliche bleiben, und ihre Beobachtung nicht über das hinausgehen lassen wollte, was das Auge gerade

sieht und das Ohr hört. Die Beobachtung giebt den Stoff. Was aus diesem wird, ist Sache des Menschen. Bleibe er nun todt und als rohe Masse liegen, oder erregе er lichte, kräftige Ideen und sey der Keim eines herrlichen Lebens. Das Ordnen des Stoffes in gewisse Fächer, das Absondern des Verschiedenartigen, die Gewinnung eines logischen Ganzen thut es hier nicht. Dadurch wird das Leben nicht gewonnen. Und der Verstand trägt nur zu gern die Gesetze und die Natur seines eignen Denkens auf die fremden Objekte über. Soll aus dem Stoffe etwas werden, soll er Brauchbarkeit erhalten für die Zwecke der Wissenschaft; so muß der Mensch die leisen Winke und Fingerzeige desselben auffassen und verstehen können, und ihm entgegen kommen mit dem eignen innern Geiste. Man ist sogar so weit gegangen, nicht nur alle Schlüsse über das Beobachtete, sondern auch das, was oft nur allein in dem eignen Innern wahrgenommen werden kann, aus der Psychologie zu verbannen. Und doch war es unmöglich, in der Ausübung genau zu befolgen, was in einer solchen Theorie festgesetzt wurde. Gewiß sind auch solche Maximen, die sich unglücklicher Weise in die Theorie der Beobachtungskunst einschlichen, größtentheils die Ursache, daß noch so wenig Untersuchungen angestellt worden sind über das Wesen des menschlichen Geistes, insofern es aus den verschiedenen Erscheinungen und Aeußerungen desselben erkannt werden kann, und daß

das Beſſere der menſchlichen Natur, ihre Freiheit und ihre Tendenz nach dem Höhern, ihre Richtung nach dem Idealen bisher in den Pſychologien faſt gar nicht beachtet wurde. Und doch ſind gerade dieſe Kräfte ihr Eigenthümlichſtes. Man erhält alſo nicht einmal einen wahrhaft menſchlichen Geiſt ohne den Hinblick auf dieſe Anlagen für das Göttliche und ihre Entwickelung mit dem übrigen Geiſte. — Aber ſie ſind kein Gegenſtand der Erfahrung? — Das iſt eben die vorgefaßte ſonderbare Meinung. Wer hat das Streben nach dem Höchſten (es iſt hier nicht die Rede von Religion und Tugend allein, auch das Wahre gehört hieher, ſo wie das Schöne; ſie haben eine gemeinſchaftliche Quelle) nicht ſchon in ſich ſelbſt wahrgenommen, in ſich ſelbſt erfahren? Wer nicht zuweilen in ſeiner Befriedigung den herrlichſten Genuß gefunden? — Aber es läßt ſich doch nicht an allen Menſchen bemerken, es ſcheint doch, als wenn es nicht ein Eigenthum aller wäre. — Wer kann irgend einem Menſchen die Anlage dazu abſprechen? Und wer fand dieſe nicht ſchon in manchem Trefflichen zur ſtarken Kraft entwickelt? Die aufgehaltene und unterdrückte Entwickelung iſt ein Mangel, eine Krankheit (denn der Geſunde fühlt auch alle Bedürfniſſe, die der Natur zukommen), welche der menſchlichen Natur ſelbſt nicht zur Laſt gelegt werden kann. — Beinahe noch ängſtlicher, als von der Anlage für das Ueberſinnliche, hat man in der Pſychologie ver-

mieden, von der Freiheit zu sprechen. Kaum daß man sie sich zu erwähnen getraute, um nur zu sagen, daß man nicht von ihr sprechen könne. Sie ist vollends kein Gegenstand der Erfahrung, heißt es; von ihr giebt es nirgends eine äußere Erscheinung. Wären wir auch geneigt, dies leztere zuzugeben, so würde uns doch, wenn wir die Freiheit überhaupt nicht auf die moralische Freiheit der Kantischen Schule beschränken, überall die Willkühr daran verhindern, die auch in dem gemeinsten Leben sich so oft der Beobachtung darbietet. Es ist nicht zu läugnen, daß der Mensch häufig blos von seinen Neigungen und Leidenschaften getrieben wird. Aber er folgt doch nicht immer der stärkern und heftigern. Und er würde dies müssen, wenn er keine Willkühr hätte. Wer sahe wohl nicht schon Menschen im erregten Affekte sich plötzlich mäßigen, und das thun, was der Affekt nicht wollte? Woher die Möglichkeit dieser Selbstbeherrschung ohne Willkühr? Und so ließen sich noch eine Menge ähnlicher Beispiele anführen. Man wende nicht ein, daß das Daseyn dieser freien Wahl nicht beobachtet, sondern nur erschlossen sey. Es ist gerade eben so erschlossen, als das Daseyn aller Vermögen und Kräfte des menschlichen Geistes, die wir auch nur in ihren Wirkungen erkennen. Wir haben aber schon im Vorhergehenden gesehen, daß die psychologischen Erfahrungen sich bei weitem nicht auf die äußern Erscheinungen fremder Individuen einschränken

lassen, und daß der Beobachter mit seinem Blicke auch in das eigne Innere dringen muß. Und in dem Innern kann sich der Mensch ohne die Freiheit nicht einmal wirklich fühlen; da spürt er sie gewiß, in welcher der verschiedenen Bedeutungen wir sie auch nehmen mögen, wenn er nur einigermaßen in Stunden der ruhigen Beschauung sich selbst mit sich selbst bekannt gemacht hat. Und dann wird auch das innere Bewußtseyn von ihr sicher und unveränderlich seyn. Der Psycholog, welchem es nicht genug ist, hie und da einige Aeußerungen und Begebenheiten aus dem Leben und Treiben der Menschen oberflächlich zusammenzuraffen und so gut es gehn will, zu ordnen, dem es vielmehr Bedürfniß wurde, tiefer und immer tiefer einzudringen in das Wesen des geistigen Lebens, und, wenn dies anders vergönnt ist, eine völlig deutliche und befriedigende Einsicht in dasselbe zu erhalten; — ein solcher Forscher wird in jedem Augenblicke auf die Freiheit stoßen, sie überall finden, immer auf sie zurückkommen und mit Gewalt sie entfernen müssen, wenn er den Grundsatz hat, daß sie ihn nichts angehen dürfe. Und was ist denn nun der Mensch ohne Freiheit, durch welche er dem zwingenden Einflusse der sinnlichen Dinge entnommen ist, und ohne Streben nach dem Höhern, durch welches er sich das Bürgerrecht für eine sinnliche Welt erwirbt?

Man fürchte nicht, daß mit der Richtung des

menschlichen Gemüthes nach dem Nichtsinnlichen und Höhern, und mit der Freiheit, wenn man sie berücksichtigte, eine Verwirrung und Vermischung der Psychologie mit andern Wissenschaften, und vorzüglich mit der Moral und der theoretischen Philosophie (Wissenschaft der Tugend, Wissenschaft der Wahrheit) einreissen würden. Ohne allen Zweifel ist die Trennung der Wissenschaften, und die Bestimmung ihres eigenthümlichen wahren Gebietes, innerhalb welchem sie angebaut werden sollen, für sie selbst so vortheilhaft, ja so nothwendig, daß ein jeder, dem es bei seinen Bemühungen und Forschungen ohne fremde Zwecke nur um ihre Bereicherung und ihr Wachsthum zu thun ist, mit Eifer und Festigkeit über diesem Gewinne unserer Zeiten wachen wird. Mit Recht also behandeln wir nicht mehr in der Moral auch die Psychologie oder die Anthropologie, und mischen in diese nicht mehr allerlei Vorschriften zu einem tugendhaften Leben. Aber die Nachweisung der Kräfte des Gemüthes, welche die Quelle alles Höhern und aller Würde des Menschen sind, giebt noch keine Wissenschaft der Tugend, noch keine Wissenschaft der Wahrheit; ist auch gar nicht aus ihnen entlehnt, sondern gehört der Wissenschaft des menschlichen Gemüthes eigenthümlich und allein. So gewiß aber die Objekte der Wissenschaften unter einander verwandt sind, in wechselseitigem Bezuge stehen, und mannichfaltig in einander eingreifen, eben so ge-

wiß müssen dies auch die Wissenschaften, ohne jedoch ihre Individualität aufzugeben. "— Um also mit Fug und Recht die Lehre von der Freiheit und von der Anlage für das Höhere aus der Psychologie zu verbannen, müßte man entweder, was auf dem Standpunkte des bloßen Raisonnements und des Skeptizismus gar keine Kunst ist, der menschlichen Natur jene göttlichen Geschenke abläugnen, oder die psychologischen Untersuchungen auf eine äußere, jedes tiefere Eindringen verschmähende Beobachtung beschränken, oder auch behaupten, daß die Psychologie nicht die ganze geistige Natur des Menschen umfassen solle. Wäre man dieser Behauptung geneigt, so könnte man etwa die Anthropologie als die Wissenschaft festsetzen wollen, in welcher jene Lehren ihre Stelle erhielten. Sehen wir auf die eigentliche Bedeutung beider Worte, ohne uns darauf einzulassen, was für verschiedene Dinge man sich schon unter ihnen gedacht hat; so ist die Anthropologie die Lehre von der Natur des Menschen überhaupt, die Psychologie aber die Lehre von der geistigen Natur des Menschen. Mag man nun die Anthropologie von der Seite fassen, von welcher man will, so bleibt doch so viel gewiß, daß Freiheit und Vernunft (Kraft des Höhern überhaupt) das innerste Wesen der geistigen Natur des Menschen sind; daß sie von ihr eben so wenig getrennt werden können, als von der Natur des Menschen überhaupt, und daß

also auch die Psychologie ihre Grenzen, so wie ihre Eigenthümlichkeit ganz verkennt, wenn sie sie nicht beachtet.

Es ist übrigens klar, daß das Geschäft des Psychologen nicht gerade zu den leichten gerechnet werden kann. Fast aber sollte man das nicht meinen; denn es scheint, als wenn Jeder, dem sonst überall der Zugang verschlossen ist, dennoch sich getraue, in der Psychologie mit Erfolg zu arbeiten. Den Männern aber, welche seit ein paar Jahrzehenden mit Liebe und Talent, an dieser Wissenschaft des menschlichen Geistes zu bauen anfiengen, können wir, wenn sie auch — was keinem unter den Menschen möglich ist — nicht so gleich das Vollendete lieferten, unsern Dank nicht versagen für ihre Bemühungen in einer Wissenschaft, deren Schwierigkeiten, so bald sie von dem wahren Gesichtspunkte aus gefaßt wird, wenigstens nicht geringer sind, als die aller andern, wir mögen nun auf den Gegenstand sehen, oder auf seine Bearbeiter.

Es gab Zeiten, in welchen den Wissenschaften nur ein Werth zugestanden wurde, in sofern sie Einfluß auf das gemeine Leben hatten, und dem Staate Nutzen brachten. Je größer dieser Einfluß und Nutzen einer Wissenschaft war, desto höher wurde sie selbst gehalten, und desto mehr die Beschäftigung mit ihr empfohlen. Einen andern Maaßstab wollte man nicht.

Da wurde das Studium der klassischen Werke der alten Völker gering geachtet und vernachläßigt, denn man konnte für die Oekonomie und die Industrie wenig aus ihnen lernen. Die Religions- und die Tugendlehre wurden nur für Mittel gehalten, gute und fleißige Bürger zu bilden. Die Physik und die Mathematik sollten nur deswegen getrieben werden, weil sie allerlei Mittel zur Beförderung der Bequemlichkeiten des Lebens und der nützlichen Künste an die Hand geben konnten. Und da man einmal von dem Grundsatze des Nutzens ausgieng, so wurde es nie versäumt, alles hervorzusuchen, was nur von dem vortheilhaften Einfluß einer Wissenschaft aufzufinden war, um es ihr als Empfehlung mit auf den Weg zu geben. Die Stimme Einzelner, welche den eigenthümlichen Werth der wissenschaftlichen Bemühungen retten wollten, wurde überschrieen, und nicht gehört. Bis endlich ein besserer Geist sich wieder regte, und eine größere Anzahl der Menschen einsahe und erkannte, daß es ein höheres Leben gebe, als das gemeine; daß dieses nur die Bedingung des höhern seyn solle, so wie überall ein Niederes die Bedingung eines Höhern ist, und daß das Leben für Wahrheit und Religion und Tugend die höchste Bestimmung des Menschen umfasse. Da wurde auch den wissentschaftlichen Bemühungen, als solchen, der Werth wiedergegeben, der ihnen gebührt als Bemühungen für das Reich der Wahrheit. — So gewiß

sie aber diesen ihren Werth, als ihnen eigenthümlich und zu ihrem Wesen gehörig, behaupten, so sonderbar würde doch der Grundsatz seyn, daß sie keinen Einfluß hätten, oder auch, daß sie keinen haben dürften. Wenn der Einfluß der wissenschaftlichen Bemühungen, den man getrost, hätte das Wort nicht eine schlimme Bedeutung bekommen, Nutzen nennen könnte, nicht ihr höchster Zweck, auch überhaupt nicht ihr Zweck seyn kann, und nicht seyn soll; so wird er doch ihre Folge, ja ihre nothwendige Folge seyn. Jede Wissenschaft — auch die Mathematik und die Philosophie — greift von selbst ein in das Leben und in die Verhältnisse der Menschen; und sie würde eingreifen, selbst wenn man sie daran verhindern wollte. Eben so giebt es keine Kraft, welche nicht wirkte, und eben so hat jede Wissenschaft ihren Einfluß oder ihren Nutzen, man müßte denn das Wort: Nutzen, beschränken auf Zweckdienlichkeit für gemeine Dinge.

Man könnte auch der Psychologie allerlei fremde Zwecke unterschieben. Sie könnte der Menschenkenntniß, was man auch darunter verstehen mag, entweder Grundlage, oder Beförderungs- und Erleichterungsmittel seyn. Sie könnte der Moral, vorzüglich der angewandten, allerlei Regeln zur Beherrschung der Leidenschaften, und manche Aufschlüsse über die Verwandtschaften der Kräfte des Gemüthes, und ihre Uebergänge mittheilen. Sie könnte dem Theologen zur Führung

seines Amtes als Prediger, dem Rechtsgelehrten bei den Vertheidigungen und den Verhören der Verbrecher, dem Arzte bei dem Einflusse des Gemüthes auf den kranken Körper, und bei der Heilung der Wahnsinnigen sehr nützlich seyn. Sie könnte dazu dienen, die sonderbaren und ungewöhnlichen Erscheinungen am menschlichen Gemüthe zu erklären, so wie sie auch lehren könnte, die Menschen auf die beste Weise nach den eignen Absichten und Planen zu leiten und zu gebrauchen. Dies alles und noch manches andere könnte man anführen, um der Psychologie einen größern Werth und einen größern Einfluß zu verschaffen. Und man hat es bei ihr wohl mehr, als sonst versucht. — Es ist klar, daß die Psychologie mannichfaltig eingreift in die Wissenschaften und in das Leben, und daß, jemehr sie ächte Naturlehre des menschlichen Geistes geworden seyn wird, auch in demselben Verhältnisse dieses Eingreifen an Kraft und Wahrheit gewinnen, und das Band zwischen ihnen immer inniger und fester werden muß. Dieser Einfluß der Psychologie aber auf das Leben, so wie auf die Wissenschaften, läßt sich eben so wenig als der Zweck ihres Daseyns bestimmen, als sich behaupten läßt, daß der menschliche Geist der Dinge wegen da sey, die ihn umgeben, und daß diese den Zweck seines Daseyns enthielten.

Es ist ein nothwendiges, und in seinem Wesen gegründetes Bedürfniß des menschli-

chen Geistes, daß er sich wissenschaftlich bemühe, und als denkender Geist bearbeite, was die Natur um ihn her ausbreitete, und seinen Blicken eröffnete. Er kann sich davon nicht losreißen, er kann es muthwillig nicht vernachlässigen, ohne zugleich sein Höchstes aufzugeben und sich selbst zu entwürdigen. Mit diesem Bedürfniß reinwissenschaftlicher Bemühungen verschmilzt zu einem Ganzen und durchdringt sich wechselseitig das Interesse an der Natur in allen ihren Gestaltungen. Niemand wird es der Natur abläugnen, daß sie ein reines Interesse für sich erregen könne. Ist sie doch die Erscheinung der unendlichen Urkraft, Werk und Bild des ewigen Weltgeistes, der nur in seinem Werke und Bilde erkannt wird. Offenbart sich doch in jedem ihrer Zweige und ihrer Kinder das Eine, welches, obgleich unnennbar und unendlich, dennoch dem redlich strebenden Geiste sich nicht völlig entzieht. Und so erzeugt sich das oft geläugnete Phänomen, daß auch Erfahrungswissenschaften, deren Objekt die Natur ist, um ihrer selbst willen, und ohne fremde Zwecke getrieben werden können. — Es ist also in dem Psychologen das Streben nach Wissenschaft mit dem Interesse an der geistigen Natur des Menschen zur Einheit geworden. Dieses sein Streben will er befriedigen, und seine Wissenschaft, die Psychologie, indem sie sich eine Stelle unter den übrigen zu erwerben versucht, will weiter nichts, als seyn und

werden (ſich vollenden). Daher iſt es nothwendig einzuſehen, daß Folge und Wirkung einer Wiſſenſchaft ganz verſchieden iſt von ihrem ſowohl, als von dem Zwecke ihres Bearbeiters, und daß Folge und Zweck nie verwechſelt werden dürfen. Der Zweck iſt immer nur einer. Seyn und Werden, worin er begriffen iſt, ſind nothwendige Gegenſätze, die nur in und durch einander ſind. Es giebt kein Seyn ohne Werden, und kein Werden ohne Seyn. Der Folgen und Wirkungen aber können unzählig viele entſtehen. Wollte nun dennoch der Pſycholog ſich bei ſeinen Bemühungen durch allerlei fremde Rückſichten leiten laſſen, und etwa für den Moraliſten, oder den Seelenarzt, oder den Geſchäftsmann, und Andre mehr arbeiten; ſo würde er dadurch in jedem Falle auf Abwege gerathen, die entweder größer oder geringer ſeyn könnten. Indeſſen müßten ſie immer in einem gleichen Verhältniſſe ſtehen mit den mehr oder weniger heterogenen Abſichten, die dem reinen pſychologiſchen Intereſſe beigemiſcht wurden. Und daher würde der Pſycholog, wenn er für ein fremdes Intereſſe arbeiten wollte, das eigenthümliche Weſen ſeines Geſchäftes ganz verkennen. Dieſes aber beſteht nur darin, daß durch wiſſenſchaftliches Bearbeiten der Beobachtungen eine wahre und angemeſſene Darſtellung

des menschlichen Geistes, als eines organischen Ganzen gegeben werde. Dies ist der Kreis, in welchem sich alle psychologischen Bemühungen bewegen, und zugleich die Aufgabe, die sie zu lösen haben. Alles übrige, was der Natur der Sache nach, als Folge und Wirkung, von ihnen gefordert werden darf, wird und muß sich aus diesem ihrem Wesen von selbst ergeben. — Hier ist es nun nicht genug, die Thatsachen aufzufassen, zu sondern, und das ihnen Gemeinsame zu empirischen Grundsätzen zu machen. Auch könnte das wissenschaftliche Verfahren leicht verwechselt werden mit dem logischen. Der logischen Ordnung verdankte noch nie eine Wissenschaft ihren Ursprung. Sie darf indessen nicht fehlen, darf aber nicht aus ihren Grenzen heraustreten. Denn so gewiß der Verstand in dem menschlichen Gemüthe nicht das Höchste ist, und eine untergeordnete Rolle spielen soll; eben so gewiß muß auch sein Produkt, die logische Ordnung, in ihren Schranken sich halten. Aber nur der ganze menschliche Geist, mit Trieb und Sinn, bildet an der Wissenschaft, und diese entsteht nur durch das vereinte und naturgemäße Wirken aller Kräfte, welches an der Vernunft seinen Mittelpunkt hat. Und indem die ächte wissenschaftliche Bearbeitung eines durch die Erfahrung gegebenen Stoffes immer nur von dem harmonischen Wirken eines organischen Ganzen aus-

geht; so zeigt sie sich auch immer nur als eine lebendige organische Bildung *. Sie hat daher jederzeit ihr construirendes Prinzip, das Prinzip, aus welchem sich alles bildet, in welches, als seinen Mittelpunkt, alles zurückkehrt, und durch welches erst wahre und lebendige Einheit in das Mannichfaltige der Erfahrung kommt. Nennen wir dieses Prinzip, wie wir wollen, nennen wir es sogar, von dem empirischen Standpunkte aus, Hypothese — wenn wir dies ziemlich verrufene Wort nur in seinem ursprünglichen guten Sinne nehmen — es bleibt immer nothwendig, und immer dasselbe. Bei seinen Beobachtungen und Forschungen darf der selbstthätige Psycholog dieses Prinzip nicht voraussetzen, noch weniger darf er darauf ausgehen, ein neues erfinden zu wollen, er darf überhaupt gar nichts erfinden wollen; es muß sich ihm vielmehr aus der vielfachen und allseitigen Betrachtung seines Objektes, des menschlichen Geistes, und seiner Erfahrungen über ihn selbst ergeben, und sonach ein Produkt der Betrachtung und Erfahrung seyn. Bevor er dies Prinzip gefunden hat, ist an kein wissen-

* Vergebens würde es seyn, die wissenschaftliche Bearbeitung in Regeln fassen und diese mittheilen zu wollen. Die Regeln erstrecken sich schlechthin nie weiter, als auf das Mechanische, und sie ist ein Werk des freien Geistes.

schaftliches Bearbeiten zu denken. Die Erfahrung und die Natur werden ihm die Fingerzeige dazu geben *; nur muß er sie zu benutzen verstehen. Hat er es nun mit Klarheit erkannt, so wird er, gleich wie das Prinzip selbst den menschlichen Geist gestaltet, so auch aus ihm die Wissenschaft hervorgehen lassen, damit diese ein treues Bild von jenem sey. Immer bleibt auch bei einer solchen Behandlung die Psychologie Erfahrungswissenschaft, nie aber kann sie ohne dasselbe Wissenschaft werden, so lange Wissenschaft mehr ist, als ein geordneter Haufe von Erfahrungen. — Nothwendig aber wird das Prinzip nur unter dem allgemeinen Gegensatze erscheinen, dem alle Dinge unterworfen und durch den sie alle verschieden sind. Seine Einheit macht das Ganze aus. Er selbst aber ist kein logischer, sondern hat Realität. Man hat ihn mit positiv und negativ bezeichnet. Wie man auch den Gegensatz, dessen Einheit den menschlichen Geist giebt, nennen mag, er bleibt immer nothwendig und bleibt immer wirklich. Er läßt sich, wie bei allem, was Geist ist, wieder von einer doppelten Seite betrachten, ent-

* Zweifelt man an der Möglichkeit einer solchen Behandlung der Erfahrung und der Natur; so sehe man, was einem Ritter, einem Sömmerring und andern Männern der Art die Erfahrung ist.

weder als zu gleicher Zeit bestehend (im Seyn, nicht aber raumerfüllend), oder in der Zeit auf einander folgend (im Werden). An völlig bezeichnenden Worten fehlt es hier noch. Vielleicht wäre das Positive des Gegensatzes, in sofern er zu gleicher Zeit ist, durch Trieb, und das Negative durch Sinn (nicht die sogenannte Spontaneität und Receptivität); in sofern er aber in der Zeit auf einander folgt, und so den Kreis des Lebens und der Entwickelung ausmacht, das Positive durch extensives Leben, und das Negative durch intensives Leben zu bestimmen. Trieb und Sinn wiederholen sich in den beiden Geschlechtern (nicht blos physisch, sondern auch psychisch genommen); extensives und intensives Leben aber in dem, was die gemeine Sprache, als etwas gemein aufgefaßtes, Temperament genannt hat. — * Wie nun aus Trieb und Sinn, vermittelst ihres Verhältnisses zur Außenwelt, und der Wechselwirkung mit ihr — zu ihr aber gehört alles, was nicht das Individuum ist — sich nach und nach die verschiedenen Thätigkeiten herausbilden, wie nach und nach Eindrücke, Vorstellungen und Begriffe, Bestrebungen und Neigungen, Gefühl, u. s. w. sich entwickeln, und nach welchen Gesetzen sie bestehen; wie

* Dies weiter auszuführen, ist hier nicht der Ort. Es gehört für die Wissenschaft selbst.

ferner in der Extenſivität und Intenſivität des Lebens der Geiſt ſich äußert, und welchen Veränderungen ſeine Thätigkeit unterworfen iſt; davon muß die Wiſſenſchaft eine treue Darſtellung geben. Sie muß den menſchlichen Geiſt ſich geſtalten und ausbreiten, ſie muß ihn den Kreis ſeines Lebens anfangen und vollenden laſſen.

Versuch einer Griechen-Symmetrie des menschlichen Angesichts.*

Es ist glaublich, daß die griechischen Künstler, nach Art der ägyptischen, so wie die gröſseren Verhältnisse, also auch die kleineren durch genau bestimmte Regeln festgesetzt gehabt, und daß in jedem Alter und Stande die Maße der Länzen sowohl als der Breiten, wie die Umkreise, genau bestimmt gewesen, welches alles in den Schriften der alten Künstler, die von der Symmetrie handelten, wird gelehrt worden seyn. Diese genaue Bestimmung ist zugleich der Grund von dem ähnlichen System der Kunst, welches sich auch in den mittelmäßigen Figuren der Alten findet. Denn ungeachtet der Verschiedenheit in der Art der Ausarbeitung, scheinen die alten Werke dennoch wie in Einer Schule gearbeitet zu seyn, und man sieht in der Zeichnung der alten Bildhauer, von dem gröſsten bis auf die geringern, ebendieselben allgemeinen Grundsätze.

Winkelmanns Geschichte der Kunst des Alterthums I. Theil 4tes Kapitel, 2tes Stuck. Von dem Wesentlichen der Kunst.

Die wichtigste Kunst in allem zu Bildenden, die Probwaage alles Schönen und die Kunst in der Kunst, ist diejenige der Anordnung; denn sie umfaßt den Begriff

* Anmerk. der Herausgeb. Wir erfüllen durch Bekanntmachung dieser Abhandlung einen Wunsch von Göthe, der über dieselbe das hier unten folgende Urtheil ausgesprochen,

der jedesmaligen Hauptform, und bestimmt die Wahl der Grundverhältnisse, von der Idee eines übereinstimmenden Ganzen geleitet, ohne deren wohlverstandenes

---

und glauben den Kunstfreunden somit einen angenehmen Dienst zu erweisen, zumal es dem Verfasser gefallen hat, seine Arbeit zum Zweck dieser öffentlichen Mittheilung durch einige Zusätze zu bereichern, und zugleich 6 Kupfertafeln beigefügt worden nach Zeichnungen, welche, zur Zufriedenheit des Verfassers, von Gipsabgüssen in der Kurfürstlichen Sammlung zu Mannheim copirt sind.

Jen. Allg. Lit. Z. 1805. erstes Programm S. X.

Versuch einer Griechen-Symmetrie des menschlichen Angesichts.

„Von Herrn Johann Päster in Mannheim, eine recht gute Abhandlung. Dem Verfasser ist es ernst und aufrichtig um Erforschung der Maßverhältnisse zu thun, welche bei den Werken der Alten befolgt worden sind. Allerdings würde einem großen dringenden Bedürfniß abgeholfen werden, wenn unsere Künstler über diesen Punkt sichere Regeln erhielten, genügender als diejenigen, die sie gegenwärtig meistens befolgen; und so müssen wir wünschen, daß Hrn. Pästers Schrift bald von einer guten Buchhandlung verlegt, im Publikum erscheine. Alsdann fände sich wohl eine Gelegenheit, uns deutlicher, als hier geschehen kann, über den Inhalt derselben zu verbreiten, und eigene an antiken Werken angestellte Beobachtungen hinzuzufügen."

Richtmaß alles Bildewerk nur eine künstliche Unordnung, nur eine verdeckte Verirrung und gleißende Unwissenheit darstellet.

Hauptsächlich in der Bildung eines Menschenkopfes und dessen Angesichtstheile ist die Wahl der Grundverhältnisse von großem Belange, und die Idee dieses einfachen Ganzen, wohl oder übel gefaßt, ist fähig, ihr Gepräge in jedes Kunstgebäude zu verpflanzen, und ihren Charakter jedem Bildungsstoffe einzuflößen.

Es ist eine ernste, sehr schwierige Angelegenheit, um Berichtigung des Bildessinnes, und zur Aufnahme und Erweiterung der Kunst erstes Bedürfniß, allgemeine Wohlmaße zu bestimmen, oder eine allgemeine Symmetrie auf unumstößliche Gründe zu festigen. Sehr schwer hält es, das Gefallenswürdige im Gefallenden richtig auszuscheiden; sehr schwer, über das Mehr und Weniger, was unsern Beifall lenket, das zweifelnde „Warum?" zu lösen; sehr schwer, das Bessere zu erspähen, und dessen Angabe mit allgemein einleuchtender Evidenz zu belegen.

Wie manchen Widerspruch befuhren nicht die Vertheidiger und die Nachfolger der Antike; welch eine Vielfältigkeit theils übelgewählter, theils mißverstandener Naturform, gedieh nicht in verschiedenen Zeitaltern unter verschiedenen Völkern, zu einer stets besser wählenden und feiner fühlenden Moderne; und wie

Wenige sind noch heut zu Tage, welche der Griechen Bahn betreten, und mit Erfolge betreten.

Den Begriff des Ganzen entachtend und der Gesetze desselben unkundig, ergab sich nothwendig, daß man die Natur des Schönen, welche keineswegs ein Spiel zufälliger Erscheinung ist, verfehlte, und in Scheinordnung, Kleinheit und Mißharmonie verfiel.

Gewiß ist dem Mangel eines gründlichen Lehrbuchs über Symmetrie die Entartung des Geschmacks und der Verfall des Schönen großentheils beizumessen, indem gleichsam eine lang gewürdigte Tradition gemeinüblicher Anleitung zum Zeichnen und Bilden, in neueren Zeiten solche Berichte über das Ganze und Einzelne des menschlichen Körpers ertheilte, und solche Muster auserlesener Wohlform darlegte, welche Wahrheit und Natur vielmehr zu verdrängen, als das Schöne unter dem Wahren beobachten, bearbeiten und irgend erheben zu lehren, fähig sind.

Wenn der große Raphael zu beklagen Ursache fand, die Reinheit und Einfalt griechischer Formen der Baukunst nicht ausfinden zu können, und selbst das Licht, welches Vitruv hinterließ, für unzulänglich erklärte; so könnten mir mit Recht uns über die Unzulänglichkeit symmetrischer Lehrbücher, beklagen, welche von allgemeiner Baukunst des menschlichen Körpers zur öffentlichen Grundlage gelangten, und über das Unlicht des Lichtes, welches sie verbreiten.

In der Zeichnung des Menschenangesichtes, und in den, in Lehrbüchern angegebenen, Verhältnissen und Maßen desselben, ist jene Schwäche und Verkehrtheit symmetrischer Regeln sichtbar, und es ist kein Grund vorhanden zur Begünstigung eines reichen Sinnes für's Schöne dieser Art, wie solches aus der Schule weniger neuerer Muster gleichwohl hervorging. Ein so beschränktes, aber vielumfassendes Ganze hat man, wie es scheint, zu gering geachtet, um über dessen Züge und Verhältnisse nachzudenken, und sich mit einer Uebereinkunft auf gefällige Messung hin, statt Symmetrie, genüget. Man überzeugte sich nicht, wie viele Symmetrie nur das Menschenangesicht verlange, um für den ganzen Körper zugleich dasselbe Wohlmaß zu besitzen.

Gesetzt nun auch, daß jene zufällige Messung nur mit der gemeinen Natur oder mit demjenigen, was insgemein für schön gilt, noch zusammentreffe, wiewohl solches der Fall nicht einmal ist; so kann das Schöne so wenig von der Laune und dem Wechsel gemeiner Meinung und Gestaltung abhängig seyn, daß vielmehr solches nach sorgfältigem Beobachten und Vergleichen, und nach gereinigten allgemeinen Begriffen allererst zu bestimmen und zu beurtheilen ist.

Eine falsche Symmetrie ist eine falsche Logik des Schönen, von nicht minder verderblichem Einflusse und Erfolge; denn sie gründet und nähret, was dem Gebiete der Kunst, was der Schätzung des Schönen eben

so wichtig seyn muß, als Trugschluß dem Wissen — falschen Geschmack. In den Fehlbegriffen, welche sie verbreitet, in ihren gewöhnlich frühen Einprägungen und Vorbildungen wirkt sie, was eine schlimme Erziehung, was Umgang und Gewohnheit wirkt; und indem sie die gemeine Meinung leitet, bildet sie zugleich eine falsche Beurtheilung der Kunstprodukte, welche dem Aufkommen jedes Lobenswürdigen und Vorzüglichen den größten Widerstand entgegensetzt. Ist es wohl ein Wunder, daß der Geschmack der Antike, daß der Geschmack der starkschönen Natur noch nicht Kunstsitte unter uns zu werden vermochte?

Und wie es die Kritik der feineren Menschenklasse nothwendig interessiren muß, das Unschöne nicht für schön zu nehmen, das Natur- und Kunstwidrige mehr und mehr zu entfernen, das Gefallenswürdige reiner und reiner zu bestimmen, und sonach echten Geschmack zu verbreiten; wie ferner der Begriff der Hauptform — denn was anderes gründet Symmetrie? — jenes Gefallenswürdige unter dem vielfältig Gefallenden, das echtschöne Geordnete unter dem Scheinschönen und Gekünstelten darzustellen hat, und Wohlverhältnisse es darum sind, damit sich alles wohl verhalte, d. i. zu einem Ganzen sich einige; warum beobachtet, möchte man fragen, der Künstler- und Kennerblick ein so langes Schweigen, das Unsymmetrische einer herrschenden Symmetrie zum Anerkennen und zur Rüge zu bringen?

Der Unterhaltung über diesen Gegenstand, soll diese anders von Nutzen seyn, muß das vorläufige Uebereinkommen unumgängliches Bedingniß werden: — Es ist eine allgemeine Grundharmonie, unabhängig von Zufälligkeit; es ist ein wesentliches Schöne, begreiflich zugleich und empfindbar gleich empfänglichen, gleich gebildeten Sinnen. In seinem Ganzen ist alles Schöne zu gründen und zu prüfen. Regeln der Symmetrie sind Gesetze des Ganzen, müssen dahin abzwekken, das Getheilte möglichst zu verbinden, das Ungleichförmige möglichst zur Gleichform zu bringen; und, wie dieses auf entgegengesetzte Weise nicht zu gelingen vermag, so sind die dahin führenden Mittel folglich als einzig zu betrachten. Es ist ein Wohlklang und ein Mißklang in Verhältnissen und Maßen, wie in Tönen, so in Formen. Mäßigung eines Stärkeren zu einem Schwächeren, Angleichung eines Schwächeren zu einem Stärkeren erzeuget Einigung, Harmonie. Das Stärkere zum Schwächeren, so wie dieses zu jenem, kann im Unmaße sich nähern oder entfernen; in beiden Fällen zerlößt sich Harmonie, entstehet Mißklang, Unschönheit. Es muß demnach ein gewisser Grad der Annäherung vorhanden seyn, welcher nicht anders als zum Nachtheile der Einigung überschritten werden kann. Diesen Grad zu erforschen, ist der Zweck allgemeiner Symmetrie, und solche möglichst anzugeben, ist von dieser Grunderkenntniß auszugehen.

Diejenigen, welche den Grund des Schönen als schwankend und willkührlich, d. i. grundlos darzustellen suchen, welchen jedes Gefallende zum Gefallenswürdigen zu werden geeignet ist, in soferne solches nur ihrem jedesmaligen Beifalle genüget, erwägen nur nicht, daß es die Gesetze eines Ganzen sind, gegen welche sie ankämpfen, und erklären sich folglich, vermöge Wesen und Angelegenheit der Sache, von dieser Unterhaltung ausgeschlossen, als deren Gegenstand durchaus keine Art des Zweifels aufnehmen kann.

Die Physiognomie des Schönen, als Einigungszug, als Gleichung des Ungleichförmigen, Verbindung des Bindungslosen angenommen, so ist es nicht zu viel behauptet, daß die Verhältnisse und Züge des menschlichen Angesichtes der feinsten Bestimmung bedürfen, um Physiognomie des Schönen zu wirken; daß in soferne äußere Wohlform dem Gefühlsinne für innern Werth einsprechend und vergleichfähig werden müsse, als solche jene Züge und Maße nothwendig ausschliesset, welche Einigung stören und das Ganze zerstücken.

Es ist keine leere Grille, sondern Erfahrung, in der allgemeinen Natur gegründet, daß einigungswidrige Seelengestalt, inneres Mißverhältniß zu einem gewissen Grade hin dem äußern Schönen unverträgsam sey. Es ist nicht zu umgehen, daß die Kritik des Gefallenswürdigen auf Stufen und Minderstufen geistigen Werthes Rücksicht nehme, das mehr und minder Formenschöne

zu entscheiden. Es sind disharmonirende und disharmonische Züge und Formenverhältnisse, wie Tonverhältnisse, und man sieht sich genöthigt, dahin überein zu kommen, daß, obwohl die Ahnung und Folgerung vom äußern Schönen, selbst im feinsten Mienen- und Zügespiele desselben, auf innere Wohlform hin oft täuschen und irren, nicht selten hintergehen und trügen könne, gleichwohl das äußere Schöne als Kunstgepräge zu innerem Werthe so sprechend wirke, daß die Wahl des Künstlers ihres Zieles nie verfehlen könne, in Darbildung desselben dasjenige möglichst zu versinnlichen, was Seelencharakter würdigt; so gewiß und unverkennbar gegentheils gewisses Mißverhältniß, gewisser Mißzug äußerer Form mit innerer Unwürdigkeit so zusammenstimmen, daß es vielmehr eine Verirrung, als ein Beleg der Natur zu seyn scheinen müsse, wenn weder das Eine noch das Andere sich irgend nicht verbürgte.

Wie vieles Erforschen erfordert es nicht, welch feines Prüfen und Wägen der Verhältnisse, welche Schonung des Linienzuges, um für Einen Sinn zu arbeiten, und Einem Sinne zu genügen! Fürwahr das so einfache Ganze eines Menschenangesichtes enthält Saiten und Saitenverhältnisse, gewähret ein Tonspiel von ungemessenem und unermeßlichen Umfange. Es zu möglichst reiner Stimmung, reiner Tonkunst zu bearbeiten, verdanket sich des Aufwands, lohnet sich der

Mähe; und außer allem Zweifel gewinnt jede Darstellung edler Willensart und Leidenschaft auf der Wohlordnung Formenzauber, wie in Natur so in Kunst, so gewiß solche auf dem öden Gerüste der Verunstaltung und Zerrüttung verlieren muß.

Und was ist nun jene anziehende Kraft des Schönen, als das Gewebe reiner Klänge allesammt in der Reinheit einfachen Grundakkordes beruhend. So wichtig ist der Anordnung grober Buchstabe der Hauptform Berichtigung, des Vielfältigen Angleichung und Einigung zu einem Ganzen der Kunst, daß ohne symmetrischen Grundsinn sie nur zufällig und stückweise, nie bestimmt und vollendet das Schöne zu erschwingen vermöchte, daß oft unbenutzt sie die Fülle des Naturschönen übergeht, und die gedachteste Wahl der Griechenmuster entachtet.

Schon der Gegenstand eines Menschenangesichtes und insonderheit dieser *, wie schon erinnert, bestätiget die Wichtigkeit der Hauptform, bestätiget den Nachtheil ihrer Entachtung in endloser Verirrung von schöner

---

* Wenn Plutarch, nach Winkelmann, sich sehr wenig auf die Kunst verstanden zu haben scheint, indem er vorgiebt, daß die alten Meister nur auf das Angesicht aufmerksam gewesen; so ist es gewiß, daß dieselben auf die Harmonie dieses Gegenstandes sich so verwendet, als hätte sie dieser ganz allein beschäftigt.

Natur und jenen großen Mustern und Vorbildungen des Naturschönen in der Antike.

Zu dem Ende muß es Angelegenheit werden, der Griechen Kunst etwas näher zu erforschen sowohl, als der besseren Natur sich vertraut zu machen, nicht minder Begriff und Gefühl des Einstimmigen zu Hülfe zu nehmen, und echtes allgemeines Wohlmaaß in Gleichform zu enthüllen; denn das allgemeine ist es, welches einzuleiten die Kunstregel Ehre hat eine Regel zu seyn: Allgemeine Naturform ist symmetrisch zu berichtigen; nicht der zufällige Familienzug oder Volkscharakter, nicht das Gepräge des Klima, der Leidenschaft und Entartung ist aufzustellen. Nicht genug, daß auffallendes Unmaß vermieden werde, sondern vielmehr, das im Scheinmaße verdeckte Unmaß aufzuspüren, ist Belehrungszweck. Bei dem Gewöhnlichen und Genügenden ist keinesweges zu beharren, sondern tiefer und tiefer ist einzudringen in die Natur der Verhältnisse, deren Reinheit ein Gut ist, in dessen Besitze sich allererst dessen Abwesenheit empfindet.

Indessen, so gewiß sich festsetzen läßt, daß Ungleichförmigkeit, unähnlich dem Ganzen, Harmonie zerstöre, so scheint gleichwohl außer und über dem Ebenmaße, welches eine Gleichheit darstellet, noch ein feineres Messen und Wägen erforderlich, und Gleichmaaß zur Gleichform nicht immer zulänglich zu seyn, sondern in einem Mehr und Weniger zu beruhen, welches Ge-

fühl und Begriff * angeben müssen, um schicklich und dem Ganzen gemäß zu vermannichfaltigen zugleich und zu verbinden; welches Maße nöthig macht, theils aus dem Zirkel genommen, theils aus der Idee des Zustimmenden gewählt und bestimmt.

Das alles nun auf Bestand zu wägen, zu wählen, ist, wie zu erachten, mit nicht geringer, ist mit sehr großer Schwierigkeit verknüpfet, so einfach es endlich sich auch entkleide. Von dem Anerkennen eines so wichtigen Gegenstandes geleitet, geben sich folgende Beobachtungen, vielmehr, in Absicht die Aufmerksamkeit auf das, was ergründensschwer ist, zu erregen, als in Anmaßung, demselben ein volles Genügen zu leisten; als Versuch und mit bescheidenem Zustimmen jeder besseren Belehrung der Kenner und Künstlerprüfung nicht anders als unter dem Preise der Wahrheit und Natur, welche unsern Beifall zu bestimmen einzig würdig ist; und möchte das Menschenangesicht zu einem Liebhaberinstrumente werden, durch gemeinsames Studium desselben endlose Harmonieen griechischer Kunst, verbunden mit dem Saitenspiele der Natur, sich vernehmlich zu machen.

---

* Winkelmanns Lehrsatz, als hätten die großen Künstler der Griechen weniger für den Verstand gearbeitet, als für die Sinne, kann hier nicht statt finden. Man überzeuge sich vielmehr, Schönheit sey ein Werk der gründlichsten Beurtheilung sowohl, als des wichtigsten und feinsten Gefühles.

Die Structur des Menschenkopfes formt ein Rund, aus einem größeren und kleineren, einem stärkeren und schwächeren Ganzen zusammengesetzt, und darum in seinem Umzuge wie ein Ei gestaltet. Diese Form ist der Schönheit fähig, nicht anders als in möglichster Einigung ihrer Verschiedenheit, in gegenseitiger Mäßigung und Angleichung ihres Gehaltes.

Der obere und größere Theil des Ovals, zu stark gewählet gegen den untern und kleineren Theil desselben, würde ein zu spitziges Ganzes, so wie dieser zu stark gewählet gegen den obern, ein zu stumpfes Ganzes formen. Der Begriff des Verschiedenen würde erstern Falls zu vorragend und letztern Falls zu sehr geschwächt, das Interesse der Einigung auflösen und Mißform erzeugen.

Stärke und Schwäche, Derbheit und Zartheit sind die beiden Grundideen, aus deren Gegensatz in wohlverstandener Verbindung Schönheit wird. Wie im Ganzen, so im Theile ist gemilderte Stärke, Kraft und Zartheit in gegenseitiger Einigung des Schönen Siegel. Die vielgeübten bis zur Formendichtung hin gewandten Griechen wählten spielend, wie es der Vorwurf angab, bald ins Starke mehr und bald ins Zarte. Allein das Steuern in diesen Wellen ist stets auf mögliche Einigung gerichtet, und diese setzt Ziel und Schranken zu einem Grade, welcher nicht überschritten werden darf.

Noch ist zu bemerken; daß man sich an den Begriff von Kraft und Starkheit vorzüglich zu halten habe, daß dieser herrschend seyn müsse in jeder Gattung des Schönen, um zur Großheit zu gelangen und Kleinheit zu vermeiden.

Daß diese Beurtheilung bei den Griechen allgemeine Regel wurde, liegt vor Augen, und es ist offenbar, daß, sofern der Begriff der Zartheit, welchem das Gedehnte und Schwächliche eigen ist, als herrschend eingeführt würde, solcher auf Kleinheit führen, und ein zwar weiches, aber kraftloses Ganze darstellen würde, dessen Eindruck unfähig ist, Schönheit zu wirken.

Indem das Starke, Derbe, Gedrängte sich dem Runden nähert, dem Innbegriffe der Einigung, das Schwache, Gedehnte hingegen sich von diesem entfernet; so ist in einer zu bestimmenden Symmetrie vom Begriffe des Starken auszugehen, damit von diesem aus die Abweichung gesucht, und Verirrung und Schlaffheit der Form vermieden werden möge. Auch zeichnen sich sowohl das Ganze als dessen Theile und Nebentheile in der Harmonie des Starken bestimmter, als in derjenigen des Zarten aus.

Insgemein glaubt man ins Schönere gewählt zu haben, wenn man das Schwächliche, Gedehnte der Form erkünstelt; ja man wähnet in solchen, insonderheit jugendlichen und weiblichen Bildungen, die Grazien selbst zu erblicken, wenn Miene und Stellung alles

Süße, Gezierte und Getändelte vereinbaren. Es gehört sehr wesentlich schon zur Wohlform des Ovals und zur Bestimmung des zu bildenden allgemeinen Charakters, sich über die zu wählende Grundidee wohl und alles Fleißes zu berichtigen. Diese Bemerkung könnte an jenes in Winkelmanns Kunstgeschichte * vom Maler Mengs angegebene Oval erinnern, als welches auffallend gedehnt und unganz sich gestaltet: das Widerspiel der Antike sowohl als der wohlförmigen Natur; und es könnte solches zu einem klaren Beweise dienen, von dem großen unerkannten Vorwerthe der Grundform oder des Ganzen, nebst dem auf Großheit wirkenden Geschmacke des Starken und Gedrängten, im Gegensatze kraftloser Grundform, als in deren herrschenden Charakter keine Großheit der Verhältnisse sich ergeben kann.

Ein Oval des Menschenangesichtes, sey welches es wolle, so wird solches von Nebenform zu Hauptform, von Stärke zu Schwäche ein gewisses Verhältniß beobachten lassen, welches mehr und weniger verbindend, in gleichem Grade Schönheit darzustellen fähig ist.

Um also den Grundzug des Ovals, welches ein Doppelrund von ungleicher Größe umschließt, folglich

* Siehe Winkelmanns Geschichte der Kunst des Alterthums, 1ster Theil, 4tes Kapitel, 2tes Stück, von dem Wesentlichen der Kunst.

einen stärkeren und schwächeren Theil enthält, fürs erste zu berichtigen, und dessen Verhältniß so zu wählen, wie solches dem Menschenkopfe möglichst zustimmend zugleich und an sich möglichst wohlförmlich werden könne, so ist folgender Versuch anzustellen. Man erwäge anbei, daß man auf feste Theile Rücksicht zu nehmen habe, deren Bedürfniß zum Ganzen keine Willkühr gestattet, daß es nicht darum zu thun seyn könne, nach Phantasie eine Eiform zu erkünsteln, sondern vielmehr, daß es darauf ankomme, solche mit jenen festen Theilen, welche das Ganze des Kopfes bilden, und zwar diese in bester Form gewählt, zu verbinden, daß die Breite und Höhe desselben zur Angesichtsbreite und Höhe dabei wesentlich in Betracht komme, und allenfalls nicht die Angesichtsbreite mit der Breite des Kopfes selbst zu verwechseln sey. Für die Wahl und Bestimmung des größeren und stärkeren Rundes, welches die Kopfwölbung bildet, und um zu besorgen, was Harmonie der Form anbelangt, kömmt nur die Erwägung ins Spiel, daß zu einer angenommenen Kopfhöhe eine verhältnißmäßige Hinterwölbung und Seitenwölbung erfordert werde, daß der Schluß des Hinterkopfes mit der Nasenlinie zusammentreffe, folglich nicht zulasse, den größern Zirkel weder höher noch tiefer zu setzen, als diese Linie: daß solcher bei gedachtem unveränderlichen Schlußpunkte nicht erweitert werden könne, ohne sich zugleich zu verhöhen, und nicht vermindert werden

könne, ohne sich zugleich zu verengen; außerdem aber weder ein gethürmtes noch gedrücktes Rund als Hauptform der Kopfwölbung zu wählen statt finden, und der Einheit des Ovals widerstreiten würde.

Wie sehr man von dieser Idee verirrte, erhellet aus jenem von Maler Mengs angegebenen Oval zur Symmetrie eines Menschenangesichtes bestimmt, als welches, mit aller Achtung erinnert, die man dem großen Lehrer der Schönheit und des Geschmackes * schuldig ist, ohne Rücksicht auf feste Theile und auf Harmonie des Ganzen äußerst übel gewählt erscheinet. Nicht minder formlos und zwecklos ist die Preißlerische Wohlform eines Eies, in ihrer Untergröße wie in ihrer Obergröße gestaltet. Das gemeine mathematische Oval ist als Umzug des Menschenkopfes eben so unbrauchbar.

Die Aufgabe zur Darstellung eines Kunstovals, so wie dieselbe zur Symmetrie des Menschenangesichtes sich aufwirft, verlangt wesentlich, das Stärkere dem Schwächeren, das Schwächere dem Stärkeren anzugleichen, und Kopfwölbung und Wangenwölbung möglichst zu verbinden.

Um das Erforderniß des mehr und minder Starken und Schwachen zur praktischen Einsicht zu bringen,

---

* Siehe Mengs Gedanken über die Schönheit und den Geschmack in der Malerei.

— so ist eine senkrechte Linie zu ziehen, auf diese ein Zirkel zu beschreiben von beliebiger Größe, und dessen Durchmesser in drei gleiche Abtheilungen zu theilen. Ein solches Drittheil beschreibet die Peripherie eines kleineren Rundes, welches jenem größeren also beizuordnen ist, daß man den untern Schluß desselben, wo solcher die Perpendikularlinie durchschneidet, zum Mittelpunkte nimmt, und den Umkreis zur Hälfte innerhalb und zur Hälfte außerhalb des größeren Zirkels bezeichnet. Der Halbdurchmesser dieses kleinen Zirkels von dessen Mittelpunkte aufwärts, ist nunmehr in vier gleiche Theile oder sogenannte Parte zu theilen, und das oberste Viertheil oder Part in drei kleine Theilchen, welche man insgemein Minuten nennt.

Man wird bemerken, daß das gegenseitige Verhältniß beider Zirkel einander zu entfernt sey, ein schönes Oval zu formen; allein man wird auch inne werden, in welchem Grade dem größeren und dem kleineren Runde Angleichung nöthig sey, wenn man nämlich den Mittelpunkt des größeren Zirkels um ein halbes Part vermindert, so, daß dessen zu beschreibender Umkreis wie zuvor in den Mittelpunkt des kleineren Zirkels eintreffe, und der Durchmesser eilf Parte betrage.

Ziehet man nun von der größeren zu der kleineren Wölbung flach gebogene Linien seitwärts, so wird die Form eines Ovales sich nähern, wie solche der Abstufung

jener festen Theile, welche es umschließen soll, zwecklich zu werden fähig ist, welches alsdann erst sich entscheiden kann, wenn die Verhältnisse der Angesichtstheile zu bestimmen, und die Unterwölbung, welche diese umfasset, mit der Kopfwölbung in Vergleich zu setzen sind.

Zur Bestimmung jener Verhältnisse ist es nöthig, den Stirnpunkt fürs erste zu berichtigen, damit derselbe weder mit der Augenlinie, noch mit derjenigen des Augenbehälters, welche den Stirnbogen bildet, verwechselt werde, und eine irrige Messung auf Nasenlänge * daraus entstehen möge. Es scheinet mit der Antike sowohl, als mit allgemeiner Natur übereinzukommen, den Stirnpunkt ein halbes Part, d. i. anderthalb Minuten über der Augenlinie anzunehmen, welches der Nasenlänge, vom Mittelpunkte des kleineren Zirkels aufwärts, ein Verhältniß von drei Part und anderthalb Minuten bestimmt, um anders auf den Anschluß des sogenannten Augenknochens, als eines festen Theiles, sich zu beziehen, und den leichten Uebergang von Stirne zu Nase sich nicht täuschen zu lassen. Auch kann es dem kunstgeübten Sinne nicht entgehen, daß der Charakter

* Das Gesicht hat drei Theile, nämlich dreimal die Länge der Nase, aber der Kopf hat nicht vier Nasen, u. s. w. Winkelmann am angef. Ort. Es beruhet aber blos darauf, was eine Nasenlänge zu seyn verdient.

des Angesichtes Offenheit und Festigkeit dadurch erhält, daß die Nasenlinie um anderthalb Minuten verlängert, so fähiger werde, der Stirnlinie sich anzugleichen, den Uebergang zu erleichtern, und zum Angesichts-Ganzen das gehörige Wohlmaß darzustellen. Offenbar gewinnt zugleich jene Hauptmasse des Angesichts an Wirksamkeit, welche von erwähntem Punkte aus der Stirne Schattenbogen über den Gedankenblick * längs dem Augenbehälter wölbet, und jener geistige Eindruck wird leuchtend, welcher in der Antike so gefallenswürdig erscheint, als solcher in Werken neuerer Kunst nicht selten zu vermissen ist.

Indem nun ferner aus den besten griechischen Werken bemerkbar ist, daß sowohl der äußere Augenwinkel gegen den innern, als auch der obere und untere Ohrenschluß von der Linie des Augenbehälters und der Nase sich merklich gesenkt befindet; so sey es gewagt, der Kunstschule, und der Kritik des Schönen einen Grund der Wählenswürdigkeit griechischer Anordnung darzulegen, welcher der alten Philosophie des Geschmackes vielleicht uns näher führen könnte, zu deren Lehrbegriff auch die geringste Spur einer Entdeckung von Wichtigkeit ist. Vorausgesetzt nämlich, daß man

* Die Griechen ließen sich angelegen seyn, von Blick und Stirne aus den denkenden Geist zu versinnlichen, und dessen Lichterscheinung der Miene des Ganzen einzuprägen.

der griechischen Anordnung in dieser scheinbaren Abweichung von der Natur den Vorzug einer reineren Harmonie nicht absprechen könne, vermöge welcher weder die Augen- und Ohrenlinie, noch diejenige des Mundes, noch diejenige der Nasenöffnung dieselbe horizontalgerade Linie in Werken alter Kunst sich zeichnet, wie solche in Lehebüchern vorgeschrieben wird: so scheinet der Grund ihres Gefallens einzig in der Gleichform desselben zur Form des Ganzen enthalten zu seyn; denn keinesweges auf einer senkrechten Tafel, sondern auf einer zu allen Seiten hin gebogenen, und von der Nasenspitze zur Stirnhöhe schräg einwärts gesenkten Grundfläche erheben und ordnen sich die Angesichtstheile. Es ist daraus zu folgern, daß diejenige Anordnung, zu welcher, obwohl selten, die Natur das Muster dargab, zum gefälligsten befunden wurde, welche dem Schwunge des Ganzen folget, und dessen Charakter sich verbindet. Gleichform der Anordnung auf einer ungleichförmigen Fläche zu bilden, scheinen horizontalgerade Linien zu spröde und ungeschmeidig; flachgebogene gesenkte Linien hingegen demselben angleichend zu seyn. Aus diesem Grunde möchte die Anordnung der Griechenkunst einzig erklärbar seyn und gerechtfertigt werden können.

Es scheinet auch dieser Grund insonderheit aus dem Profile sich zu bestätigen, in welcher Ansicht nämlich die Linie des Stirnbogens mit der schräggesenkten

Nasenlinie sich im rechten Winkel befindet, imgleichen der Schnitt des Mundes und der Nasenöffnung, welcher Winkel folglich auch dem Anschlusse des Ohres eine gleiche Absenkung ordnet. Es erhellet auch solches aus dem Widerspiele um so deutlicher; denn man lasse die Anordnung, den Schnitt und die Richtung dieser Theile in einer horizontalgeraden Linie fortschreiten, so wird solche mit der Nasenlinie einen spitzigen Winkel bilden, und das Ungleichförmige und Mißfällige derselben wird auffallend werden.

Dieser Beobachtung zufolge, und um das alte System gleichsam nur in Vorschlag zu bringen, nehme man, um eine flachgebogene verhältnißgemäße Linie zu erhalten, die Länge des Ovals gedoppelt, und beschreibe von den Punkten des Stirnbogens oder Augenbehälters, dann der Augen, der Nasenendigung, des Mundes zu beiden Seiten des Ovales gleichlaufende Linien mit dem Zirkel, und es werden diese Linien einen Grad der Abweichung von der geraden Linie zeigen, welcher eine halbe Minute beträgt, in welcher Absenkung eine Aehnlichkeit zur griechischen Anordnung sich entwickelt, welche den Punkten des äußern Augenwinkels, des Stirnbogens, der Nasenlinie und des Ohranschlusses zu einem gemeinsamen Eindruck der Gleichform verbindet.

Zur Bestimmung der Verhältnisse des Ovales sowohl, als der Angesichtstheile, scheint es allerdings am füglichsten, sich die stumme Weisung der Griechenmuster,

welche unstreitig das Musterhafteste enthält, vielmehr als jene wirklichen Regeln unserer Lehrbücher, leiten zu lassen, und es versteht sich demnach von allen zu bestimmenden Verhältnissen, daß solche gegeben werden, so wie man in der Antike sie zu befinden glaubte. Angenommen nämlich vom Stirnpunkte zur Nasenendigung sey eine Nasenlänge nicht vier noch drei Parte, sondern deren drei und anderthalb Minuten, so ist eben so viel das Verhältniß vom Stirnpunkte zur Stirnhöhe, und eben so viel von da zur äußersten Höhe des Ovales anzunehmen. Ein halbes Part aufwärts dem Stirnpunkte, bestimmt die Höhe des Stirnbogens oder Augenbehälters; und ein halbes Part abwärts demselben, die Augenlinie. Ein Part und eine halbe Minute zu beiden Seiten der Perpendikularlinie, welche das Ganze theilet, bestimmet den Zwischenraum bis zum Augapfel, fünf Minuten die Länge desselben, und eine halbe Minute die Breite des obern Augenliedes bis zum äußern Augenwinkel, so daß mit Inbegriff desselben die ganze Augenlänge zwei Part beträgt. Um das Verhältniß der Höhe zur Länge des Auges zu finden, so können von der Augenlinie an zwei Minuten bis zur äußern Linie des obern Augenliedes über der höchsten Oeffnung des Blickes, und eine Minute bis zum innern Schnitte des untern Augenliedes, angenommen werden; und es ist diesem Verhältnisse zufolge, eine Minute von da zum untern Augenbehälter, so wie von dem höchsten

Schwunge und äußern Schnitte des obern Augenliedes zum obern Augenbehälter, welcher den Stirnbogen bildet, ebenfalls eine Minute, so daß die ganze Weite des Augenbehälters ein Part und zwei Minuten beträgt. Die mittlere Nasenbreite befindet sich zwei und eine halbe Minute; die ganze untere Nasenbreite ist gleich dem Raume zwischen beiden Augäpfeln mit Innbegriff der Augenspitze, als deren Breite eine halbe Minute beträgt. Was nun ferner die Verhältnisse betrifft, welche von der Nasenlinie an bis zum Schlusse des Ovales zu bestimmen sind, so ist zu erinnern nöthig, daß gleich wie vom Unterknorpel der Nasenspitze an zum Stirnpunkte die Nasenlänge zu fassen ist, von diesem Unterknorpel an bis zum Hauptschnitte des Mundes ein Part, und von da zum Einbuge des Kinnes eben so viel, und bis zum Schlusse des Ovals und des Kinnes ein Part und zwei Minuten als Verhältniß für allgemeine Wohlform in der Antike anzunehmen sey; denn für Starkheit des Charakters beträgt vom Einbuge bis zum Schlusse des Kinnes in der Bildung der Juno das Verhältniß zwei ganze Part, oder sechs Minuten. Die Breite des Mundes, so weit die Lippen sichtbar sind, ist gleich der Nasenbreite und eine halbe Minute zu beiden Seiten zugesetzt, als Uebergangstheilchen zur Wangenfläche, beträgt dieselbe acht Part.*

* Man sieht hieraus, daß Gleichmaß des Mundes und der

Nimmt man nunmehr vom Mittelpunkte des kleineren Zirkels drei Part und zwei Minuten, und beschreibt eine verminderte Sphäre; vermindert man ferner den Mittelpunkt des größeren Rundes um ein viertel Part, und beschreibet eine ebenfalls verminderte Sphäre; so werden beide Zirkel sich in dem Grade angleichend werden, damit dieser der Kopfwölbung in der Höhe und Breite, und jener der untern Wangenwölbung sammt dem Kinnschlusse angemessen sey, und zugleich Wohlform darstelle. Vom Mittel der Nasenlänge beschreiben vier Part eine mittlere Sphäre seitwärts, welche die Breite der oberen Wangenwölbung bezeichnet, so wie drei Part zwei Minuten des Stirnbogens Breite. Von dem äußeren Augenwinkel zum Ohranschlusse beträgt der Abstand vier Minuten, so daß beträchtlich innerhalb dem Ovale derselbe sich befindet. *

Nase mit den innern Augenwinkeln weder mit der Natur noch mit der Antike übereinkomme; daß die Nase breiter als jener Zwischenraum, und der Mund breiter als die Nase sey, und Winkelmann sich irren konnte, solches dem Verhältnisse des Ovals entgegen zu glauben, vermöge welchem die in demselben enthaltenen Theile, nach seiner Meinung, in gleicher Abweichung gegen das Kinn zu, sich verjüngen müssen, in welcher das Oval selbst sich verjünget.

* Dennoch ist für die untere Wangenwölbung sieben Part eine Minute, und eben so viel für die Breite des Stirnbogens —

Man wird im Stande seyn, nach Befinden durch Hinzu- oder Davonthun einer oder einer halben Minute, die Verhältnisse eines Ovals sowohl, als der Angesichtstheile auf die Probe zu stellen, und zu einer feineren Bestimmung und Erwählung derselben kann man sogar die halbe Minute noch einmal theilen, und zu Minutismen machen, und diese endlich sind fähig, in das kaum Merkbare sich so zu verjüngen, daß solche, gleich der schwebenden Note des Saitenspieles, nur von dem Gefühle gegriffen werden können.

So wenig fehlerfrei nun auch vorliegender Versuch einer Griechen-Symmetrie befunden werden dürfte, so läßt derselbe gleichwohl vermuthen, dem Liebhaber bildender Kunst einige Vortheile zu gewähren, um einsweilen

---

für die obere Wangenwölbung acht Part — für die Breite des Angesichtes bis zum obern Ohrenschlusse acht Part zwei Minuten, — von da für die äußerste Breite der Kopfwölbung zehen Part ein und eine halbe Minute. Die ganze Höhe des Ovals zu dieser Breite, das Mehrtheil abgerechnet, welches das Kinn enthält, ist vierzehen Part oder vier Nasenlängen, diese zu drei Part ein und eine halbe Minute genommen, und der Stirnpunkt befindet sich in der Mitte des Ovals. Eigenem Erwägen sey es überlassen, Verhältnisse zu entdecken, welche der Antike näher kommen. Wenigstens dürften diese Wahrnehmungen eigenes Erwägen fördern, und in Stand setzen, die Phantasie über Griechenform zum bestimmten Gedanken, das dunkle Vorgefühl von Harmonie zum klaren Begriffe zu erheben.

bis zur Erscheinung eines besseren und besten, leichter und näher in die Denkart der Antike sich finden, und unmittelbar aus ihren Mustern den reinsten Geschmack sich eigen machen zu können.

Ueber die Wohlbildung einzelner Angesichtstheile ist Verschiedenes zu erinnern, und die Idee derselben sowohl, als des griechischen Profils, welche Winkelmann * gegeben, leidet allerdings eine Berichtigung und nähere Bestimmung für das Praktische der Kunst, ohne übrigens dem entschiedenen Verdienste des ersten öffentlichen Aufklärers der Kunstbegriffe dadurch zu nahe zu treten.

Die fast gerade oder sanft gesenkte Linie des griechischen Profils, welche die Stirne mit der Nase, an jugendlichen, sonderlich weiblichen, Köpfen, beschreibet, ist fürs erste wohl zu erforschen und zu verstehen, um nicht im Wahne eines höheren Schönen in eine ideale Unnatur zu verirren. Es ist die allgemeine Structur der festen Theile, worauf das Angesicht sich gründet, in Rücksicht zu nehmen, um zu wählen, was thunlich ist, und was nicht unbedingt die Griechenkünstler sich erlaubten.

---

* Siehe Winkelmanns Geschichte der Kunst des Alterthums, am angeführten Orte.

Den Stirnpunkt nämlich, welcher Nase und Stirne unterscheidet, als Grundpunkt angenommen, so kann diese mit demjenigen Punkte, welcher die Oberlippe von der Nase sondert, nicht anders als in senkrechter Linie zusammentreffen.

Sollte der Stirnpunkt sich vorwärts dem Lippenpunkte verändern, so würde solches die allgemeine Regel der Natur überschreiten, und im Ganzen Mißverhältniß wirken. Einwärts diesem Punkte, kann zwar diese Veränderung statt finden, wiewohl nicht anders, als zum Nachtheile der Harmonie; und, wie solches großentheils der Fall ist, so sind Winkelmanns Worte: „Je stärker der Einbug der Nase sich findet, desto mehr weichet das Profil ab von schöner Form;" naturgemäß nicht anders zu deuten, als nämlich: je mehr jener Stirnpunkt von der senkrechten Linie mit dem Lippenpunkte sich einwärts demselben verändere, eine so mißfälligere Unterbrechung des Ganzen daraus erwachse, welches alsdann erst sich möglichst vertheidigen kann, wenn man die Stirnrichtung mit der Nasenrichtung zu vereinbaren sucht, und was dabei zu beobachten nöthig ist, in Erwägung ziehen wird.

Es bedarf keines Beweises, daß gedachter Einbug um so mehr auffallend werden müsse, je mehr die Stirnrichtung der Perpendikularlinie sich nähert, und jemehr der Stirnpunkt kopfeinwärts von jener Linie abweichet. Allein eben so gewiß würde man seines Zieles verfeh-

len, um die Stirnrichtung mit der Nasenrichtung in eine und dieselbe schrägé Linie zu fassen. Der Augenknochen, wie solchen Winkelmann benennet, welcher, wie er sehr richtig bemerket, auf alten Münzen aus den besten Zeiten erhobener als in spätern Zeiten gebildet wurde, kömmt hier, so wie die Wölbung der Stirne selbst, in wesentlichen Betracht, und es ergibt sich der Grund, warum an jugendlichen, sonderlich weiblichen, Köpfen, die Stirne mit der Nase die erwähnte sanft gesenkte Linie beschreibe, nämlich wegen dem wenigen, kaum merklichen Vorsprunge des Augenknochens, wie solches dem jugendlichen und weiblichen Charakter angemessen ist. In dem Profile solcher Köpfe ist es auch am besten klar zu machen, was unter einer sanft gesenkten oder fast geraden Linie eigentlich zu verstehen sey, und das Profil der Juno kann hiebei zum klassischen Belege dienen, diesen schwierigsten Knoten lösen zu helfen; denn es zeigt uns jene Linie in dem reinsten Verhältnisse. Bei einer nähern Beobachtung wird sich ergeben, daß es mit jener fast geraden Richtung, welche dem Anscheine nach die Stirne mit der Nase enthält, eine bloße Täuschung sey; daß vielmehr die Stirnlinie der Nasenlinie nur so angeglichen ist, daß der Blick sie in Eins fasset, da solche doch eine merkliche Verschiedenheit darstellet. Ziehet man nämlich von der Stirnhöhe dieses Profils bis zur Nasenspitze eine gerade Linie, so wird der Abstand des Stirnpunk-

tes ſichtbar werden. Beſchreibt man aber von der kaum merklichen Stirnwölbung bis zu dem wenigen Vorſprunge des Augenknochens, eine ſchräge Linie, und vergleicht ſolche mit der Naſenlinie, ſo wird man inne werden, daß jene mit dieſer nicht einmal parallel laufe. Eben darum, ließe ſich vermuthen, wurde der Schrägheit ſanft geſenkter Form, welche nach Winkelmanns Lehrbegriff das Zärtliche bildet, Geradheit, welche Großheit wirkt, zugeordnet; eben um zu einem Juno-Charakter der Zartheit Starkheit beizumiſchen, und damit die Stirne, ſo zu ſagen, mehr Stirne erhalte, iſt deren Linie nicht parallel der Naſenlinie, aber auch ſo gewählt, daß ſolche unter allen möglichen Linien ſich möglichſt derſelben angleiche und ſcheinbar in Eins zerfließe.

Empfängt der Augenknochen mehr Vorſprung, die Stirne mehr Wölbung, ſo wird jene ſanfte Linie allerdings eine Unterbrechung leiden, wie ſolches an der Bildung des Apollo zu bemerken iſt.

Die viereckige Naſe anlangend, deren Winkelmann erwähnet, ſo iſt der Ausdruck „viereckig“ der Sache keineswegs angemeſſen, wohl aber kantig oder eckig; und es läßt ſich der Charakter dieſes Theiles, wie ſolchen die Kunſt der Griechen bildete, naturgemäß dahin erklären, daß bei einem breiten, nicht ſpitzigen Naſenknochen, bei einem verhältnißmäßigen Knorpel, welcher die Naſenſpitze nebſt dem Unterſatz gegen die Oberlippe

formet, und bei einer verhältnißmäßigen Zwischenfüllung, welche sowohl von der Nasenspitze zum Nasenknochen, als auch von diesem zum Stirnpunkte hin, die Einbeugung kaum merklich macht, die Wahl der Griechen vollkommen gerechtfertigt, der wohlförmigen Natur gemäß und dem Ganzen angemessen sey. Mit welcher Pünklichkeit gehet nicht die Baukunst zu Werke, die Zeichnung eines Gesimses zu bestimmen, und die zum Ganzen gehörigen schweren und leichten Glieder zu berichtigen! Ist wohl die Säulenordnung einer altgriechischen Nase weniger der Aufmerksamkeit werth, und indem man der viereckigen Form derselben erwähnet, verdient der Grund dieser Bildungsart, die mit gewohnten Formen der Natur sowohl, als denjenigen neuer Kunst etwas Abstechendes und gleichwohl Gefallendes enthält, nicht, sorgfältig untersucht zu werden, um das Einfache wohlgewählt auch in diesem gewiß nicht unbedeutenden Theile zur Aufnahme zu fördern? An der Bündigkeit des Grundes zur Wahl gewisser Formen und Verhältnisse, ist so vieles gelegen, daß ohne diesen Grund allerdings die Wahl unterbliebe.

Ueber die Nasenspitze und deren Untersatz, nicht minder über den Schnitt der Nasenöffnung und die zu wählenden Verhältnisse dieses kleinen Ganzen ließe sich übrigens in Hinsicht der schönen Natur und Griechenkunst noch bemerken, daß die Nasenöffnung abwärts gesenkt von der Nasenspitze, und keinesweges gesenkt

gegen den Nasenknorpel sich zeichne; daß es der Harmonie des Profils sehr wichtig sey, solches zu beobachten, und Gleichform dieses Theiles zur Augenlinie und Mundlinie zu bewirken; daß die Nasenspitze gleich breit sey mit dem Nasenknochen, daß der Unterknorpel in der Zeichnung der Vorseite, um keine Plattnase zu bilden, gegen die Oberlippe merklich schmäler als gegen die Nasenöffnung in einer keineswegs halbrunden Linie sich forme, und die Nasenöffnung selbst in verkürzter Linie sich also darstellen müsse: steigend gegen die Nasenspitze und sinkend gegen den Wangenanschluß.

Ferner was die angeführte Schönheit der Augenbraunen betrifft, von welchen gesagt wird, daß solche einem dünnen Faden gleichen, welches die fast schneidende Schärfe derselben in schönen Köpfen anzeige, daß sehr gewölbte, einem gespannten Bogen ähnliche, Augenbraunen, niemals für schön gehalten wurden: so ist dieser Idee zwar beizustimmen, allein auf den Grund der Sache zu sehen, scheint es allerdings erforderlich, auf die Bildung des Augenbehälters selbst Rücksicht zu nehmen, und dieser zu folgen, wie solches auch die Sculptur der Griechen also beobachtete, und es läßt sich daher festsetzen, die Linie der Augenbraunen werde sich zum schönsten befinden, wenn solche genau die Form eines wohlgeformten Augenbehälters bezeichnet, und nicht höher sich aufschwinget, als dessen verhältnißmäßiger Abstand von der Augenhöhe zuläßt, und dieser

gemäß wenig gesenkt gegen den Stirnpunkt hin, mehr gesenkt gegen die Schläfe sich beuget.

Die Schönheit des Auges selbst ist mehr nicht berühret, als daß eine der Schönheiten desselben, die Größe, diese aber dem Augenknochen oder dessen Kasten gemäß sey, und sich in dem Schnitte und in der Oeffnung der Augenlieder zeige, als deren der obere gegen den untern Winkel einen runderen Bogen als das Untere an schönen Augen beschreibe. Das Alles ist zwar gut, mag aber dem praktischen Sinne nicht genügen. Große Augen griechischer Kunst sind selbst in denjenigen der Juno, wo wir nicht irren, solche, welche einen großen Augapfel enthalten, dessen flache Wölbung aber durch eine verhältnißmäßige Spannung der Augenlieder gemäßigt und gedeckt erscheinet, das Widerspiel von einem kleinen vorgetriebenen Auge mit weit geöffneten Augenliedern. Nicht bestimmt ist, was den Schnitt und die Oeffnung der Augenlieder betrifft, und was das Verhältniß des obern Augenliedes gegen das untere, und des runderen Bogens, welchen dasselbe beschreibet, anverlange. Von der Linie beider Augenwinkel nämlich, stehet in schönen Köpfen der Augapfel emporgerichtet, und das obere Augenlied folgt demnach einer stärkeren, so wie das untere einer flacheren Wölbung desselben, in schöner unentstellter Natur, wie in der Antike.

Das Tiefliegen der Augen, welches Winkelmann

an idealen Köpfen bemerkt, erfordert nicht minder eine Berichtigung und Zurechtweisung, um keine irrige Vorstellung hierüber aufzunehmen; es ist sehr wichtig für den Hauptcharakter des menschlichen Angesichtes, zu bemerken, daß tiefliegende Augen in griechischer Kunst solche nicht seyen, welche von der Linie des Augenbehälters tief unterwärts, sondern welche schräg einwärts demselben und zurückgezogen sich ordnen. Man betrachte aufmerksam die besten griechischen Muster, und man wird finden, was jenen Zauber wirkt, insonderheit über der Höhe des Blickes, was mehr Licht und Schatten an diesem Theile hervorbringt, und was das Auge, welches sonst ohne Bedeutung seyn würde, nach Winkelmanns Ausdruck geistiger und wirksamer dargiebt. Noch ist in Erwägung zu ziehen, was dem Blicke seine Völligkeit und Offenheit gewähret ohne Ueberspannung, und seine Mäßigung ohne Erschlaffung, und auf welchen Linienverhältnissen das Ganze eines schönen Auges beruhet, indem man nicht sorgsam genug verfahren kann in Bearbeitung dieses geistigen Organs. Denn das Auge nicht sowohl, der Blick im Blicke des Auges, möchte man sagen, sey fähig der Wohnsitz, der Innbegriff und das Richtmaaß alles Schönen zu werden; und Edelstein und Glasbrilliant sey nicht so scheinähnlich und entfernt, als Blick dem Blicke. Um also den Grund der Oeffnung des obern und untern Augenliedes, die Höhe zur Länge des Augapfels zu bestimmen, und den

Menschenblick zu formen, und, festgesetzt, daß die Augenlänge mit Innbegriff beider Augenwinkel, oder des Augenliedes zwei Part betrage, welche folglich sechs Minuten enthalten; so sind, abgerechnet eine halbe Minute zu beiden Winkeln für das Augenlied, fünf Minuten für den Augapfel übrig, deren zwei und eine halbe Minute die Augenhöhe ausmachen, so, daß von der Augenlinie an anderthalb Minuten bis zu dem obern Augenliede und eine Minute bis zum untern als Grundverhältniß und grober Buchstabe angenommen, sich allgemeine Wohlform des Auges, wie Harmonie des Blickes, bilden lassen wird.

Das Verhältniß des Mundes, welches Winkelmann angegeben, dessen Maaß gleich seyn soll der Oeffnung der Nase, dürfte den Vergleich der Antike nicht bestehen, als welche den Mund merklich breiter, als das angegebene Maaß erblicken läßt, unbeschadet dem Verhältnisse des Ovals. Auch ist es nicht einleuchtend, daß die Lippen völlig seyn sollen, um mehr schöne Röthe zu zeigen; denn offenbar würde bei der Sculptur dieser Grund verschwinden, als welche es blos mit Formen und deren Verhältnissen zu thun haben kann. Vielmehr scheinet es der Natur des Ganzen angemessen, und bestätigt sich nicht minder also in der Griechenkunst, daß, gleich der Augen- und Nasenbildung, und gleich der Form des Kinns, die Lippen nicht anders, als in eben derselben Grundmischung und Mäßigung

zum Wohlverhältnisse, dem Munde Schönheit gewähren, und eine solche Völligkeit darstellen können, welche dem Ganzen zustimmend ist, und Gleichform auswirkt.

Von der Unterlippe ist noch als wesentlicher Grundzug zu erinnern, daß solche die Antike von den Lippenmuskeln unterstützt und emporgerichtet, keinesweges schlaff abhangend oder umgebogen gegen das Kinn bildete; daß solche im Profil in einem geschärften flachgewölbten Vorsprunge vom Lippenschlusse aus sich zeichne, welcher Vorsprung nicht die ganze Breite des Mundes erfüllet, sondern in einer sanften Fläche seitwärts zerfließet; daß der Schnitt des Mundes vom Mittel aus gesenkt und gleichlaufend der Augenlinie und der Nasenöffnung sich zeichne.

Was endlich und zum Schlusse das Kinn betrifft, von welchem Winkelmann mehr nicht angiebt, als, daß dessen Schönheit in einer rundlichen Völligkeit bestehe; so ist zu bemerken, daß solches gleichwohl merkbare Flächen enthalte, und daß dieser Theil zusammt der Wangenwölbung und dem Stirnknochen fähig sey, den Begriff von Kraft und Starkheit zu bilden, und als Schluß des Ganzen, seiner einfachen Form ungeachtet, in sehr wesentlichen Betracht genommen zu werden verdiene. Dieser Charakter von Festigkeit, welcher im Kinne ruhet, ist im Gleichmaße von dessen Einbug zum Munde, und vom Munde zur Nase nicht zu erreichen,

und darum scheinet ihm ein Zusatz nöthig, wie solches sich auch in der Antike befindet, widrigenfalls es auch mit der Wangenwölbung ein zu stumpfes Oval formen würde *.

Es versteht sich übrigens von der Wohlform erwähnter Angesichtstheile, daß, so wie deren Idee von dem jugendlichen Aufwuchse eines mangelfreien Körpers zu entnehmen ist, jene zu bestimmenden Verhältnisse und Formen auf Jugendkraft und Fülle, keinesweges auf Mangel und Schwäche der welkenden Jahre zu gründen sind; daß, obwohl die festen Theile des Grundgebäudes immer dieselben bleiben, gleichwohl diejenigen, welche unfest sind, eine mannichfaltige Wandlung leiden. Um diese in reiner Form sowohl, als in zustimmendem Verhältnisse unter sich, zu geben, um Jugendharmonie zu wirken, wo alle Theile sich drängen und in allgemeine Völligkeit zerfließen, sind Maße und Muster aus der Natur zu wählen, wie sie zwischen Blüte und Reife erscheinet, und diesem Vorbilde getreu erscheinen und gefallen auch solche in der Antike.

In summarischer Uebersicht ist es Grundzug der Griechenbildung, die Ober- und Untergröße des Ovals, so wie jedes enthaltenen Einzeltheiles Haupt- und Re-

* Der Starkheit des Kinns ist auch eine verhältnißmäßige Starkheit der Wangenwölbung beizuordnen. Siehe den sterbenden Alexander, die kolossalische Juno, und selbst die Natur.

bengröße, möglichst angleichend und dem Ganzen zustimmend zu formen, so fort das Auge nicht tief unterwärts dem Augenbehälter, wohl aber tief einwärts demselben und in gesenkter Linie vom innern zum äußern Augenwinkel, den Augenknochen stark gewölbt, und dessen Anschluß den Stirnpunkt zwischen die Linie der Augen und des Augenbehälters zu setzen, in senkrechter Linie treffend auf den Anschluß der Oberlippe *, wodurch der Einbug möglichst gemildert und die Stirnlinie fähig gemacht wird, mit der Nasenlinie sich zu verbinden; die gegenseitige Stimmung des untern und obern Augenliedes in einer mehr flach geschwungenen Linie des einen, und einer mehr rund geschwungenen Linie des andern zu ordnen; den Mund nicht tief unter die Nase zu setzen, die Mundlinie der Nasenöffnung und der Augenlinie gleichlaufend, die Wangenwölbung keinesweges ausschweifend gegen die Schläfe hin, sondern in sanfter Schwingung dem Kinne zu, und dieses gleich dem Augenknochen stark zu wählen, welches alles zur Einigung des Ganzen abzwecket sowohl, als auch jenen Zug der Milde im Gehalt von Kraft und Festigkeit des menschlichen Charakters zu bezeichnen fähig ist.

---

* Nämlich im Profil, wo die senkrechte Linie, vom Stirnpunkte, nicht vom Stirnbogen noch von der Augenlinie an, treffend auf den Anschluß der Oberlippe, die Nasenlänge bestimmet.

So unverkennbar nun dieses Gepräge in den gepriesensten Griechenbildungen in die Sinne fällt, und in der besseren Natur sich würdigt; so sehr wurde solches gleichwohl von neuerer Kunst verabsäumet und entachtet, und ihre Lehrbücher lehren in Zweck und Angelegenheit der Kunst, was zur Unkunst führet, sogar daß es symmetrische Regel wurde, zu Bildung eines wohlförmigen Ovals der Angesichtsbreite fünf ganze Augenlängen zu bestimmen, und diese Breite mit der Kopfbreite zu verwechseln, welche doch vermöge allgemeiner Natur mit der Angesichtsbreite nicht übereintreffen kann; sogar daß es Regel wurde, zu Bildung eines wohlförmigen Auges die Oeffnung desselben einem Zirkelrunde ähnlich, und den Abstand der Augenbramen der Augenhöhe gleich zu ordnen; nicht zu gedenken der Miene und Bildung des Mundes, der Nasenwohlform und derjenigen des Kinns, sowohl in der Vorwendung des Angesichtes als im Profil. Indem man den Stirnpunkt mit der Augenlinie verwechselte, wurde die Nasenlänge um ein halbes Part geringer genommen, welches den Einbug nothwendig verstärken mußte. Man ordnete das Ohr außerhalb der Linie des Ovals, welches naturgemäß beträchtlich innerhalb derselben sich den Schläfen anschließen sollte. Die Breite des Stirnbogens, welche längs dem Augenbehälter gegen die Schläfe sich schwinget, ließ man gänzlich unbestimmt, da doch dieselbe eine Hauptmasse mit dem

Auge bildet; welche wohl gewählt dem ganzen Angesichte einen geistigen Charakter zu geben vermag, so wie solcher in den besten Köpfen der Antike sich auszeichnet, und von Blick und Stirne, als dem Mittelpunkte der Versinnlichung aus, welche das Angesicht enthält, auf alle Theile desselben sich verbreitet. Ueber eine öde Zwischenfläche, welche man ins Gebiet der Stirne ausdehnte, beschrieb man eine zufällige Sphäre, das Sinnbild und Siegel der Gedankenlosigkeit, welche aus dem ganzen Angesichte sich verkündet.

Solche symmetrisch-physiognomische Muster vergleiche man mit griechischer Wohlform, und bekenne, daß sie keinen Charakter tragen, als denjenigen der Unbedeutsamkeit, keine andere Regel enthalten, als diejenige der Regellosigkeit; daß keine Spur in solcher zu finden sey von Auswahl schöner Menschennatur. Ohne die Kritik hierüber berichtigt zu haben, und zwar nur so ferne wird das Unmusterhafte solcher Muster stets unerkannt bleiben und wie bisher für Schönheit gelten.

Anmerkungen.

Als symmetrische Belege folgen hier einige der besten Muster der Griechenkunst, welche das Uebereinkommen mit der angegebenen Maaßbestimmung darlegen können; jenes Mehr und Weniger abgerechnet, was dem besondern dichterischen und leidenschaftlichen Charakter angehört. Es kommt hier wesentlich auf den Begriff des Ganzen an, so wie derselbe in den besten Werken der Antike sich bestätigt; auf den Geist und die Beurtheilungsart, welcher in der Kunst der Alten sich auszeichnet und von Werken neuerer Zeit sich so leuchtend unterscheidet. Der beschränkte Raum gegenwärtiger Blätter verstattet nicht, alles dahin Gehörige zu benutzen; allein auch dieses Wenige wird mit Vielgewicht jedem obwaltenden Zweifel zu begegnen und jenes Bessere zu verbürgen, fähig seyn, welches in einer vom stufenweisen Vergleiche und reifer Einsicht in die Natur geleiteten Wahl, den Geschmack der Antike stempelt.

Apollo. Tab. I.

Das leidenschaftliche Tonspiel disharmonirt unmerklich und wirkt nur um so kräftiger, je sorgsamer es jenen Fortstufen

auslenkt, welche vom Gemäßigten zum Ueberspannten, von Würde und Anstand zu Schwulst und Härte mißleiten. Man verstärke den leidenschaftlichen Zug im Blicke, im Stirnbogen, in der Unterlippe der Nasenöffnung, dem Kinne, um sich dessen zu überzeugen, was für leidenschaftliche Wahrheit und Schönheit hier gedacht, geprüft und gewogen wurde. Man lese, was mit Inspiration unser Winkelmann von diesem Götterwerke verkündet; allein man dringe nur auch, mit dem Zirkel in der Hand und im Auge, auf symmetrische Grundform zurück und bekenne, daß, ohne vorhergegangene strenge Berichtigung der allgemeinen Verhältnisse und Grundzüge es unmöglich scheine, jene Reinheit und Einzigkeit der Formenauswahl zu erreichen, so wie jene leidenschaftlichen Tonstufen zu berechnen, welche von regungsloser Ruhe und Stille an, sich mehr und minder erheben, um jene Reinheit und Einzigkeit des Ausdruckes zu erschwingen. Außer Zweifel ist es wohl, daß, in jede andere Verhältnisse und Grundzüge verpflanzt, der dichterische und der leidenschaftliche Charakter aller Würde und Schönheit ermangeln würde, welche dem Ideal der Ideale entstrahlet, möchte er auch übrigens den Mustern des zweiten Ranges nur sich würdigen.*

Mutter Niobe. Tab. II.

Sowohl Apollo als Niobe, würden, auf ihre ursprüngliche Symmetrie zurückgebildet, dann erst ihre ganze Schönheit darzustellen fähig seyn, welche unter leidenschaftlichen Zügen nur theilweise und gestört erscheint. Jener, die Saiten rührend,

* S. A. Mengs Gedanken über die Schönheit und den Geschmack in der Malerei. Zürich 1771. S. 123.

unter den Musen, diese, eine liebende Mutter, im Kreise ihrer Kinder, geschildert, würden die Reinheit der Grundzüge, von welchen der Künstler ausgieng, erst erblicken lassen und den vollen Eindruck ihrer Schönheit gewähren. Der Vorzug einfacher und großer Formenauswahl bewährt sich in jeder Charakterbearbeitung, und Mutter Niobe, im modernen Style aufgeführt, würde ihres höheren Interesse zuverlässig entübrigen und in genußleere Gemeinheit entarten. Auch in dieser Mutterbildung ist der Geschmack des Starken und Gedrängten lesbar; und wie so manche hoch gepriesene Madonna, ihres Farbenzaubers entkleidet, und mit diesem Urmuster weiblicher Großheit verglichen, würde des Weihrauchs missen, welchen dem Göttlichschönen eine freigebige Unwissenheit opfert.

Göttin Roma. Tab. III. Herkules. T. IV. Castor. T. V. Merkurius. T. VI.

In allen diesen vorliegenden Bildungen wird sich eine allgemeine Symmetrie bestättigen, in allen der Geschmack der Starkheit sich bewähren, das Gedrängte, Einfache und Große, als höchstes Ziel der Bearbeitung, sich in einzelnen Theilen wie im Ganzen verkünden, einigende Gleichform in allen Zügen lesbar seyn. Von der Augenlinie zum Stirnbogen, von der Mundlinie zur Nasenöffnung, wird sich eine und dieselbe Absenkung des äußern Winkels gegen den innern, wahrnehmen lassen, welche, in ihrem Linienschwunge seitwärts, dem Ohrenanschlusse eine gleichgesenkte Stelle bezeichnet. Man vergleiche parteilos den harmonischen Eindruck, welchen die Antike wirket, mit moderner Symmetrie und dem Muster, um in Einzeltheilen, um im Ganzen alles das zu vermissen, was jene charakterisirt; und die Wichtigkeit wohlverständner Grundverhältnisse

zu würdigen, ohne deren Einfluß es ſelbſt der Natur unmöglich iſt, irgend eine Schönheit zu bilden. Eine zergliedernde Kritik des Preißleriſchen und Mengſiſchen Ovals, ſammt deſſen innerer Symmetrie, iſt unumgängliches Erforderniß, dieſen vernachläſſigten Gegenſtand zur Aufnahme zu bringen, damit der langgenährte Aberglaube vom eingebildeten Schönheitsmuſter endlich verdrängt und einer naturgetreuen Griechenkunſt der wohlverdiente Vorwerth geſichert werde. Es folgen Erläuterungen und Zuſätze, jedes irgend noch Dunkele zur Aufklärung, und das bisher noch Unberührte zur Sprache zu bringen.

Kritik der Preißlerſchen und des Mengſiſchen Ovals.

Wir beziehen uns, was moderne, inſonderheit deutſche Symmetrie betrifft, auf das bekannte Lehrbuch des alten Preißler; dann auf einen ſpätern deutſchen Lehrer, den Maler Mengs, ſo wie deſſen Symmetrie des menſchlichen Angeſichts in Winkelmanns Kunſtgeſchichte ſich vorfindet, und liefern eine Kritik über das Oval des Einen und des Andern, verglichen mit den äußern und innern Verhältniſſen eines Griechenovals.

Das Mengſiſche ſowohl als das Preißlerſche Oval ſtellt Extreme dar von entgegengeſetztem Charakter; und es befremdet allerdings, wie der Künſtler, welcher das Ausſchweifende, Ungemeſſene in maleriſcher Hinſicht für ſchädlich oder verwerflich erklärte *, es in ſymmetriſcher Angelegenheit als Regel des Schönen angeben konnte.

* „— übel ſind alle Extreme.“ S. A. Mengs Gedanken über die Schönheit und den Geſchmack in der Malerei. S. 32.

Bei Prüfung der Antike entdecken ſich vier Gleichmaße des Ovals in die Höhe, und drei derſelben in die Breite, welche letztere von der Kopfwölbung an, ſich ſtufenweiſe zur obern und untern Wangenwölbung bis zum Schluſſe des Kinns verjünget. Es gründet ſich daſſelbe auf den Stirnpunkt, ſo daß von dieſem Punkte an, abwärts demſelben, das Grundmaaß einer Naſenlänge drei und ein halbes Part, und eben ſo viel die Entfernung zum Kinnſchluſſe, aufwärts dem Stirnpunkte eben ſo viel zur Stirnhöhe, und eben ſo viel von da zur äußerſten Kopfhöhe beträgt, und drei ſolcher Gleichmaße die äußerſte Breite der Kopfwölbung ausmachen; ein halbes Part oberhalb dem Stirnpunkte die Höhe des Stirnbogens, und ein halbes Part unterhalb demſelben die Augenlinie, ſeitwärts demſelben ſechs Part die Breite der äußern Augenwinkel, ſieben Part und eine Minute die Breite des Stirnbogens beſtimmen, und von dieſem aus der Kinnpunkt mehr nicht als der äußern Augenwinkelbreite, nämlich ſechs Part Entfernung empfängt, von wannen der Kinnſchluß anderthalb Part beträgt, und zu einem Part zwei Minuten bis zwei ganze Part ſich verſtärket; die Mundlinie aber mit einem Part oberhalb dem Kinnpunkte ihre Höhe, und mit zwei Part zwei Minuten ihre Breite erhält, welche folglich mit einer Minute Mehrheit von der Naſenbreite verſchieden iſt, als welche zu dem Raum zwiſchen beiden Augäpfeln mit ſieben Minuten das Gleichmaaß darſtellt. Für die Augenhöhe, mit dem Durchmeſſer derſelben in die Länge verglichen, iſt ein halbes Part zum innern Schnitte des obern Augenliedes, und eine Minute höchſtens zum untern Augenlied, als allgemeines Verhältniß bemerkbar, ſo daß der ganze Durchmeſſer des Auges in die Höhe zwei und eine halbe Minute, als die Hälfte einer Augäpfellänge, beträgt.

Nach der Mengsischen Angabe, welche auf die Antike sich begründen soll, enthält das Griechenoval drei Gleichmaße und drei Viertheile derselben in die Höhe, und zwei derselben in die Breite. Schon in diesem äußern Verhältnisse eines so überlangen, äußerst gedehnten Menschenkopfes, ist das Ungriechische, Naturfremde, Unschöne, ohne weitere Untersuchung auffallend; und hätte es dem Freunde Winkelmanns gefallen, eine Symmetrie des ganzen Menschenkörpers nach diesem Muster aufzuführen, so würde das Unstatthafte der gegebenen Regel um so mehr sichtbar geworden seyn. Das Verhältniß von acht Part zu funfzehn Part der Breite zur Höhe des Ovals, ist zuverläßig von schöner Natur und Antike zu weit entfernt, um Wohlform darstellen zu können. Was insonderheit aber die innere Anordnung und Abtheilung desselben betrifft, so beruht der Mißverstand in Vernachläßigung jener äußern und innern allgemeinen Structur, sowohl welche das Ganze eines Menschenkopfes, als welche dessen Angesichtstheile bildet; nicht minder in einer falschen Idee von der Antike, welches verursachte, daß man ein Grundmaaß zu vier ganzen Part für einen Gesichtstheil beliebte, und daraus drei gleiche Hauptgrößen für die Abtheilung von der Stirnhöhe oder dem Haarwuchse bis zur Kinnspitze folgerte. Dieses Grundmaaß erzeugt den Nachtheil, daß vermög demselben die Stirnhöhe, vom Stirnbogen an gerechnet, viel zu hoch zu stehen kommt, und vom Haarwuchse an der Oberkopf beträchtlich verringert wird, statt der Antike zu ähnlichen, deren Stirnhöhe ein ganzes Part weniger enthält, welche noch überdies vom Ueberfall der Haare gekürzt erscheint. Allein zugleich wirft sich ein wichtiger Zweifel auf, über die Augenlinie und über die Bestimmung der Höhe der Augen: denn nimmt man die Augenlinie für die angegebene Horizontallinie an, auf deren Durch-

schnitt zu beiden Seiten ein Viertheil eines Drittheils des Gesichtes getragen, den Raum zwischen beiden Augen anzeigen soll, und welche folglich die Augenlinie gemeinet ist, so ist dieselbe um ein ganzes Part zu hoch, um die Augenlinie abgeben zu können; und wie soll man es vollends erklären, wenn abermals für die Höhe der Augen noch ein dergleichen Part angegeben wird? Welch ein monströses Auge müßte sich formen, wenn von dieser Linie an bis zum äußern Schnitte des obern Augenlieds, über der Mitte des Augapfels, woselbst die Höhe des Auges sich befindet, ein ganzes Part hoch eine Sphäre beschrieben würde? Wohin soll der Stirnbogen über der Höhe der Augen nun verlegt werden; und dann endlich, welch eine Nasenlänge müßte daraus erwachsen? Ferner, wenn angegeben wird, eben ein solches Viertheil eines Drittheils des Gesichts auf beide äußere Enden der Horizontallinie zu tragen, und von den äußersten Punkten derselben krumme Linien zu ziehen, so ist die Angesichtsbreite offenbar mit der Kopfbreite verwechselt; denn welcher Menschenkopf wird gefunden, so schmal zu seiner Länge und so lang zu seiner Breite, so gedehnt wie dieser? Zu einer Kopfhöhe von sieben Part, von der Augenlinie an, gehört eine verhältnißmäßige Breite der Kopfwölbung, und diese ist mit dem symmetrischen Hobel nicht wegzustoßen. Auch ergiebt es sich aus dem Naturvergleiche, daß des Kopfes Seitenwölbung unmöglich in die Augenlinie eintreffen könne, vielmehr daß die äußerste Breite derselben in die Stirnlage falle und gegen die Augenlinie sich vermindere. Alsdann auch ist es nicht genug, die Seitenwölbung des Kopfes in der Ansicht vorwärts zu beurtheilen, sondern es ist zugleich dieselbe zum Hinterkopfe und zum Oberkopfe zu vergleichen, um sich eines wohlförmigen Linienschwunges zu überzeugen.

In diesem Schwunge liegt Charakter, wie an der Kopfwölbung des Apollo wahrzunehmen ist; und es kann nichts weniger als gleichgültig seyn, ihn so oder anders zu wählen, damit das Ganze eine völlige, nicht ausschweifende, nicht gedrückte, nicht verengte und gepreßte Wölbung bilde. Man urtheile demnach, welch eine Form des Ganzen, nach jener angegebenen Breite des Ovals, sich ergeben könne; denn die Eiform eines Menschenkopfes und eines Hühnereies ist sehr verschieden. Die untere Abtheilung des Ovals ist nur in sofern im Verhältnisse der Antike, als sie von der Nasenendigung zum Schnitte des Mundes und von da zum Einbug des Kinns gleichmäßig ein Part bestimmt, imgleichen für die Höhe der Nasendecken ein Part; keineswegs aber ist sie der Antike getreu, noch mit allgemeiner Natur vereinbar, wenn sie zur Nasenbreite und Mundbreite den Raum zwischen beiden Augen zum Maaßstab nimmt, imgleichen wenn sie von gedachtem Einbuge des Kinns bis zur Spitze desselben nur ein Part beliebt. Und was soll nun aus der übrigen Masse eines ganzen Part werden, von der Kinnspitze bis zum Schlusse des Ovals? Der Zwischensatz vom Kinn zum Anschlusse des Halses an jugendlich völligen Bildungen erscheint sehr gemäßigt in der Antike, keineswegs als eine lästige Wulst, wie solches auch die schöne Natur wahrnehmen läßt, und selbst der vorgesenkte, gegen die gestämmte Richtung des Halses einwärts gezogene Kopf des Antinous giebt dessen ein Zeugniß.

Welch eine ekelhafte Feistigkeit des Angesichtes müßte aus dieser symmetrischen Angabe erwachsen, die allenfalls für wanstige Silene nicht übergenügte!

Demnach fällt das Ergebniß der Mengsischen Regel klar in die Augen, und es ist entschieden, daß eine eigens naturgemäße Form eines Menschenangesichtes auf solchem Wege nicht zu er-

bilden sey; vielweniger könnte die gegebene Vorschrift, nach Winkelmanns Ankündigung, als eine vollkommene Regel im Prüfen und im Arbeiten, jemals geachtet werden. Höchstnachtheilig würde es der Angelegenheit des guten Geschmacks werden, sich zu Gunsten des Lehrers täuschen zu wollen; denn nach dieser Regel geprüft, müßten die reinsten Bildungen der Antike eben so gewiß fehlerhaft erscheinen, als deren Symmetrie von denselben sich entfernt, und eine praktische Anwendung würde die kräftigste Widerlegung ihres Ungrundes werden.

Die Preißlersche Symmetrie kann, in anderseitigem Betrachte, eben so wenig für zuverläßig gelten, als sie mit Natur und Antike verglichen, von allgemeiner Wohlform sich verirret. Sie bestimmt für die Höhe des Ovals drei Gleichmaße, und zwei Drittheile derselben und zwei und ein halbes dieser Gesichtstheile für die Breite des Ovals, jedes derselben zu vier Part genommen. Eben so verwechselt sie die Angesichtsbreite mit der Kopfbreite und ist in der Augenlinie, welche diese enthalten soll, zu breit, so wie in der Kopfbreite, welche von gedachter Linie an sich vermindert, zu schmal gegen jene. Dieser Irrthum erzeugt eine naturlose Mißgestalt der Hauptform, und die innere Anordnung und Abtheilung läßt keineswegs dasjenige, was schön genannt zu werden verdiente, erblicken. Die Fortschreitung der Gleichmaße ist von vier Part zu einer Part angegeben, und bringt, im verfehlten Stirnpunkte, eben denselben Nachtheil einer überlangen Stirne und gekürzten Oberkopfes; dahingegen der Antike und der schönen Natur zufolge, das Grundmaß eines Gesichtstheiles aus drei Untergrößen und einer halben fortschreitet, und somit drei gleiche Abtheilungen des Angesichts vom Stirnpunkte aus bildet; welche Verschiedenheit von sehr wichtigem Einflusse und Belang auf Bestimmung symmetrischer Maße zu betrachten ist.

Sehr irrig ist die gegebene Regel vom menschlichen Auge, welches einem Zirkelrunde gleich kommen soll; denn von einem Tiegerauge läßt sich mehr nicht verlangen. Die Zeichnung des Auges nach dieser Idee ist darum äußerst verfehlt, indem sie die Oeffnung des untern Augenlieds gegen das obere sehr nahe in gleicher Weite ordnet, von der Linie des äußern und innern Augenwinkels ermessen und den vollen Zirkel, der unterhalb dem obern Augenliede, so wie oberhalb dem untern Augenlied das Weiße des Augapfels merklich erblicken läßt; ganz der allgemeinen Schönheit des Menschenblickes entgegen, in welchem gedachter Umkreis von dem obern etwas gesenkten Augenlied merklich gedehnt erscheint, so wie des Augapfels Weiße von dem aufwärts gezogenen Unterliede gedeckt, gar nicht an dieser Stelle zu sehen ist.

Das Verhältniß des Stirnbogens, dessen Stelle wahrscheinlich die Augenbrame vertreten soll, legt einen ungeheuren Augenbehälter zum Grund. Denn gedachte Augenbrame soll eines Augapfels Höhe über dem Auge sich lagern, welche Angabe für symmetrischen Zweck so wenig Empfehlendes enthält, als vielmehr die Hauptmasse des menschlichen Angesichtes dadurch nothwendig entkräftet und entgeistet erscheinen muß.

Nicht minder fehlerhaft ist das Verhältniß der Nase angegeben, und eben so unmusterhaft ist das vorliegende Nasenmuster gerathen. Die Nasenbreite ist erstens zu schmal mit zwei Part angegeben, indem die Nasenöffnung dadurch zu sehr verenget wird; und der Nebensatz der Nase zu wenig Gehalt zu seiner Hauptform empfängt: allein sie ist zugleich zu breit im Nasenknorpel zu vier Minuten, die Nasenläpplein hingegen mit einer Minute zu schmal, um ein wohlförmiges Ganzes auszugeben; denn auch in diesen Nasenläpplein liegt Charakter,

und es ist nichts weniger als gleichbedeutend, in welchem Verhältnisse diese Nebentheile zu ihrem Haupttheile sich formen, ob sie ein Viertheil oder Sechstheil der Nasenbreite betragen. Bei Kindern z. B. finden sich die Nasenläpplein nur angedeutet, und erhalten erst bei reifern Jahren bestimmte Form, welches uns erinnern könnte, diesen Theil mit gehöriger Festigkeit zu charakterisiren.

Der Schnitt der Nasenöffnung in Profil läuft in horizontaler Richtung gegen die Nasenspitze hin, welche einem unförmlichen Klumpen gleicht, und in ebenderselben Richtung zeigt sich dieselbe vorwärts, in einer geschwulstähnlichen Masse von Nasenspitze nothdürftig angedeutet.

Ganz unschön ist der Schnitt der Oberlippe an der Nasenendigung und im Profile in einer fast geradlinigten Fläche vorgeworfen, ohne allen Schwung, wie solcher in schöner Natur und Antike sich zeichnet.

Der Schnitt des Mundes, sowohl vorwärts als im Profile, läuft schnurgerade in seinem äußern gegen seinen innern Winkel, und die Unterlippe formt eine lästige Wulst, welche unterhalb ihrer Umbeugung noch mit einer Rohne pranget.

Die Mundlinie erhält überdem zu viel Abstand von der Nase durch die Abtheilung in drei Gleichmaße dieser Gesichtslänge, und der Abstand des Kinns von der Nase, welcher dadurch acht Minuten erhält, ist mit der Antike, in welcher der Kinnpunkt, verglichen mit dem Stirnpunkte, eine symmetrische Unwandelbarkeit behauptet, auf keine Weise zu rechtfertigen. Das Kinn selbst wird dadurch kleinlich und scheint in einer feisten Umgebung unbedeutsam zu ruhen, mit einem sogenannten Unterkinne verpaart, welches sackähnlich den Schluß des Ovals dekorirt, und einer nachbarlichen Wangenwölbung zu Hülfe kommt.

Es ist nicht genug zu erinnern, daß ein Charakteristisches von Stärkheit, welcher Allem was schön ist, beiwirken muß, nicht minder wie im sogenannten Augenknochen, welcher den Stirnschluß formt, im Kinne beruhe, vom erwähnten festen Punkte aus abwärts zu anderthalb bis zu zwei Part wachsend; daß dieses Theiles Völligkeit dem Ganzen nothwendig entsprechen müsse, so gewiß dessen Kleinheit und Unvollständigkeit den Begriff desselben entstellet. Das Kinn im Preißlerschen Profile ist nicht nur zu klein an sich, sondern auch durch mißverstandene Zwischenfüllung verflächt und abgerundet. Alle Einzelformen lösen sich nicht gehörig, indem sie ihres zustimmenden Gegensatzes und in diesem der Wirksamkeit ermangeln.

Diese etwas umständlichen Erörterungen achte man nicht für überflüssig und entbehrlich; vielmehr dürfte noch gar Manches, was dem Kennerblicke nicht entgehet, zu berichtigen übrig seyn.

Zusätze und Erläuterungen.

Symmetrie; symmetrischer Sinn; symmetrische Beurtheilung.

Die Symmetrie beschäftigt sich mit Anordnung der Hauptform eines kunstfähigen Gegenstandes, zum Zwecke der Uebereinstimmung und im höchsten Ziele des Wohlgefallens. Ganz anders verhält es sich mit den Werken der Mechanik, als deren Körperformen nur zu dem Zwecke eines beabsichteten Nutzens Uebereinstimmung bedürfen. Selbst die Baukunst vermag nur in so ferne zur schönen Kunst sich zu erheben, als es ihr möglich ist und ihre Körperanlagen es zulassen, das Bedürfniß dem

Zwecke des Wohlgefallens beizuordnen und einzufügen; und ihre Symmetrie ist es nicht minder in Berichtigung der Hauptform ihrer jedesmaligen Vorwürfe, in Wahl zustimmender Verhältnisse ihres Ganzen.

Es ist keine symmetrische Beurtheilung möglich anders, als von Ober- zu Untergröße nach Stufen des Starken und Schwachen, jenen Hauptmassen zufolge, welche dieses Starke und Schwache enthalten und annehmen. Der Grundbegriff des Gekürzten und des Gedehnten muß die symmetrische Beurtheilung leiten, um einen Mäßigungsgrund zu bestimmen, welcher möglichste Angleichung der Massen, möglichste Einigung und Verbindung derselben zur Gleichform eines Ganzen darstellt.

Allenthalben, wo der Vergleich einer Obergröße zu einer Untergröße, des Theiles zum Ganzen eintritt, ist das Verhalten des einen zum andern proportionirt, wenn der gegenseitige Größengehalt das Aeußerste und Ausschweifende meidet und zu einem Grade sich mäßigt und angleicht, um möglichste Verbindung und Einigung zu wirken.

Die symmetrische Beurtheilung ist auf Verhaltmaße gerichtet, zu Vermeidung eines Zuvielen und eines Zuwenigen, auf möglichste Einstimmung des Ganzen zweckend, und diese Beurtheilung geht ins Allerfeinste hin.

Aus dem Allem wird man sich einen hinlänglichen Begriff bilden können vom symmetrischen Sinne, diesem so wesentlichen Bedürfnisse und so seltenen Verdienste des Künstlers.

Symmetrie demnach könnte man füglich als Verhaltmessung nehmen, nicht sowohl als Gleichmessung, Ebenmessung, welche der Symmetrie zwar angehört, aber keineswegs deren Begriff erschöpft.

So schwer es auch ist, die Gründe zu enträthseln, welche

die alte Kunst in Wahl ihrer Verhaltmaße befolgte, so würde es jedoch dem Fortschritte ungedeihlich werden, darum den Glauben zu nähren, es sey etwas ganz Unmögliches um die Ergründung jener Gründe. Die Wahl fürs Uebereinstimmende ist in der schönen Natur schon erleichtert und im eingebohrnen symmetrischen Sinne schon vorbereitet, um von Scheingröße und Scheinzierde zum Genusse des Echtschönen und Echtgefälligen sich entwickeln zu können. Die Natur, welche Schönes und Mißgestaltetes hervorbringt, welche in ihren mannichfaltigen Bildungen nicht dem bloßen Gleichmaße folget und unerschöpfliche Muster darbietet von Angleichung des Ungleichförmigen, gab uns den Sinn für Unterordnung und Vorordnung, fürs Zustimmende der Untertheile zu den Hauptheilen, fürs Unvollständige und Mangelhafte und fürs Vollendete jeder Art; sie nährt und verfeinert diesen Sinn in ihrer Uebungsschule zur Meistergewandtheit und Zuverläßigkeit. Warum sollte es ihr unmöglich seyn, ihren Unterricht in allgemeinen Regeln auszuwirken? Immerhin fördernd dürfte es seyn, die Ueberzeugung zu unterhalten: alles Kunstgroße und Bewundernswürdige sey das Werk einer zur hellen Erkenntniß erhobenen Vorempfindung vielmehr, als einer unzuenträthselnden Geistesgabe; denn in jeder Angelegenheit des Erforschens muß die Erforschensfähigkeit des Gegenstandes als unumgängliches Grundbedingniß betrachtet werden.

Entstehung der Parte und Minuten.

Wahrscheinlich hat das Auge, welches einen natürlichen Mittelpunkt im Sehen enthält, den Grund gelegt zur Messung auf Parte, und wahrscheinlich wird man nach ganzen und halben Augenlängen eine symmetrische Maaßbestimmung begonnen ha-

ben. Es war leicht zu bemerken, daß eine Augenlänge den Raum zwischen beiden Augen ausmache. Indem man ein Aehnlichkeitsmaaß in den Angesichtstheilen vom Haarwuchse an zum Stirnschlusse, von diesem zur Nasenendigung und von da zur Kinnspitze erblickte, so wird man ferner untersucht haben, wie vielmal ganze oder halbe Augenlängen in demselben enthalten seyen; auch wird der Abstand von Nase zu Mund und zu Kinn, welcher ebenermaßen ein Aehnlichkeitsmaaß erblicken ließ, Anlaß gegeben haben, zu Anwendung eines kleinern Ebenmaaßes. Man wird endlich auch zur Untersuchung der noch kleineren Theile, als des Augenlieds, der Ober- und Unterlippe gediehen seyn, und sich genöthigt gefunden haben, um den Grund der Verringerung und den Verhalt zu größern Maaßen zu bestimmen, eine Augenhälfte in noch kleinere Theile zu vermindern. Das Gleichmaaß, welches in den Aehnlichkeitsgrößen, die es darstellt, das Wohlgefallen unterhält, wird man, wo sichs thun ließ, einzuführen und auch in kleinern Theilen eine Aehnlichkeit zu den größern und, wo Gleichmaaß nicht stattfinden konnte, die Wirkung desselben in gemessener Fortschreitung nach Theilestheilchen hervorzubringen gesucht haben.

Dies Wenige sey dargebracht, um auch die Entstehung der Parte und Minuten, als einen unberührten Gegenstand, zur Sprache zu bringen.

Gegensatz.

Alle Form erhält sich in Gegensätzen. Jede Einzelform des menschlichen Körpers hat, vermöge dem Winkel, welcher den Dreiangel bildet, ihren Gegensatz in einem mehr gekürzten und einem mehr gedehnten Theile.

Zum symmetrischen Begriffe ist es sehr wichtig, das Augen-

merk der Gegensätze nicht zu vernachläßigen, und von Hauptform zur Nebenform sich dasselbe leiten zu lassen, um nicht in unwirksame Zärtelei und Schlaffheit zu verirren.

In der Angesichtsbildung der Antike ist der Gegensatz hauptsächlich wahrzunehmen, vom Stirnbogen aus, in einer nicht tief unterhalb, sondern schräg einwärts gezogenen Augenlage, welche die möglichste Wirksamkeit von Licht und Schatten in diesen Haupttheilen begünstigt; im Stirnschlusse oder sogenannten Augenknochen, welcher über der Nasenfläche sich wölbet; in der Nase, deren Knorpel in geschärftem Winkel, keineswegs in einem abgerundeten Klumpen sich zeiget; im Munde, dessen Oberlippe eine Schattenfläche bildet zur Unterlippe, deren Licht vom Einbuge des Kinns aus ihren Gegensatz empfängt; im Kinn, dessen Höhung von einer Gegenfläche wirksam beschattet wird. So auch haben die Kopfwölbung und die Wangenwölbung ihre Gegensätze und Flächen im Gerundeten, welche vom Ganzen bis zum zärtesten Theile wohl zu fassen sind, um zur symmetrischen Bestimmtheit zu gelangen.

Allgemeiner Naturzug.

Vorausgesetzt, daß Liebe und Haß, Schmerz und Vergnügen samt allen leidenschaftlichen Regungen, bei aller Bildungsverschiedenheit des Menschenangesichtes, welche das Klima erzeugt und der Zufall aufs mannichfaltigste entwickelt, sich allgemein ähnlich auf dem weiten Erdenrunde charakterisiren: so muß von allen Zügen, welche an eine oder die andere Leidenschaft gränzen, die Symmetrie sich abhalten, und das ursprüngliche Gepräge der ruhigen Natur erspüren. Es ist keine geringe Schwierigkeit, unter dem Mißtönenden eines unabsehbaren Stoffes die leisen Spuren reinerer Klänge bis zum reinsten Wohl-

klange zu verfolgen; und, diese Schwierigkeit ermessen; dürfte man ohne Bedenken der Griechenkunst den Vorzug gestatten und sich ihrer Muster freuen, als welche diese Bahn erleichtern, indem sie reinen Naturzug herzustellen und zum Grunde zu legen, sich zum Ziele setzten. Anstatt den leidenschaftlichen Zug in Rücksicht zu nehmen, ist es freilich viel bequemer, die nächste beste Angesichtsbildung als symmetrischen Muster aufzustellen und es dabei bewenden zu lassen; allein man erwäge nur ein wenig, welche Bildungsverschiedenheiten und Charakterzüge einem irgend nicht ganz unempfänglichen und unachtsamen Sinne zu sehen, hiebei zu durchmustern vorfallen, um zu einem Muster zu gelangen. Denn z. B. der Stirnschluß findet sich mehr und minder gesenkt und erhöht, mehr und minder gewölbet und flach in der Natur; das Kinn mehr und minder vorragend, rund und kantig, breit und schmal, stark und kleinlich; die Nasenfläche bald tief eingedrückt, bald unmäßig vorspringend, schmäler und breiter geformt, der Nasenknorpel bald gespitzt, bald gerundet; die Stirne hier sehr hoch, dort sehr nieder, mehr und minder gewölbt, breiter und schmäler; so auch der Wangenumriß mehr und minder ausschweifend, nicht minder die Kopfwölbung. Es sind Augen in der Natur, deren äußerer Winkel bald höher bald niederer, bald in gleicher Linie mit dem innern Winkel sich befindet; bei manchem Auge ist das Unterlid unmäßig abgesenkt, bei manchem findet sich dasselbe aufwärts gezogen, so, daß es mit seinen Winkeln eine fast gerade Linie bezeichnet, und der Augapfel, bald groß und größer, bald klein und kleiner, befindet sich hier vorspringend und einem Zirkelrunde ähnlich, dort eingedrückt und winzig. Mancher Mund ist eben so auffallend breit, als der andere schmal, dieser zeigt kaum merkbare und jener sehr aufgeworfene Lippen; dieser

läuft schnurgerade und jener zieht sich auf- oder abwärts. Eben so befindet sich die Nasenöffnung gegen den Wangenanschluß theils gesenkt, theils steigend und gegen die Nasenspitze gesenkt, theils in horizontaler Richtung. Es ist nicht zu läugnen, daß alle diese Verschiedenheiten, sowohl der festen unwandelbaren, als der beweglichen unfesten Theile, nicht geringen Bezug enthalten auf leidenschaftlichen und auf Geistesgehalt, auf den Charakter einer entstellten und einer unentstellten Natur.

Symmetrische Regel.

Es ist nicht in Abrede zu setzen, daß Gleichmaaß einen Grund des Gefallens enthalte, indem Ungleichmaaß gegentheils auf Unordnung und Verwirrung zu neigen scheint, welches Mißfallen erregt und darum dem Schönen nicht geeignet ist. Gleichwohl bemerkt man, daß im Ungleichmaße eine Ordnung statt finde; und die Schwierigkeit der symmetrischen Regel besteht hauptsächlich darin, diese höhere Ordnung und Gleichheit auszufinden.

Theil für Theil des menschlichen Angesichts genommen, wo Gleichmessung nicht anwendbar ist, und die Gründe für diese und jene Verhaltmessung aufgesucht und erwogen, dürfte jene Schwierigkeit nur allzusehr bestätigen. Vom menschlichen Auge und dessen Verhältnissen zu beginnen, so würde das Gleichmaaß der Entfernung des obern und untern Augenliedes von der Linie beider Augenwinkel, sicherlich eben so mißfällig erscheinen, als eine ungleiche und wechselnde Entfernung und Schwingung Gefälligkeit wirkt. Eine geistige Symmetrie scheint die körperliche Symmetrie im Menschenangesichte zu beherrschen; und offenbar bestimmt die Sprache des Blickes die Wohlverhältnisse des Auges; denn warum anders naht sich jenes Verhältniß der

Wohlform, des Auges sowohl als der Harmonie des Blickes, wenn man nämlich vom Durchmesser des Auges in die Länge, drei Fünftheile zum Durchmesser desselben in die Höhe nimmt, so daß von gedachtem Durchmesser an, eine Minute bis zum innern Schnitte des untern Augenliedes, und zwei Minuten bis zum äußern Schnitte des obern Augenliedes fallen? Das Gefühl entscheidet und bestimmt fürs Gefühl; denn weit gefehlt, daß hier Linieneinigung in Ebenmessung auch Einigung des Blickes und Wohlform des Auges zu wirken vermöge.

Naturbeobachtung, nicht Kunsterfindung, scheint die reinste Symmetrie der Antike, Auswahl und Zusammenfügung in ein Ganzes zu seyn. Man untersuchte das empfundene Naturschöne, prüfte es auf Verhaltmaße, und führte diese ein; nicht daß umgekehrt solches die Symmetrie nach ihrem Zirkel beliebet, und systematisch also geordnet habe, damit es alsdann erst schön befunden werden könne.

Eben so fand man eine gewisse Schwingung und Stimmung des Stirnbogens zum Blicke wirksam und geistverkündend in der Natur; man prüfte dessen Verhältnisse, und nahm sie als allgemeines Richtmaaß auf. Ein eitler Traum würde es seyn, sich einzubilden, diese Einführung sey des Zirkels Erfindung; der Natur vielmehr gebührt der Erfindung Ehre, und die Kunst hat Ehre genug, sich nach deren Muster zu begründen, und das Schöne schön zu finden und aufzunehmen. Man überzeuge sich, daß es mit allen übrigen Angesichtstheilen gleiche Bewandniß habe, als davon Wohlform der Natur abstammt, vom Sinne fürs Einfache und Wirksame empfunden und wählenswürdig befunden wurde. Dieser Sinn, unterstützt von praktischer Prüfung und Erfahrung, ist es eigentlich, welcher die Kunstregel

aus der Naturregel formte, ohne deren Zurechtweisung und Leitung alles Regeln endet.

Allenthalben, wo entweder Gleichmessung stattfindet, oder Mannichfaltigung eintritt, und Vor- und Unterordnung zu beobachten ist, wobei das Mehr und Wenigere auf die Waagschale kommt, ist jener Sinn nebst dem Naturmuster der einzige Leitfaden, das Regelmäßige und Wohlgeordnete, so wie das Unregelmäßige zu bestimmen. Warum kann das Gleichmaaß der Nasen- und Mundbreite mit dem Zwischenraum beider Augen, nach der Mengsischen Regel nicht gefallen; und was könnte hierüber den Aufschluß geben, als das Muster der allgemeinen Natur, welche diese Breiten also vermannichfaltigte, daß die Nase merklich breiter als jener Zwischenraum, der Mund merklich breiter als die Nase sey, wie die Antike auch solches, unbeschadet der Verjüngung des Ovals, bezeichnet? Warum kann dann dieselbe Regel, welche drei Gleichmaße eines Theils angiebt, von der Nasenendigung zum Mund und zum Anfang und Schluß des Kinns, ebenfalls nicht schön befunden werden, als weil, mit wohlförmiger Natur verglichen, das Kinn an sich zu klein, und der Untertheil des Angesichts zu kurz erscheint? Warum ist die Mengsische Ovalbreite mißförmig anders als im Naturvergleiche, vermöge welchem sich, aller Verschiedenheit und Regellosigkeit der Erzeugnisse ungeachtet, kein Urbild zu einer so unmäßig gedehnten Eiform ausfinden läßt; und es fragt sich wohl nicht, warum das Oval der Antike vielmehr als symmetrische Regel anerkannt zu werden verdiene.

Harmonie.

Die menschliche Seele wird vom Wohlklange angezogen und ist des Wohlklanges Bewahrerin; dessen ist die Tonkunst Zeug-

niß, deren mannichfaltigste Schöpfung aus dem allgemeinen Grundakkorde des Menschengefühls hervorgieng.

Ebenderselbe Wohlklang in Formenverhältnissen, vornehmlich auf den Sinn des Sehens einwirkend, wird Wohlform, Schönheit.

Ist es nicht der Einigung Urgesetz, in Allem, was gefällt und rührt, das Urgesetz einer höchsten, allbelebenden, allbeglückenden Macht, welche ihre Vernunftwesen ihr verähnlichte?

Was den Menschen-Vorzug bestimmt, den Menschen charakterisirt, ist Schönheitssinn; Schönheit nur das Gute und Wahrhafte einer höhern Art; denn Trugschluß, ist er nicht Mißklang, Wahrheit, ist sie nicht Harmonie? Ungut ist alles Unschöne, unschön alles Ungute, unschön, ungut alles Unwahre. Mit gleichem Sinne kann nicht gefallen, was mißfällt, so mannichfaltig auch Sinn und Stoff sich zu verwechseln scheint. Des Grundakkordes Sinn ist unabänderlich und übereintreffend im unermessenen Ganzen des Menschengeschlechts.

Alles Schöne der Kunst, auf das allgemeine Wahre der Natur gestützt, genügt dem Wahrheitssinne zugleich, indem es gefällt; und alles Wahre ist zugleich fähig, dem Schönheitssinne zu genügen. Die ächte Gründlichkeit verträgt sich stets mit dem Schönen nicht nur, sondern vielmehr sie wirket Schönheit aus. Stets heller, deutlicher erscheint uns das Wahre, je reiner gezeichnet, je gefälliger geordnet, je gelenksamer gebildet sich Ideen zu Ideen verbinden, und, einem wohlverstandenen Gemälde ähnlich, eins harmonisches Ganzes darstellen. Da, wo Dunkelheit, Verworrenheit endet, entsteht Ordnung, Naturähnlichkeit, Schönheit.

Unverkennbar ist des Wohlklangs, ist des Schönen eingeborne Idee, als welche verfälscht und verdunkelt wohl, aber

gänzlich aufgelöset und umgewandelt nie werden kann. Der Tonkunst Symmetrie beruht auf unerschütterlichen Grundklängen und Klangverhältnissen (Intervallen), welche der Menschenseele entströmen: und sollte die der Formkunst wohl weniger unerschütterlich seyn, allgefällige Einfalt und Großheit auf Wandel oder Meinung beruhen, und von einem flüchtigen Geschmacke sich Werth entlehnen?

Kein Steuern auf ungewisse Pole hin, mag für immer den Geist der Künste mißleiten; denn unveränderlich ist der Natur Gesetz, im Kreise ihres Empfindbaren und Begreiflichen sowohl, als im Kreise ihrer begreifenden und empfindenden Wesen.

Auch im schwachen Keime und rohen Sinnesentwurfe ist der Hang zum Schönen verehrungswerth im Menschen; denn in dessen Ermangelung würde er offenbar das Ordnungslose und Mißförmige erstreben, und im Ganzen seiner Erzeugnisse würde kein Schimmer der Kunst die Nacht seines öden Daseyns erhellen.

Man frage nicht, welchen Zufällen dieß Alles unterliegt, indem das Gefallen an Wohlklang und Wohlform mehr und minder allen Menschenwesen eigen ist, mehr und minder angezogen vom Schönen, alle den Mißklang, die Mißgestalt fliehen. Nicht dieser, nicht jener: der Harmonie hüldigen alle Kinder der Natur; mehr und minder empfänglich, gedeihen alle nicht anders, als unter den Mustern der unvergänglichen Schule, welche die freundlichen Künste erzeugte.

Unter Säulengängen und Zweigen heiliger Haine wandelte des Schönen Geist, und ehrfürchtenden Schauers empfanden die Sterblichen des Unsterblichen Gegenwart lange zuvor, ehe die

Kunst in Marmorsäulen ihrer Tempel das Schöne und Große zu verpflanzen versuchte.

Mit fröhlichen Gesängen preisen die Bewohner ländlicher Hütten die Schönheit eines Sommertags, den Zauber der einigenden, alles umfließenden Strahlen, indeß die Kunst des schönen Lichtes Prisma sich zergliedert, sein mannichfaltiges Tonspiel selbst in Beschattungen erspäht, und nicht anders im Bilde der harmonischen Natur gefällt, der Natur, welche ihre Strahlen als Richtmaaß aller Färbungs- und Haltungsschönheit in die fernsten Zonen versendet, und Tiziane sich jezuweilen unter ihren Freunden erweckt.

Schöne Menschenbildungen werden bei allen Völkern vorgezogen und geschätzt, und selbst jenes häusliche Band, welchem wir Daseyn und Pflege verdanken, wird nicht anders als unter dem Bedingnisse gegenseitigen Wohlgefallens, nicht anders, als unter dem Zauber des Einigungszuges, geschlossen, so wie jene Bündnisse allgemeiner Sympathie, von dessen Einflusse begünstigt, sich schneller entwickeln.

Unter dem Gefallenden ist das Gefallenswürdige von höchstwichtigem Belange; Harmonie, ein Lichtbegriff, welcher eine Welt der Gefühlskraft und Denkkraft umfasset; Disharmonie, das Widerspiel dieses Begriffes, welche graunvolle Nacht, endlose Verwirrung, Schmerz und Verderben mitführt.

Druckfehler.

Seite 9 Zeile 9 von unten l. Urgrunde statt Urfreunde.
— 11 — 3 l. als vor statt als von.
— 72 — 5 von unten l. mehreren statt mehr.
— 97 — 5 setze man ein Comma nach Nachtzeit.
— 114 — 11 l. auch statt nicht.
— 124 — 11 l. vor statt von.
— 131 — 1 l. einer statt eine,
— 134 — 14 nach verzweifeln setze man hinzu: an.
— 138 — 1 v. u. und S. 139 Z. 1. v. o. l. der des Worts, des Tons und der Farbe statt der Farbe, des Worts und des Tons.
— 139 — 2 l. vor statt von,
— 139 — 8 l. dieselben statt denselben,
— 143 — 5 v. u. ist sind auszulöschen.
— 145 — 13 l. den statt denen.
— 148 — 8 l. dasselbe statt desselben.
— 153 — 10 l. Gebirgsswiede statt Gebirgsschwinde.
— 160 — 11 l. kommen statt komme.
— 166 — 1 Neuere statt neuere.
— 172 Note l. Klüber statt Klöber.
Ebendaselbst und überall l. St. Palaye statt St. Pelaye,
— 179 — 22 l. ritten statt eilten.
— 180 — 12 l. entstand statt entstanden.
— 188 N. 26 Z. 4 l. Magnum statt Mayenne,
— 192 — 22 vor Adel fehlt hohem.
— 232 — 14 l ernst statt erst.
— 239 — 4 v. u. ist vor in ein Colon zu setzen statt des Punkts.
— 241 — 7 v. u. l. Eyïos statt Enios.
— 246 — 2 l. von späteren statt spätere.
— 254 — 5 l. vor statt von.
— 261 — 1 Note l. Basrelief statt Basrelif.
Ebendaselbst l. Pentelischem statt Pantelischem.
— 263 — 12 l. Diptychen statt Diptychon.
— 264 — 8 l. ihres statt seines.
— 270 — 8 ist vor ohne das Comma auszulöschen.
Ebendaselbst Note Z. 2. l. nämlich statt neulich,
— 276 — 6 ist vor darauf das Comma auszulöschen.
— 279 — 11 l. dennoch statt demnach.
— 282 — 3 l. vor statt von,
— 299 letzte Zeile ist der Accent zu ändern: δελφῖνος statt δελφίνος.
— 305 11 l. dritten statt vierten.
Ebendaselbst Z. 16 l. hies statt hier.
— 308 — 12 l. incerta — ed. Heyne statt incuta — und Heyne.
— 312 letzte Zeile ist das Comma auszulöschen.
— 317 — 11 sind nach Harmonie die Worte hinzuzufügen: durchdringt wie ein Geschoß.
— 329 — 10 v. u. l. in sich statt sich.
— 345 — 3 v. u. l. übersinnliche statt sinnliche.

Bei den Verlegern dieses Werks ist ferner noch neu erschienen:

Ackermann, J. F., die Gall'sche Hirn- Schädel- und Organen-Lehre, von dem Standpunkte der Erfahrung aus beurtheilt und widerlegt. 8. Thlr. 1. oder fl. 1. 30 kr.

Bemerkungen über den Oktroi-Vertrag und die Mainzer Schiffer-Organisation; nebst einer historischen Einleitung über das Schiffahrtswesen des Oberrheins. Ein Beitrag zu dem bevorstehenden Additional-Vertrag. 8. 16 Gr. oder fl. 1. —

Daubii, C., Theologumena, sive theses ad doctrinam de religione christiana pertinentes, quatenus ex natura Dei perspecta efficiuntur. 8. maj. Thl. 1. 20 Gr. oder fl. 2. 45 kr.

Ewald, J. L., Geist und Tendenz der christlichen Sittenlehre; eine Rede, wie sie an Akademiker gehalten werden könnte. 8. 8 Gr. oder 30 kr.

Fragmenta, historicorum graecorum antiquissimorum, collegit, emendavit, explicuit ac de cujusque scriptoris aetate ingenio fide commentatus est F. Creuzer. 8 maj.
Schreibpapier Thlr. 1. 14 Gr. oder fl. 2. 24 kr.
Druckpapier Thlr. 1. 6 Gr. oder fl. 1. 54 kr.

Heise, A., Entwurf eines Systems des Pandektenrechts; zu Vorlesungen. gr. 8. 8 Gr. oder 36 kr.

Hesiod's Werke und Orpheus der Argonaut, von J. H. Voſs. 8. Schreibpapier Thlr. 2. oder fl. 3. 36 kr.
weiſses Druckpapier Thlr. 1. 16 Gr. oder fl. 3. —

Horazens Werke, von J. H. Voſs. 2 Bände. 8. Schreibpapier Thlr. 4. — oder fl. 7. 12 kr.
weiſses Druckpapier Thlr. 3. — oder fl. 5. 24 kr.

Kastner, K. W. G., Beiträge zur Begründung einer wissenschaftlichen Chemie. 1r Theil. (Auch unter dem Titel: Physikalisch-chemisch-mineralogisch-pharmaceutische Abhandlungen. 1r Theil. gr. 8. 22 Gr. oder fl. 1. 36 kr.

Schwarz, F. H. C., Lehrbuch der Pädagogik und Didaktik. g. 8. Thlr. 1. oder fl. 1. 48 kr.

Wunderhorn, des Knaben. Alte deutsche Lieder, gesammelt von L. A. v. Arnim und C. Brentano. gr. 8. Thlr. 2. 12 Gr. oder fl. 3. 45 kr.

Commissions-Artikel.

v. Sternhain, L. C., Hermes. Ein Journal für Freunde der höhern Chemie. 1r Jahrgang. 4 Hefte. gr. 8. netto Thlr. 3. — oder fl. 5. 24 kr.

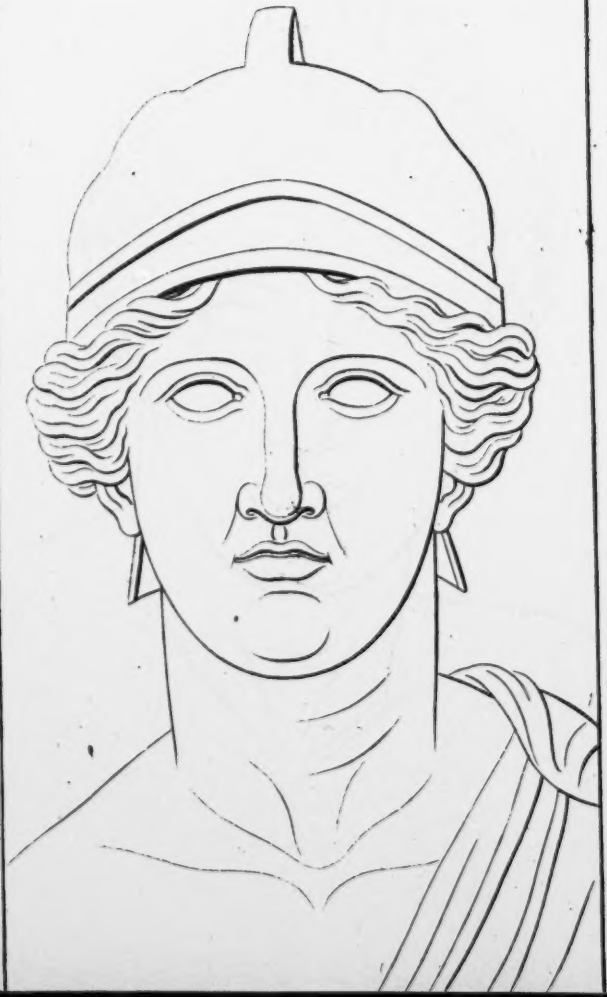
Wundt, F. P., Geschichte und Beschreibung der Stadt Heidelberg. 1r Band. gr. 8. Druckpapier netto 20 Gr. Schreibpapier netto Thlr. 1. 4 Gr.

Primavesi, G., Zwölf Ansichten vom Heidelberger Schlosse, mit beschreibendem Text. Fol. netto Thlr. 8.

— — Drei Ansichten der Stadt Heidelberg. Fol. netto Thlr. 1. 12 Gr.

Stein-Abdrücke der lithographischen Kunst-Anstalt in München. Fol.

Tab. I.



Studien.

Herausgegeben

von

Carl Daub und Friedrich Creuzer,

Professoren in Heidelberg.

Dritter Band.

Heidelberg,
bey Mohr und Zimmer.
1807.

Got. 168 41

Ueber die

Bildung der Weltseele

im

Timäos des Platon *.

Das Bestreben der Speculation über die Natur ist nie ein anderes gewesen, als das Leben derselben, ihr Werden und Bestehen aus einer höchsten, unbedingten Einheit zu begreifen. Die ersten Philosophen, nach dem Zeugnisse des Aristoteles **, haben sich begnügt, diese höchste Einheit in einer materiellen Ursache zu finden; aber, was minder deutlich war manchen Spätern, in abstracten Formen Gebildeten, daß aus todter Materie

* Der Verfasser dieses Aufsatzes entledigt sich hierdurch einer Verpflichtung, welche er für sich in seiner kritischen Schrift über Platon S. 152. übernommen hatte.

** Metaphys. I, 3.

nach mechanischer Wirkung kein Weltganzes seinen Ursprung nimmt, konnte dem noch ungetheilten, das ganze regsame Leben in Einer Idee umfassenden Geiste der frühern Hellenen nicht entgehen. Mußten sie nicht dem Urstoffe, aus welchem sie ihre Welt entstehen liessen, eine nothwendige und thätige Kraft beylegen, vermöge welcher sowohl er selbst sein ursprüngliches Daseyn habe und beschütze, als auch allem Gewordenen Entstehung geworden sey? Nicht getrennt jedoch von dem Stoffe haben sie diese Kraft, sondern in ihrer Anschauung sind ihnen beyde als innig verwachsen in einander erschienen, ja nicht einmahl als zwey verschiedene vielleicht und vereinigte, sondern als ein Einziges, Ununterscheidbares. Daher, wenn Thales das Wasser zum Prineip der Dinge macht, durfte es Niemand der Mühe werth achten besonders anzumerken, daß er dieses Wasser als ein thätiges, mit ursprünglicher plastischer Kraft lebendiges gedacht habe, indem ja, wenn nicht sein Daseyn, doch die Bildung der Welt aus demselben dieses voraussetzt. Indeß auch dieses, daß er eine belebte Materie verstand, lehren klar die Worte des Aristoteles: Es muß aber auch Thales, nach dem, was man überliefert, die Seele für etwas Bewegendes nehmen, wenn er sagte, daß der Stein Seele habe, weil er das Eisen bewegt*;

* Von der Seele I, 2. Vergl. Diog. L. I, 24.

und wieder *: Und Einige sagen, daß sie (die Seele) dem Ganzen eingemischt sey; woher vielleicht auch Thales meinte, Alles seye voll von Göttern. Derselbe also, welcher den ältesten Naturphilosophen keine als materielle Principien zuschreibt, giebt hier zu, daß die Thaletische Grundursache beseelt gedacht werden könne; nur daß man nicht, wie Spätere es entstellt haben, eine den Stoff verarbeitende, nach Ideen wirksame, seye es eine von der Materie ungetrennte und abhängige oder nach Anaxagoras Ansicht ursprünglich verschiedene und erst in dieselbe eingehende weltbildende Intelligenz sich darunter vorstelle. ** Eben

---

* Ebendas. 5. Vergl. 8.

** Cicero läßt den Epikurer Velleius sagen (Nat. d. G. I, 10.): Thales enim Milesius, qui primus de talibus rebus quaesivit, aquam dixit esse initium rerum, deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret. Si dii esse possunt sine sensu et motu, cur aquae adiunxit, si ipsa mens constare potest vacans corpore? Eberhard allg. Gesch. d. Philos. S. 52. meint, mens wäre wohl hier nur Seele, und folglich habe Cicero doch im Grunde hier auch nichts weiter gesagt, als daß die Thaletische Materie belebt seye. In der That erhellt aus Cicero's Worten deutlich, daß er diese Intelligenz als untrennbar von der Materie gedacht habe; aber Entstellung ist es doch, wenn sie Intelligenz heißt, und Weltbildende; und dies hat Cicero allerdings zu verantworten. Tennemann Gesch. der Philos. B. I, S. 60. hat dies gesehen, aber wieder die wirkende Kraft der Materie oder die Seele derselben, von einer zwar einwohnenden, aber doch nicht vom Materiellen ausgehenden Intelligenz nicht gehörig gesondert: denn die

so verbindet Diogenes* das Wasser gleich mit beseelenden Kräften, wenn er von Thales sagt: „Zum Princip aller Dinge machte er das Wasser, und alle voll Dämonen. Merkwürdiger noch und sinnvoller ist die Stelle des Stobäos**: Thales sagte, Gott seye die Vernunft der Welt, das All aber beseelt zugleich und voll von Göttern, und auch durch das elementarische Flüßige gehe eine göttliche es bewegende Kraft hindurch. Die letzten Worte zeigen ganz die Ansicht des Urvaters der physischen Speculation; und auch die erstern sagen nichts weiter aus, als daß er eine der Materie verschmolzene göttliche Kraft angenommen habe, womit weder eine Weltbildende, noch eine von Materie nicht bestimmte, sondern ihr nur einwohnende Intelligenz, wie sie Anaxagoras annahm, sondern allein eine das Leben des Urstoffes vorstellende Kraft gesetzt wird. Hat doch eben so Archelaos der Jonier späterhin nach Stobäos Zeugniß die Intelligenz und Gott für einerley genommen, und doch verneint, daß die Intelligenz weltbildende seye.*** Aber man bemerke auch genau die Worte des Stobäos: Thales sagte, Gott seye die Vernunft der

letztere schreibt Cicero dem Thales immer zu, wenn er auch nicht sagte, daß sie Weltbildend seye.

* I, 27.

** Phys. Ekl. Th. I, B. I, S. 54.

*** Stobäos a. a. O. S. 56. Ἀρχέλαος ἀέρα καὶ νοῦν τὸν θεὸν, οὐ μέντοι κοσμοποιὸν τὸν νοῦν.

Welt (νοῦν τοῦ κόσμου τὸν Θεόν), und halte dagegen den Ausdruck, deſſen ſich der Verfaſſer des Plutarcheiſchen Buches von den Lehrſätzen der Philoſophen * bedient: Thales nannte die Vernunft den Gott der Welt (νοῦν τὸν τοῦ κόσμου Θεόν), und man ſieht, wie durch Umſtellung eines einzigen Wortes ſich der Sinn dergeſtalt verändert hat, daß nach dem letztern Ausdrucke dem Thales wirklich die Lehre des Anaxagoras zukäme. Denn ſo lange nur behauptet wird, die Vernunft der Welt ſeye Gott, wird keineswegs die Vernunft Bildnerin der Welt, ſondern Gott wird als die Vernunft der Welt in den Stoff derſelben hineingezogen; wenn man aber den Satz ſo wendet, daß die Vernunft der Gott der Welt ſeye, ſo wird durch dieſen Ausdruck die Intelligenz aus der Welt ausgeſondert und erſt wieder als Bildnerin derſelben mit ihr vereinigt, wie dieſes in dem Syſteme des Anaxagoras geſchieht; ſonſt würde ja der Ausdruck, Gott der Welt, gar keinen Sinn haben, wenn er nicht auf das Bilden und Regieren derſelben ginge. Auf demſelben Standpuncte der Einheit der Materie und beſeelenden Kraft, ohne die reflectirten Begriffe von Bildung der Welt und Einwohnen der Intelligenz, ſtehen auch die ſpätern Jonier bis Heraklitos, indem dieſe mehr uneinig ſind darüber, welche Materie ſie Urſtoff nennen ſollen, als über die Kraft und den Cha-

* I, 7.

rakter desselben; daher Jeder beynahe einen andern Urstoff aufstellt, diesen aber Alle als beseelt anerkennen. Wie zunächst Anaximander die von ihm an die Stelle des Wassers gesetzte unendliche Materie *, und nach ihm Anaximenes und Diogenes Apolloniates die zu derselben Würde erhobene unendliche Luft zu dem Göttlichen macht; ** worin sich die Weltseele um so weniger verkennen läßt, da derselbe auch der menschlichen Seele Wesen für Luft erklärte. ***

Eine genauere Erörterung dieses erhabenen Gegenstandes ist uns bey dem Systeme eines der vorzüglichsten Jonier, des genialen und tiefsinnigen Herakleitos möglich. Indem er alle Festigkeit und Beständigkeit aus der Welt verbannte, und das All in einem unaufhörlichen Strömen, in einer unaufhörlichen Ebbe und Fluth sich umwälzen, und alle Dinge wie die Wellen eines Flusses in immerwährender Aufeinanderfolge, in einem Auf- und Absteigen anschauen läßt, bedarf er zur Grundkraft der Welt eines außerordentlich feinen Stoffes, welcher durch alle durchgehe, und das Behendeste und Zarteste seye; denn anders könnte es nicht durch das selbst im Strömen

---

* Aristoteles Physik III, 4.

** Aristoteles Metaphysik I, 3. Stobäos Phys. Ekl. Th. I, B. I, S. 56. Cicero Nat. d. G. I, 10.

*** Stobäos a. a. O. S. 296. und die Schrift von den Lehrsätzen der Philos. I, 3.

begriffene All durchgehen, wenn es nicht das Feinste wäre, daß es von nichts gefaßt würde, und das Schnellste, daß alles Uebrige ihm wie stehend vorkäme. * Andere desselben Systemes nahmen dafür andere Stoffe, andere die Sonne, andere die Wärme, Anaxagoras seine Intelligenz, Herakleitos aber das Feuer; aber dasjenige, welches der Platonische Sokrates das reine, das Feuer selbst (αὐτὸ τὸ πῦρ) nennt, und von welchem er sagt, es seye nicht leicht zu erkennen; dasselbe, welchem er auch den Nahmen der Ausdünstung (ἀναθυμίασις) d. i. des verflüchtigten und gleichsam verdampfenden Feuers giebt. Diesem ätherischen Stoffe vertraut der Philosoph die schwer zu lenkenden Zügel der Weltherrschaft; er ist nichts anderes als die Weltseele selbst. Herakleitos, sagt Aristoteles **, nennt die Seele das Princip, wenn er die Ausdünstung so nennt. Demzufolge ist ihm die ganze Welt voll Seelen ***, und die Be-

---

* Dies ist nach der Darstellung des Platon im Kratylos S. 412 D. ff. Wegen des Feuers vergl. Lucrez I, 783. Wenn Aristoteles von der Seele I, 3. dies Princip das Unkörperlichste nennt, so ist dies nur Vergleichungsweise gegen die andern Stoffe gesprochen, und soll keineswegs auf Immaterialität gehen. Vergl. Metaphys. I, 3., wornach Hippasos von Metapont ebenfalls das Feuer zum Princip machte.

** Von der Seele I, 3.

*** Diogenes IX, 7.

wegung giebt ihnen Ruhe und Erholung *; jeder Anstoß, jede Hemmung, jeder Aufenthalt muß ihnen zuwider seyn: welchen Satz Platon im Kratylos so herrlich dargestellt zugleich und mit hoher Ironie persiflirt hat. Auf den ersten Anblick wähnt man hier ein mehr idealistisches Wesen als in den vorhergehenden Systemen zu erblicken; aber weit entfernt, daß dieses Wahrheit seye, ist der Grund dieser Ansicht ein um so bestimmterer Materialismus, je mehr der Stoff verfeinert ist, und in dieser Verflüchtigung jegliches noch Feinere ausschließt. Dieser Stoff ist durchaus und allein die Seele des Universums; diese ist ganz eins mit der Urmaterie und das Leben derselben; Gott selbst ist dies ätherisch zarte Feuer **; ja es denkt und ist der Grund alles Denkens in den einzelnen Seelen. Den göttlichen Verstand durch den Athem einziehend werden wir vernünftig, heißt es ihm gemäß beym Sextus; *** die Welt hat keiner Aller, weder der Götter noch der Menschen gebildet, sondern immer war sie und ist und wird seyn, ein Feuer, immer lebend, nach Maß sich entzündend, und verlöschend nach Maß, bey Clemens ****; und dergleichen mehr.

---

* Stobäus Phys. Ekl. Th. I, B. II, S. 406.

** Stob. a. a. O. B. I, S. 58. 60.

*** Gegen die Math. VII, 127.

**** Strom. V, S. 711.

Hiermit in unmittelbarer Verbindung stehet die Art, wie die Dinge in der Welt sich bilden. Alles wird aus Gegensätzen *, welche das Fatum (εἱμαρμένη) zusammenfügt; denn dieses ist das Verhältniß (λόγος) oder die zusammenhängende Einrichtung, welche durch das Wesen des Alls durchgreifet; dieses Wesen aber ist der ätherische Körper, der Saame der Entstehung des Alls **. Eine Wirkung also der Seele und ihres innern Verhältnisses ist die Zusammensügung der Gegensätze; und zwar nach einem Verhältniß, nach Maß und Geschick ist sie vollbracht; sie ist eine harmonische ***. Irgend einen Anhänger dieser Philosophie ironisirend, sagt Sokrates beym Platon ****: „Ich habe schon irgendwann einen sagen gehört und erinnere mich dessen itzo, daß das Aehnliche dem Aehnlichen, also auch der Gute dem Guten am meisten feind wäre. Ja auch den Hesiodos führte er zum Zeugen an, sagend, daß ja auch ein Tapferer ist feind dem Andern, Sängern die Sänger, Bettlern der Bettler sogar, und von allem Andern zeigte er auf gleiche Weise, daß nothwendig das Aehnlichste am meisten mit Neide,

---

* Diogenes IX, 8.

** S. die Schrift von den Lehrs. der Philos. I, 28. Stobäos a. a. O. Diogenes IX, 7.

*** Καὶ διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἁρμόσθαι τὰ ὄντα. Was hier ἐναντιοτροπὴ, heißt bey Stobäos ἐναντιοδρομία.

**** Lysis S. 215. C. nach Schleiermacher.

Streit und Feindschaft gegen einander erfüllt seyn müsse, das Unähnlichste aber mit Freundschaft. Denn dem Reichen seye der Arme genöthiget Freund zu seyn, und dem Starken der Schwache des Beystandes wegen, und dem Arzt der Kranke, und in allen Dingen müsse der Unkundige sich anhängen an den Kundigen und ihn lieben. Ja auch noch weiter führte er den Satz aus in einem höhern Sinne behauptend, daß weit gefehlt das Aehnliche sey dem Aehnlichen freund, vielmehr das Gegentheil hievon sich zeige, und das Entgegengesetzte dem Entgegengesetzten am meisten freund sey. Denn dessen begehre ein Jedes, nicht aber des Aehnlichen, das Trockene nehmlich des Feuchten, das Kalte des Warmen, das Bittere des Süßen, das Scharfe des Stumpfen, das Leere der Erfüllung und das Volle der Ausleerung, und so alles Andere auf dieselbige Weise. Denn jedes Gegentheil sey Nahrung für sein Gegentheil, von dem Aehnlichen aber habe das Aehnliche gar keinen Genuß. Und zwar, o Freund, dünkte mir ein stattlicher Mann zu seyn, der dieses sagte; er sprach auch sehr gut." So weit Platon, welcher, wo er nicht fingirt hat, unter dieser Person nicht den Herakleitos selbst verstanden haben kann, indem dieser weder gut sprach im Attischen Sinne noch in solcher Ausführlichkeit; wohl aber ein Sectirer mag hier büßen müssen, und mit ihm der Führer der Schule und unter seiner Hülle; was bisweilen auch im Kratylos der Fall seyn möchte. Ganz in demselben Geiste behauptet

Herakleitos, der Krieg seye aller Dinge Vater;* und wörtlich schrieb er:** Verknüpfe mit einander Vollkommenes und Unvollkommenes, Zusammengehendes und Voneinandergehendes, Zusammenstimmiges und Nichtzusammenstimmiges; und aus Allem wird Eins, und aus Einem Alles. So ist ihm das Entgegengesetzte das Zuträgliche; aus dem Entgegengesetzten wird die schönste Harmonie und alles entsteht durch Streit, wie Aristoteles*** sich ausdrückt. Und natürlich ist diese Idee dem Hellenen immer gewesen, indem er die Töne, welche die musicalische Harmonie bilden, das Hohe und Tiefe, das Schnelle und Langsame für Gegensätze nahm. † Anderwärts hat Herakleitos die unübersetzbaren Worte: Παλίντονος ἁρμονία κόσμου ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου. †† Eine Anspielung darauf hat Porphyrios: ††† Παλίντονος ἡ ἁρμονία ἢ τοξεύει διὰ τῶν ἐναντίων. Kein Wunder, daß uns dieser Satz beynahe unverständlich ist; wer wollte es anders

---

* Proklos zum Tim. I, S. 24.

** Aristoteles, oder wer er seye, von der Welt Cap. 5. und daraus Appuleius.

*** Nikom. Eth. VIII, 1.

† S. das Buch von der Welt a. a. O.

†† Plutarchos von Is. und Osir. S. 369. B. von der Geburt der Seele im Tim. S. 1026. B.

††† Von der Höhle der Nymphen Cap. 29.

erwarten, von dem, welchem schon das Alterthum den Beynahmen des Dunkeln gegeben hat, und welcher mehr errathen, geahndet, als erklärt werden wollte? Gestehet doch sein Nichtverstehen auch Platon im Gastmahle,* wenn er seinen Eryximachos sagen läßt: „Und dies" (daß man die Entgegengesetzten und Feindlichen zur Vereinigung bringen müsse), „und dies will vielleicht auch Herakleitos sagen, wiewohl er den Worten nach nicht wohl spricht; denn das Eine, sagt er, auseinandergehend gehe selbst mit sich selber zusammen, wie die Harmonie des Bogens und der Lyra. Großer Unverstand aber ist es, zu sagen, die Harmonie gehe auseinander, und aus den Auseinandergehenden seye sie noch; aber er wollte vielleicht dieses sagen, daß aus vorher zwiespältigen, dem Hohen und Tiefen, welche nachher sich vereinigt, durch die Kunst der Musik die Harmonie entstehe." Und Simplicius ** sagt, Herakleitos so unbestimmter Satz, daß das Gute und Böse sich vereinigten δίκην τόξου καὶ λύρας, habe für eine Paradoxie gegolten. „Er zeigte aber damit," fährt er fort, „die harmonische Mischung der Gegensätze in der Entstehung der Dinge an, wie auch Platon im Sophisten des Herakleitos Meinung erwähnt, ihr auch die des Empedokles zugesellend. Er

---

* S. 187. A.

** Zur Physik I, S. 11. b. Die Stelle des Sophisten ist S. 242. D.

ſagt nehmlich: Einige Joniſche und Sikeliſche Muſen erſannen hernach, daß beydes zu verknüpfen das Sicherſte wäre, und zu ſagen, daß das Seyende Vieles und Eins iſt und von Feindſchaft und Freundſchaft zuſammengehalten wird. Denn immer auseinandergehend geht es zuſammen, ſagen die ſtrengern der Muſen." Nach allen dieſen Stellen muß man das Symbol vom Bogen und der Lyra nicht genau verfolgen wollen, ſondern ſich damit begnügen, daß bey beyden fowohl eine abwechſelnde Spannung und Abſpannung der Saiten und der entſprechenden Töne als auch ein wechſelſeitiges Aus- und Einbiegen der beyden Hörner ſtatt findet, und daß die παλίντονος ἁρμονία von jener wechſelnden Spannung und Abſpannung zu verſtehen ſeyn möchte; wozu zwar der Sprachgebrauch nicht, aber doch die Etymologie berechtigt. *

Die Harmonie, bemerkten wir oben, iſt das Werk des Schickſals oder des innerlich in richtigen Verhältniſſen gebildeten Weſens der Seele. Durch dieſen Satz nähert ſich Herakleitos, wiewohl in weiter Entfernung, dem Pythagoreismus. Denn an den Ausdrücken erkennt man, daß ſeine Harmonie nicht das vollendete Daſeyn, die innere Uebereinſtimmung und Genügſamkeit der Ideen, welche jene Philoſophen durch Zahlenverhältniſſe

* Man vergleiche hierzu Creuzer in den Studien B. II, S. 267 ff. und in der 19ten Anmerkung.

andeuteten, noch auch überhaupt eine wahrhafte Einigkeit und Aufhebung aller Gegensätze ist, sondern vielmehr ein gleichsam chemisches Gleichgewicht der materiellen Theile des Universums, wie sie einander stets feindlich widerstrebend, doch nie ohne Einheit und Frieden bleiben, und fortgesetzt, gleichwie die Trennung ein Product der Einheit, also die Einheit wieder ein Product der Trennung wird; wie denn auch, daß der Gegensatz nicht ganz vernichtet ist, Platon verräth in der eben angeführten Stelle des Gastmahles. Wir erkennen in dieser Darstellung eine gewisse Vermählung des Jonischen und Eleatischen, indem sie auf der einen Seite das Jonische System verläßt, um sich dem Italischen Dogma vom Einen und Vielen zu nähern, wie Platon auch im Sophisten zu sagen scheint; auf der andern Seite aber von den Eleatikern dadurch abweicht, daß sie in Verbindung mit der Lehre vom beständigen Fluß der Dinge jede Spur der Ideenlehre austilgt, und sich dem kosmogonischen Charakter der Jonischen Naturphilosophie wieder überläßt. Nichts desto weniger verdiente Heraklitos, wenn wie den Dichtern also den Weltweisen einer bestimmt wäre, den Preiß des Lorbeers. Wer hat in jener Zeit, entblößt von aller Erfahrung, die mannigfaltige stets sich wandelnde Welt der Erscheinungen mit tieferem, großherzigerm Geiste aufgefaßt, wer in sinnvollern Sprüchen ausgelegt? Doch das vielseitige Alterthum hat noch eine andere Form der Weltseele, in welcher die Harmonie

eine Rolle spielt, aber nicht die zwieträchtige aus dem Streite irdischer Stoffe abwechselnd sich erneuende, sondern eine der Seeligkeit und Eintracht der Ideenwelt theilhaftige. Um ihrer willen ist gegenwärtige Auseinandersetzung unternommen worden, und wir haben das Bisherige nur vorausgehen lassen, damit sich das Folgende klarer hervorhebe durch den von beyden gebildeten Gegensatz des Jonismus und Dorismus in der Philosophie. Eben darum haben wir auch das System des Anaxagoras ganz übergangen, weil seine Intelligenz nicht als reine Weltseele, sondern als gesonderter Gott betrachtet werden muß.

Der Sitz der Lehre, von welcher wir sprechen, ist in dem Mittelpunct der Platonischen Theologie und Naturphilosophie, in dem tiefen und dunkeln Timäos. Hier wird der Pythagorische Physiker, von welchem das Gespräch benannt ist, redend eingeführt und entwickelnd, was das immerseyende ist, aber nie Werdende, und das Werdende zwar, aber nie Seyende; * und nach einigen Bemerkungen über Charakter und Grad der Sicherheit solcher Untersuchungen fährt derselbe folgender Maßen fort: ** „Sagen wir also, welcher Ursache wegen die Natur und dieses All der Bildende gebildet hat. Er war gut, dem Guten aber haftet niemals um keines willen

---

* S. 27. D.

** S. 29. D.

der geringste Neid an. Und davon ferne wollte er, daß Alles so viel möglich ihm selbst ähnlich würde. Wem dieser Ursprung der Welt von verständigen Männern als Hauptgrund ihrer Entstehung angegeben wird, dem möchte das Richtigste angegeben seyn. Da nehmlich Gott Alles gut, böse aber nach Vermögen Nichts haben wollte, so umfaßte er alles Sichtbare, welches nicht ruhend, sondern bewegt war ohne Maß und Regel, und führte es zur Ordnung aus der Unordnung, Jenes besser durchaus achtend als Dieses. Denn weder war noch ist dem Vortrefflichsten Anderes zu thun genehm als das Beste. Erwägend nun fand er aus den Naturgemäß sichtbaren Dingen, daß kein vernunftloses Werk, Ganzes gegen Ganzes, je schöner als das vernunftbesitzende seyn werde. Zufolge dieser Erwägung Vernunft in die Seele, Seele aber in den Körper hineinlegend bauete er das All, auf daß er ein der Natur nach möglichst schönstes und bestes Werk hervorgebracht hätte. So also, muß man nach glaubhaftem Urtheile sagen, seye diese Welt ein in Wahrheit beseeltes und vernünftiges Thier durch Gottes Vorsehung worden." Dieses Thier aber, fährt er fort, habe zum Urbild nicht die Idee irgend eines einzelnen Thieres, sondern desjenigen, welches aller der andern Ideen, wie diese geschaffene Welt alle geschaffenen Thiere umfasse; dergleichen seye ein einziges vorhanden, weil es mit einem zweyten nicht bestehen könnte, ohne daß es aufhörte, das Allumfassende zu seyn, und wieder

untergeordnet würde einem höhern beyde umschliessenden. Sodann verfolget er die ganze Zusammenfügung des Weltkörpers, und läßt demselben die letzte Vollendung durch die Einpflanzung der Kreisbewegung geben. „Die Seele aber," heißt es weiter, * „setzte er in seine Mitte, und breitete sie nicht allein ganz durch denselben hin, sondern umhüllte den Körper auch äußerlich damit; und also einen im Kreise sich umdrehenden Kreis, einen einzigen alleinigen Himmel stellete er hin, welcher durch seine Tüchtigkeit kann selbst mit sich selber verkehren und keines Andern bedarf, sich selbst Freund und Bekannter. Durch dies alles machte er ihn zu einem seeligen Gott. Doch schuf die Seele nicht, wie es von uns später abgehandelt wird, also Gott auch erst hernach; denn nicht hätte er bey der Zusammenfügung gelitten, daß vom Jüngern das Aeltere regiert würde; sondern wir vielfältig so vom Zufall abhängig und Ohngefähr, reden auch darnach. so: er aber machte an Kraft und Geburt zur ersten und ältern als den Körper die Seele, die Gebieterin und Herrscherin als den Beherrschten."

Die wesentlichen Puncte, wodurch sich Platon von den vorherbehandelten Systemen auszeichnet, liegen hier deutlich ausgesprochen da. Bey keinem der genannten Philosophen, den oben abgewiesenen Anaxagoras ausgenommen, haben wir einen Schöpfer, einen Demiurgos,

* S. 34. B.

bey keinem eine eigentliche Intelligenz gefunden, welche von ihm der Weltseele mitgetheilt wird; bey keinem waren Schöpfer, Intelligenz, Seele, Materie so bestimmt gesondert, sondern vielmehr in der einen Materie begraben und unerkennbar verborgen in der formlosen Nacht; und nicht etwa aus Unbeholfenheit der Sprache, sondern des Heraklitos Rede ist, auch aus den wenigen Fragmenten zu schliessen, weit genug vorgerückt, um gesondertere Begriffe zu bezeichnen, sobald der Gedanke solche Bezeichnung gefordert oder auch nur zugelassen hätte. Platon hingegen scheidet wenigstens für die Darstellung genau; aber wie für den Inhalt? Diese Frage bedarf einer nähern Untersuchung. Nicht zwar um einzusehen, daß der Demiurgos als Gott einerley mit der Intelligenz oder Vernunft, und folglich die Vorstellung, wie derselbe der Seele die Intelligenz mittheilt und die Welt nach dem angeschauten (äußerlich vorhandenen) Bilde des höchsten intelligibeln Thieres formet, ja die ganze Einkleidung des Timäos eine der plastischen Kunst zuliebe, und wegen der Hervorbringung einer mysteriösen Feyerlichkeit und eines heiligen Dunkels herübergenommene mythische Darstellung ist; sondern um das Verhältniß zu bestimmen der Intelligenz zur Seele und beyder zum Körper oder dessen Princip, der Materie. Gehet doch jenes Erste zu klar aus dem Ganzen hervor, als daß wir einzeln darüber Zeugnisse abhören möchten, zumahl da es uns, in Verfolgung unseres Gegenstandes weit neben dem Wege

liegt, oder daß wir uns irren lieſſen von der neuern Platoniker ſpitzfindigen Abſtractionen, womit ſie auch dieſe Ideen wieder auseinandergeriſſen haben. Denn nicht allein das Verſchmähen der Kunſtdarſtellung im Geſpräche oder der Sokratiſchen Methode in Erfindung der Begriffe und Ideen, oder die Hinneigung zu einem weniger beſonnenen Myſticismus iſt es, wodurch die Nachfolger abfallen vom Ahnherrn, ſondern ſie haben auch durch ängſtliches Ausſpinnen der Begriffe und Terminologien die Einheit der Anſchauung nicht ſelten zerſtört, und des Prometheus rege Schöpfung, in welcher das himmliſche Feuer, glühend rinnend durch die Adern, der Formen Vollendung und des Fleiſches friſche Blüthe zu einer wohlgefälligen üppigen Lebensfülle durchdrungen hat, haben ſie mit dem zweyſchneidigen Schwert der Dialektik zerlegt, nicht ablaſſend, bis geſchieden wäre Seele und Geiſt, Mark und Bein.

Die Intelligenz (νοῦς) iſt ein Ungebornes, ein abſolut Zeitloſes und Unvertilgbares. * „Das ewige Weſen, ſagen wir, war, iſt und wird ſeyn; ihm aber kömmt dem richtigen Urtheile gemäß das Iſt allein zu; das War hingegen und das Wirdſeyn ziemet ſich von der in der Zeit fortgehenden Entſtehung zu ſagen; denn beyde ſind Bewegungen. Aber das immer auf dieſelbige Weiſe unbeweglich Beſtehende darf weder älter noch jünger werden, noch jetzt geworden ſeyn, noch ein anderes

* Tim. S. 52. A.

Mahl seyn werden, und überhaupt nichts an sich tragen, was die Entstehung den im sinnlichen Daseyn befangenen Dingen angeheftet hat". * Darum ist es freylich mysteriös, nur durch Vernunft erkennbar und nicht jedem begreiflich. ** „Den Bildner und Vater dieses Weltalls ist zu finden schwer, und den gefundenen unmöglich Allen kund zu thun". *** „Lasset uns also nicht geradezu, wie nach der Sonne aufblickend, uns Nacht um Mittag verursachen, also die Antwort einrichtend, als könnten wir die Vernunft je mit sterblichen Augen sehen und zur Genüge erkennen: nach dem Bilde des Gefragten ist sicherer zu schauen". † Wenn jener irgend eine Bewegung zukömmt, ist es eine aus sich niemals herausgehende, eine völlige Gleichheit der Ruhe und Bewegung. „Sagend also, daß nach derselben Weise und einförmig, und in demselben und um dasselbe und gegen dasselbe, und nach Einem Verhältniß und Einer Ordnung beyde gehen, Vernunft und die um einen und denselbigen Punct schwebende Bewegung nach dem Gleichnisse der Umwälzungen einer gedrechselten Kugel, möchten wir im Gespräche nicht gemeine Künstler schöner Bilder seyn." †† Nicht aber das Vernunftlose oder das Ohngefähr waltet im Weltganzen,

---

* Tim. S. 38. A.
** Tim. S. 28. A. C.
*** Tim. S. 28. C.
† Von den Gesetzen X, S. 897. D.
†† Ebendas. S. 898. A.

sondern diese ordnende wundersame Vernunft und Weisheit, * eine nicht gemeine Ursache, Jahre lenkend und Zeiten und Monden. **

Die Seele hingegen ist geworden, nebst dem Körper zwar unvertilgbar aber nicht ewig, *** gleichwie die unterthänigen geschaffenen Götter, zu welchen der Schöpfer spricht: † „Götter der Götter, deren Bildner ich bin, und Vater der Werke, die durch mich geworden, unauflöslich sind, so es mir gefällt. Denn alles Gebundene ist lösbar; das schön Gefügte indeß und wohl Bestehende lösen wollen, ist freyles Unternehmen. Darum auch, dieweil ihr geworden, seyd ihr nicht unsterblich zwar und ganz unauflöslich; doch sollet ihr nicht gelöset werden, noch des Todes Theil empfahen, an meinem Willen ein stärkeres Band und ein mächtigeres habend als jenes, womit ihr seyd, da ihr wurdet, gebunden worden." Diese Seele ist jedoch keine bloß körperliche Kraft, sondern er setzet sie den Körpern vielmehr entgegen, dadurch daß er behauptet, sie seye vor ihnen da, †† und daß er ein Etwas annimmt, welches das Werdende und Vergehende durch Meinung mit vernunftloser Empfindung

---

* Phileb. S. 28. D.

** Ebendas. S. 30. C.

*** Ges. X, S. 904. A.

† Tim. S. 41. A.

†† Ges. X, S. 891. A ff. und Tim. S. 37. C.

auffaßt,* welches ja weder Intelligenz noch Materie seyn kann; und er nennet sie die Ursache des Entstehens und Vergehens und aller Veränderungen der seyenden und gewesenen und zukünftigen Dinge,** alles Sinnlichen erstes Werden,*** die sich selbst und andere bewegende, zu allen Handlungen und Leiden sich bequemende Veränderung und Bewegung aller Dinge. † Der Körper endlich ist ein an sich ungeordneter, vom Demiurgos erst durch Vernunft und Seele geregelter und zum Gesetz gebrachter Stoff, †† geworden und nicht ewig, jedoch unvertilgbar. †††

Aber in welcher Verbindung stehen diese drey, Vernunft, Seele, Körper? Vernunft legte er in die Seele, sagt Platon, Seele aber in den Körper; und anderwärts * läßt er „die Seele, die Göttin, aufnehmen den Vernunftgott." Sie selber ist dadurch einiger Maßen theilhaftig worden der Zeitlosigkeit der Intelligenz, sie ist, in wie fern sie letztere besitzt, mit ihr eins geworden und von ihr getrennt nur durch den Körper, welchen sie beseelen soll. Wegen dieses Verhältnisses wird sie auch

---

* Tim. S. 28. A. C.

** Ges. a. a. O.

*** Ges. X, S. 899. C.

† Ges. X, S. 894. C. 896. A.

†† Tim. S. 30. A.

††† Ges. X, S. 904. A.

* Ges. X, S. 897. B.

älter als der Körper vorgestellt, nicht der Zeit, sondern der Idee nach; denn vor der Geburt des Weltkörpers konnte sie nur in der zeitlosen Intelligenz seyn, da mit dem, Entstehen desselben die Zeit selber erst entstanden ist. „Nehmlich wie das Weltall bewegt und lebendig sahe der ewigen Götter Abbild der erzeugende Vater, ergetzte er sich, und erfreut wollte er's noch ähnlicher machen der Urform. Gleichwie nun diese ein ewiges Thier ist, versuchte er auch das All dazu nach Vermögen zu bilden. Des Thieres Natur nun ist zeitlos. Doch dieses dem Geschaffenen vollkommen zu verknüpfen war unmöglich; er sinnet aber aus noch ein bewegliches Bild der Ewigkeit zu machen und zugleich den Himmel ordnend macht er, indem die Ewigkeit im Einen verharrt, ein nach Zahlenverhältniß fortschreitendes ewiges Bild, welches wir Zeit genannt haben. Denn Tage und Nächte und Monden und Jahre, die nicht waren, ehe der Himmel wurde, deren Entstehung nimmt er jetzt vor zugleich mit jener Gestirne Zusammenfügung." * „Also ward die Zeit mit dem Himmel, auf daß sie zugleich geschaffen, zugleich auch aufgelöst würden, wenn jemals eine Auflösung derselben käme." **

Damit also die Seele, geschwängert mit der Intelligenz, eingehe in den Körper, muß sie zeitlich seyn;

---

* Tim. S. 37. C.

** Ebendas. S. 38. B.

der Leib ist unempfänglich des absolut Ewigen. So pflanzet Platon durch die Ideen der sinnlichen Welt das Göttliche ein. Die Seele aber, da sie Ursache ist alles Entstehens und Vergehens, wird mit der Körperwelt und Zeitlichkeit zugleich geboren, so daß sie nur der Kraft und Eigenschaft, nicht aber dem Daseyn nach vom Leibe gesondert ist; wie auf der andern Seite von der Intelligenz nicht der Kraft nach, sondern dem Daseyn, indem ja die an dem Wirklichen endlich gewordene Intelligenz selbst die Seele seyn muß. Diese vermittelt dem Körper das Zukommen jener; das heißt, durch das Eingehen der Intelligenz in den Körper wird der Begriff der Seele bestimmt, der guten nehmlich. Intelligenz und Seele sind verschieden wie Seyn und Werden, wie Ewigkeit und Zeit; die Zeit aber ist der Ewigkeit gleich, außer daß diese ein Beharren, jene ein Wandeln ohne Anfang und Ende ist. Die Seele und der Körper, d. h. die ganze sinnliche Welt ist demnach nicht ewig in einem absoluten Sinne, wohl aber hat sie eine Ewigkeit der Zeit; denn ohne sie war keine Zeit und wird keine seyn. Dieses ist deutlich Platons Lehre, wiewohl über sie und zur Bestimmung derselben die Platoniker und Aristoteliker sich Köpfe und Hälse brechen. Und dieses ist's auch, was Herakleitos so aussprach, nicht der Zeit nach seye die Welt geschaffen, sondern nach dem Begriff. * Denn

* Stobäos Phys. Ekl. Th. I. B. I. S. 454. Mißverstanden

ob er gleich die Ewigkeit und Zeit nicht wie Platon sondern konnte, da er eine Ideenwelt nicht annahm, so mußte er doch behaupten, daß so lange Zeit ist, eben so lange die Welt sich producirt und wieder vernichtet, das Feuer auflodert und verlischt; in welchem Zustande des Entstehens und Vergehens der Begriff des Geschaffenseyns liegt, ohne daß dem Anfange desselben eine Zeitgrenze gesetzt werden könnte.

Bisher ist nur von Einer Weltseele gesprochen worden; allein im zehnten Buche der Gesetze finden sich deren zwey, eine gute und eine böse, woraus sie Tennemann in sein System * eingetragen hat. Billiger Weise aber hätte man fragen sollen, ob die böse Weltseele auch wirklich seye nach Platonischer Ansicht. Dies muß verneint werden. Die gute Weltseele ist gut vermöge der Intelligenz, und dadurch regiert sie die Welt auf eine richtige und seelige Weise; ** die böse hat keinen Antheil an der Vernunft, sondern soll eine das gesetzlose Leben der Körperwelt bewegende seyn. Der Intelligenz aber allein kömmt das wahre Seyn zu; folglich ist die böse Weltseele gar nichts Wahrhaftiges, sondern ein Nichtiges, wie die außer der Vernunft gedachte Körper-

---

hat dies Tennemann Gesch. d. Philos. B. I, S. 231. Von Pythagoras sagt Stobäus dasselbe S. 450.

* B. III, S. 175 ff.

** Ges. X, S. 897. A. f. 898. C. 904. B.

welt selbst, und nur die gute ist in Wahrheit, wie die Ideenwelt, und dadurch, daß sie der Ideenwelt theilhaftig ist. Auch findet sich im Timäos keine Spur der bösen als einer seyenden; nehmlich die man gefunden haben will, werden wir weglöschen. Derjenige, welcher beweisen wollte, die böse Weltseele seye wirklich nach Platon, müßte vor allen Dingen darthun, derselbe hätte auch der Materie, von welcher als dem bösen Princip die böse ausgehen müßte, wie von der Vernunft die gute, der Materie gleiche Realität mit dem weltbildenden Gott, ein eben so ewiges und zeitloses und in sich selbst unüberwindlich gegründetes Daseyn dem Bösen alles Bösen zugestanden und nothwendig gefunden. In der That konnte Platon, den sie den Gott der Philosophen genannt haben, sogar albern gewesen seyn, um nicht einzusehen, daß er hierdurch das Innerste und Aeußerste seiner Lehre, seine ethischen Philosopheme alle, die ganze Weltbildung seines Vernunftgottes zertrümmern und mit sich selbst in die ungereimtesten Widersprüche fallen würde? Doch wie vieles hat der Greis hundert- und tausendmahl und in allen Zeiten von Gegnern und Anhängern leiden müssen! Man wird vielmehr mich für ungereimt halten, wenn ich läugne, nicht daß er eine ewige, sondern daß er überhaupt eine Materie zur Weltschöpfung annimmt. Hat doch Aristoteles geglaubt, daß er seinem Weltbildner eine solche untergelegt habe, die natürlich vor der Weltbildung da gewesen wäre, und die

Platoniker und Aristoteliker großen Theils, welche sich nur zanken, „ob sie ungeschaffen seye von einer Ursache," wie Plutarchos mit Atticus behauptet, „oder geschaffen," wie mit Jamblichos Proklos, „und von welcher Ursache."* Denn wiederum sogar über diese sind sie nicht einig, sondern Etliche suchen sie in demselben, Etliche in einem andern Gott.** Hierzu kömmt der verlarvte Lokrer Timäos, und ich weiß nicht ob welche und wie viel ehrwürdige Väter und Vorsteher die Kirche, und viele neuern Geschichtschreiber der Philosophie bis auf Tennemann herab, welcher sie rundweg eine ewige Materie nennt.*** Ja und auch der ächte Musagete des Platonischen Chores in Deutschland macht den Timäos weidlich herunter, daß er der Gottheit einen solchen regel- und gesetzlosen Stoff wie ein Baumaterial des Universums anmuthet. †

---

* Proklos zum Tim. II, S. 116. Plutarchos von der Geburt der Seele im Tim. S. 1014. C. ff.

** Ficinus Compend. in Tim. C. 9.

*** Syst. der Plat. Philos. B. III, S. 175.

† Schelling Philosophie und Religion S. 31. „Der roheste Versuch in der angegebenen Art" (durch Annahme einer directen Beziehung des göttlichen Wesens oder seiner Form auf das Substrat der Sinnenwelt die Abkunft der endlichen Dinge aus ersterem zu begreifen) „ist wohl der, welcher der Gottheit eine Materie, einen regel- und ordnungslosen Stoff unterlegt, der durch die von ihr ausgehende Wirkung mit den Urbildern der Dinge geschwängert, diese gebiert und eine gesetzmäßige Verfassung erhält. Das Haupt und der Vater

Auf drey Stellen des Timäos beruht dieser Irrglaube. Da nehmlich Gott, heißt es in der einen

---

der wahren Philosophie wird als einer der Urheber dieser Lehre genannt — und sein Nahme dadurch entweiht. Denn eine genaue Untersuchung zeigt, daß jene ganze Vorstellung, so wie die gewöhnliche der Platonischen Philosophie nur aus dem Timäos geschöpft ist, mit dem, wegen seiner Annäherung an moderne Begriffe, leichter war, sich vertraut zu machen als mit dem hohen sittlichen Geiße der ächtern Platonischen Werke, des Phädo, der Republik u. a., welcher jenen realistischen Vorstellungen über den Ursprung der Sinnenwelt gerade entgegengesetzt ist. In der That ist der Timäos nichts als eine Vermählung des Platonischen Intellectualismus mit den rohern kosmogonischen Begriffen, welche vor ihm geherrscht hatten, und von denen die Philosophie auf immer geschieden zu haben, als das ewig denkwürdige Werk des Plato und Sokrates gepriesen wird. — Die Unstatthaftigkeit jener Combination leuchtet klar aus den Werken der Neuplatoniker hervor, welche schon dadurch, daß sie die angebliche Materie des Plato gänzlich aus ihren Systemen ausschlossen, bewiesen, daß sie noch immer reiner und tiefer den Geist ihres Ahnherrn auffaßten, als alle später folgenden." Ich sehe noch hierher die Worte S. 35. „Diese eben so klare und einfache als erhabene Lehre ist auch die wahrhaft Platonische, wie sie in denjenigen Werken angedeutet ist, die am reinsten und unverkennbarsten das Gepräge seines Geistes tragen." Der Leser möge nun selber versuchen, ob er vergebliche Mühe anwende dies anders zu verstehen, als ein etwas hinter dem Berge haltendes Verdammungsurtheil über die Authenticität dieses Gespräches; ein Ausspruch, auf dessen Widerlegung sich wohl kein Philologe oder überhaupt Niemand, dem Zeugniß noch nicht gar zum Spotte geworden ist, im Ernße einlassen möchte. Die Tendenz dieser Anmerkung ist übrigens so beschaffen, daß Niemand glauben darf einen guten Einfall gehabt zu haben, wenn er etwa hier mit einer witzigen Alliteration anwenden wollte die geharnischten Worte: Rühre nicht u. s. w.

oben angeführten, Alles gut, böse aber nach Vermögen Nichts haben wollte, so umfaßte er alles Sichtbare, welches nicht ruhend, sondern bewegt war ohne Maß und Regel, und führte es zur Ordnung aus der Unordnung, Jenes besser durchaus achtend als Dieses. Wäre ein Stoff von Platon geglaubt worden, wie der hier beschriebene, kann man dann zweifeln, daß er sich gefragt haben würde, woher derselbe gekommen seye? oder müssen wir nicht aufmerksam darauf werden, daß er leicht hierüber weggeht, ohne sich im Geringsten bey einer Erörterung aufzuhalten? Man nehme dazu, daß er diesen Stoff einen sichtbaren nennt; was aber sichtbar ist, muß geworden seyn;* folglich müßte er geworden seyn. Nun ist er selber hier Bedingung des Werdens und wird vor aller Zeit gesetzt, welche mit dem Werden der Welt erst geworden ist; wie konnte Platon so stumpfsinnig zur Erklärung des Gewordenen das Gewordene voraussetzen, er der gewandte allseitige Künstler des Sophisten, des Philebos, des Politikers, das Parmenides? Um nicht weitläuftig zu werden, der Mythos in dieser Stelle ist zu deutlich ausgesprochen, als daß man ihn verkannt haben würde, wären nicht die neuen Platoniker mit ihrem leuchtenden Lichte vorgegangen; sie, die an jedem Buchstaben des Timäos in

* Tim. S. 28. A. C.

einer kabbalistischen Verzückung Sonnensysteme hängen sahen, ohngefähr wie jene ungenannten Barbaren beym Plutarchos* an jeder Spitze eines bedeutungsvollen gleichseitigen Dreyecks eine Weltkugel und an jeder Seite sechzig andere schweben liessen. Zuletzt werden wir auch noch glauben sollen, Platon meine wirklich und ernsthaft, daß Gott, da er das Weltall schaffen wollte, alle sichtbaren Dinge gemustert und als Resultat dieser langweiligen Vergleichung herausgebracht habe, es wäre doch immerhin rathsamer, eine vernünftige Welt anzufertigen als eine unvernünftige; oder er habe wirklich seine Untergötter also haranguirt: Götter der Götter, deren Bildner ich bin, und Vater der Werke — und dergleichen für die Kunstdarstellung trefflich gewählte Anthropomorphismen, welche meines Wissens Niemand mißverstanden hat. Eben ein solcher ist auch die vorgebliche Materie; denn ein sterblicher Bildner vermag ohne Stoff nichts zu formen; überhaupt aber ist es das Wesen jedes und auch des philosophischen Mythos, auf eine endliche und sterbliche Weise zu versinnlichen die unsterbliche und zeitlose That. Was Tennemann** aus dem Politiker hierher gezogen hat, kündigt sich sogar als Mythos an; denn was Plutarchos und Proklos vom Endlichen und Unendlichen aus dem Philebos erzählen, darauf finde ich keinen

---

* Proklos zum Tim. II, S. 138.

** S. 176.

Beruf mich einzulassen. In der zweyten Stelle des Timäos * ist von einem „Unsichtbaren und Gestaltlosen" die Rede, „welches die Mutter seye alles Sichtbaren und Sinnlichen, ein Allumfassendes, wundersam genug des Intelligibeln gewisser Maßen Theilhaftiges, und leicht Entschlüpfendes." In ihm lösen und bilden sich die Formen der Elemente. Man sieht, daß dieses nicht derselbe Stoff, woraus oben als aus einem verworrenen die Elemente und Welt gebildet wurden, sondern ein ganz verschiedener ist, weil jener noch in diesem, weil jener sichtbar, dieser unsichtbar und gewisser Maßen des Intelligibeln theilhaftig ist. Endlich ** wird dieses dahin aufgeklärt, „daß es außer dem Ewigen, durch Vernunft Erkennbaren, und dem Werdenden oder Sinnlichen noch eine dritte Gattung des Raumes gebe, welche den Untergang immer ausschliesse, allem Entstehenden Sitz gebe, selbst aber unsinnlicher Weise tastbar, durch eine Art Aftererkenntniß kaum zu unsicherer Wissenschaft gebracht werden könne." *** Dies Wesen ist von Aristoteles † für die Hyle (ein dem Platon unbekannter Nahme für diesen Begriff) gehalten worden, wenn er sagt, „die

---

* S. 51. A.

** S. 52. A.

*** Αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν, λογισμῷ τινὶ νόθῳ μόγις πιστόν.

† In der Physik IV, 4. Wegen des Großen und Kleinen im Folgenden vergl. Philoponos Commentar IV, n. 10.

Hyle und der Raum seyen dem Platon Eins; denn das Aufnehmende und der Raum seye Eines und Dasselbe." Aber wie kann denn, vor allen Dingen, die Hyle „gewisser Maßen theilhaftig des Intelligibeln seyn" noch vor der Befruchtung? Und enthält denn der Platonische Raum an sich die Materie der Welt? Keinesweges, sondern diese ist selbst wieder ein Fremdes und Hineingetragenes, jenes oben symbolisch angenommene verworrene Sichtbare. „Drey Dinge sind" nach Platon * „zu bemerken, das Werdende, das worin es wird, das wovon abgebildet das Werdende entsteht." Das zweyte ist der Raum; aber das worin etwas wird, ist nicht woraus es wird; also ist der Raum nicht die Materie, die Hyle; sondern diese ist im Werdenden gegeben. Mag also immer die Intelligenz der Vater, das worin das Werdende wird die Mutter, und das Werdende das Kind genannt seyn in der eben angeführten Stelle, so ist doch noch keine Materie gesetzt, aus welcher die Dinge werden. Aristoteles mit seinem Ausleger Philoponos zeiget auch, daß in den mündlichen Vorträgen (ἀγράφοις συνουσίαις oder δόγμασιν) Platon das Große und Kleine das Aufnehmende genannt habe; recht zum Beweise, daß er sich etwas ganz Anderes als eine Materie, woraus der Körper gebildet werde, etwas ganz Ideales dachte, wo Andere ihre Materie hinstellten. Dies hätte Aristoteles

* Tim. S. 50. C.

selber merken können, indem er sagt, der Raum könne nicht die Materie seyn, weil der Raum wohl vom Dinge, nicht aber die Materie getrennt gedacht werden könnte, und dergleichen mehr; und keine Kunst war es, den Platon zu widerlegen, nachdem man das, was er das Aufnehmende nennt, mit allen Charakteren der gewöhnlich so genannten Materie ausgestattet hatte. Daraus folgt, daß die Platonische Vorstellung vom Raume das Gegentheil von der Annahme der Materie beweißt, und Platon gerade durch die Entwickelung des den Alten nicht nahe liegenden Begriffes des Raums die Materie ausmerzen wollte, indem er das Aufnehmende, welches man materiell dachte, zu einem Immateriellen umbildete, und sich der Erklärung, wie das Materielle der Körper entstehe, gänzlich enthielt. Nun ist zwar eigentlich nicht mehr nöthig zu sagen, daß der Raum ihm ebenfalls nichts Ewiges ist; aber wäre er ewig, so würde er dies gesagt haben; jetzt weiset er klar darauf hin, daß er ihn für geschaffen hält, wie die Zeit, indem er ihn nur unvertilgbar und immer den Untergang ausschliessend nennt; welche Prädicate allen Geschaffenen, der Zeit, der Seele, dem Körper zukommen. Und wenn er an einem andern Orte * behauptet, das Seyende, der Raum und das Werdende müsse daseyn, ehe der Himmel würde, so wollen wir gerne zugeben, daß der

* Tim. S. 52. D.

Raum eben so ungeschaffen seye, als das Werdende. Das Letzte endlich, worauf man sich beruft, ist die Aeußerung * von zwey Ursachen, einer göttlichen und einer nothwendigen, woraus das Menschendaseyn und Menschenleben erklärt werden müsse; allein daraus folgt so wenig, daß es einen bösen Gott, eine ewige Materie giebt, oder auch nur daß Gott aus einer gewissen gleichviel wie beschaffenen Materie die Welt gebildet hat, als dieses aus der Lehre von zwey Seelen, einer guten und seyenden, und einer bösen und nichtseyenden folgte.

Fort also mit jener bösen Weltseele; betrachten wir allein die Bildung der guten oder die von den Platonikern sogenannte Psychogonie, damit uns nicht jener Tadel des Sextus, ** welchen er auf die philologischen Ausleger wirft, daß sie diese Stelle nicht erläutern könnten, mit Recht treffen möge. Das Dogma ist nach dem einstimmigen Zeugnisse des Alterthums von den Pythagoreern entlehnt: ein Gesichtspunct, den der Erklärer nie aus dem Auge verlieren darf. Stoff und Form der Weltseele bestimmt Platon, diese in den harmonischen Zahlen, jenen in folgenden Worten: *** „Aus der

---

* Tim. S. 68. E.

** Gegen die Math. I, 301.

*** S. 35. A. Tennemann Syst. d. Plat. Philos. B. III, S. 65. vermuthet, die Stelle möchte durch Abschreiber und

untheilbaren und immer auf dieselbige Weise bestehenden Substanz, und anderseits aus der an den Körpern theilbar werdenden, aus beyden mischte er eine dritte Gattung der Substanz (εἶδος οὐσίας) zusammen, welche die Mitte hielte zwischen der Natur des Einförmigen (ταυτοῦ) und Verschiedenen (θατέρου), und eben so stellte er sie in die Mitte des Untheilbaren und des an den Körpern Theilbaren; und sie nehmend drey an der Zahl, mischete er alle zu Einer Gattung, die Natur des Verschiedenen, welche der Mischung widerstrebte, mit Gewalt dem Einförmigen verknüpfend, und mit der Substanz mischend; und aus dreyen Eines machend theilte er wieder dieses Ganze, in wie viele Theile es ziemte, jeden gemischt aus dem Einförmigen und Verschiedenen und der Substanz." Hierüber commentirend beginnt Plutarchos also: * „Wie viele Uneinigkeiten zuerst dieses den Auslegern veranlaßt hat, wäre eine unsägliche Mühe durchzugehen;" und diese unsägliche Mühe haben indeß viele Andere vermehrt. ** Gegen jede dieser Meinungen

---

Glossatoren verunstaltet seyn. Wir verstehen aber seine Gründe nicht; und es scheint, er habe sich in deren Auseinandersetzung etwas vergessen. Außer einigen Schreibfehlern ist kein Verderbniß in derselben; die Kritik aber bleibt billig einer künftigen Ausgabe des Timäos, womit ich umgehe, aufbehalten.

* Von der Geburt der Seele im Tim. S. 1012. C.

** Einen Theil derselben verzeichnet Tennemann a. a. O. S. 73. selbst wieder eine Erklärung aufstellend, die uns nicht ganz befriedigt.

polemisch aufzutreten, würde zwar der Mühe verlohnen, aber eine weit unsäglichere als die unsägliche des Plutarchos seyn: daher ich kürzlich die meinige vortragen werde. Aristoteles sagt: * Eben so (wie Empedokles) machte auch im Timäos Platon die Seele aus den Elementen; denn vom Gleichen werde das Gleiche erkannt, die Dinge aber beständen aus den Principien. Und nachher ** erzählt er, „sie bestehe nach diesem aus den Elementen und seye nach harmonischen Zahlen getheilt, damit sie Empfindung hätte und eingepflanzte Harmonie, und das All sich bewegte in zusammenstimmigen Bewegungen." Empedokles läßt die Seele aus jenen vier bekannten Elementen werden; diese kann Aristoteles in Beziehung auf den Platon nicht meinen; jenes so plumpen Irrthumes ist er nicht fähig, und wie wollte man aus unserer Stelle die vier Elemente herausklauben? Ganz andere Principien also, ganz andere Elemente werden hier verstanden; und woher sollten sie zu nehmen seyn, wenn aus der Pythagorischen Philosophie nicht? In Zahlen prägte sich die Seele ihrer Form nach aus; aber auch das Wesen, die Substanz der Dinge wird den Pythagoreern aus Zahlen, *** deren Nachahmung zugleich wieder die Dinge

---

* Von der Seele I, 2.

** Ebendas. 3.

*** Aristoteles Metaphys. I, 5. XIII, 1. 6. vom Himmel III, 4.

ören Formen nach genannt werden.* Warum soll es
m Platon nicht ebenfalls so seyn? Dann paßte der
Einwurf nicht mehr, welchen Plutarchos gegen Xenokra-
es geltend machen will, nicht eine Zahl, sondern nach
iner Zahl gebildet seye die Seele dem Timäos. Auch
önnte man nicht, denselben nachahmend, sagen, aus
iesen Principien entstände nicht allein die Seele, son-
ern alle Dinge; denn alle Dinge entstehen nur insofern
araus, als sie beseelt sind; von unbeseelten gilt die Zahl
icht; Alles ist aber den Pythagoreern beseelt. Zahlen
lso sind uns die Elemente, welche Aristoteles für die
Bestandtheile der Platonischen Weltseele nimmt. Zwey
Zahlen nun sind aller Dinge Uranfänge, die Einheit
nd die unbestimmte Zweyheit.** Jene ist un-
heilbar und unveränderlich, und repräsentirt alle intel-
ectuellen Dinge,*** der Vater der Zahlen.† So ist
e ganz die untheilbare und immer auf dieselbige Weise
estehende Substanz, welcher der Begriff des Einförmigen
kömmt. Dieses Wesen muß der Seele durchaus ein-
ohnen; sonst wäre sie kein Vernünftiges, und hätte an
em Intellectuellen keinen Antheil, und könnte die

---

* Aristoteles Metaphys. I, 6.

** Sextus Pyrrhon. Hypot. III, 153.

*** Aristoteles bey Philoponos über das Werk von der Seele I, 6. 1.

† Plutarchos a. a. O. E.

unsinnlichen Dinge nicht erkennen, welches sie doch thut; * denn Gleiches allein erkennet das Gleiche. Die unbestimmte Zweyheit (ἀόριστος δυάς) ist die Mutter der Zahlen, und ob sie gleich dem Nahmen und Begriffe nach nur die Zweyheit ist, inwiefern sie noch von der Einheit nicht zu einem bestimmten Paar geworden, so enthält sie doch eine Unendlichkeit, indem sie unbegrenzt ist. ** So ist sie die theilbare Substanz mit dem Charakter des Verschiedenen; und ihrer bedarf die Weltseele, damit sie unbeschadet ihrer intellectuellen Ewigkeit eine geschaffene seye, theilnehmend am Wechsel der niemals seyenden, in unendlicher Mannigfaltigkeit sich stets umgestaltenden, der Einheit ermangelnden Körperwelt, damit sie eine Fähigkeit der Belebung und der Erkenntniß aller sinnlichen Dinge habe, welche ihr, wie der unsinnlichen, natürlicher Weise beygelegt wird. So ist der Erklärung des Aristoteles ganz Genüge gethan worden; wir sehen, wie das Zusammensetzen aus den Elementen der Seele Erkenntniß möglich macht; wir sehen auch bey Platon in einer mehr begriffsmäßigen und philosophischen Sprache dargestellt, was die Pythagoreer in

---

* Tim. S. 37. A ff.

** Plutarchos a. a. O. Das Gleichniß von Vater und Mutter wird, aus welchen Gründen ist mir unbekannt, auf Zaratas, den Lehrer des Pythagoras, zurückgeführt. Doch dieses Vorgeben mag immer eine Posse seyn; Xenokrates wenigstens hat die Vergleichung vorgefunden, und so möchte sie ziemlich alt seyn.

ihrer mathematischen Symbolik so ausdrückten, „es gäbe zwey Principien, das Eine und das Unendliche; sie seyen aber die Substanz der Dinge selber, weswegen auch die Zahl aller Wesen Substanz seye." *

In dieser einfachen Darstellung habe ich der Kürze und Klarheit wegen alle Ueberladung der Beweise und Zeugnisse vermieden, ohne, wie ich glaube, der Bündigkeit und Sicherheit der Untersuchung etwas entzogen zu haben. Neues ist dadurch auch nicht an den Tag gekommen, wohl aber das Alte umfassender und vielseitiger dargestellt worden. Denn das Scharfsinnigste, was über unsern Gegenstand gedacht worden ist, möchte wohl die Meinung des Xenokrates, Platons ächten Nachfolgers seyn, welcher auch Viele ihren Beyfall nicht versagten. Er behauptet ** seinem Ahnherrn zufolge, die Seele seye eine sich selbst bewegende Zahl (ἀριθμὸς αὐτοκίνητος), und durch diese Mischung werde nichts Anderes als die Zusammensetzung einer solchen angegeben. Denn erstlich solle die Seele eine Zahl seyn der Erkenntniß wegen, wozu das Theilbare und Untheilbare gehöre, wie oben vorgekommen ist; aber auch eine sich selbst bewegende, wozu das Beharren und Verändern des Ortes nothwendig seye, welche beyde vom Einförmigen

---

* Aristoteles Metaphys. I, 5.

** Plutarchos a. a. O. D. Vergl. Stob. Phys. Ekl. Th. I, B. I, S. 62. Philop. zu Aristot. von der Seele I, C. 6.

und Verschiedenen abhiengen. Ob Letzeres mit Bewußtseyn von Platon in die Worte gelegt seye, möchte ich bezweifeln; aber durch den Ausdruck der sich selbst bewegenden Zahl und durch den ersten Theil der Ausführung dieser Definition ist die Idee scharf und deutlich bezeichnet. Krantors Erklärung * ist im Grunde dieselbe nüchterner vorgetragen; und so ist's beynahe mit allen andern; nur werden sie immer moderner und einseitiger, je weiter sie vom Alterthum der Zeit nach sich entfernen.

Aus diesen beyden Substanzen nun, der theilbaren und untheilbaren soll eine dritte werden, welche in der Mitte inne stehe zwischen diesen sowohl als den ihnen zukommenden Charakteren des Einförmigen und Verschiedenen. Diese ist offenbar das Substrat der Seele, ihre eigenthümliche Substanz, die Zahl selber, welche aus der Einheit und unbestimmten Zweyheit geworden ist, indem das Unbegrenzte von der Einheit bestimmt wurde. ** Sie nennt Platon geradezu die Substanz, so daß man die beyden vorigen als ihr inhärirende, diese aber für die Seele als die Hauptsubstanz denken muß. Und so lehrten auch die Pythagoreer, „daß aus den Elementen als darin vorhandenen die Substanz bestehe und gebildet

---

* Plutarchos ebendas.

** Plutarchos a. a. O. Sextus gegen die Math. X, 276.

sey," welches Aristoteles * mit Unrecht allein auf körperliche Substanz bezogen hat. Nun erscheinen die Zahlen zugleich „als Substanz der Dinge und zugleich als Affectionen und Beschaffenheiten," ** da jene zwey Principien nicht mehr bloße Substanzen, sondern inhärirende Eigenschaften geworden sind. Hiermit halte man zusammen eine Stelle des Platonischen Philebos, *** worin der dreyfache Begriff des Unbegrenzten (ἄπειρον), des Begrenzenden (πέρας) und des Begrenzten, welches aus beyden hervorgeht, umständlich erläutert wird; und man sieht, daß der Seele hier gerade diese dreyfache Substanz, eine unbegrenzte, eine begrenzende, eine begrenzte beygelegt wird. Diese letztere ist zur Vereinigung der erstern beyden nothwendig, wenn eine wahre Harmonie herauskommen soll; denn nicht zwey Entgegengesetzte, sondern nur Entgegengesetztgewesene, aber Einsgewordene läßt er nach dem Gastmahle als eine Harmonie gelten. Eine eigene Substanz ist dies Dritte natürlich; aber auch die beyden dadurch verbundenen Substanzen will er nicht als verschwunden angesehen wissen, weil beyder Eigenschaften und Wirkungen einzeln an der Seele erscheinen;

---

* Metaphys. I, 5. indem er sagt, die Pythagoreer schienen ἐν ὕλης εἴδει τάττειν τὰ στοιχεῖα.

** Welches nach Aristoteles a. a. O. die Pythagoreer zu meinen scheinen.

*** S. 25. A. ff.

wie auch im Philebos dies Dritte zwar als Erzeugtes der erstern, aber als ein Neues dargestellt wird, und die beyden Principien als getrennte Begriffe. Aus der Zusammenkunft endlich der drey Substanzen, der unbegrenzten und begrenzenden und der begrenzten entsteht ihm eine Harmonie im Timäos, so wie im Philebos, wo dies zuerst angedeutet wird,* „in der Musik sowohl als in den Jahreszeiten, dazu mit der Gesundheit Schönheit, Stärke, und in der Seele gar vieles Andere und gar Schöne." Darum theilt Platon nun diesen Stoff der Seele nach harmonischen Verhältnissen ein, um so ihrem Wesen die Form ganz entsprechend zu bilden. „Zuerst," sagt er,** „nahm er einen Theil von dem Ganzen, nach diesem das Doppelte desselben, zum dritten das Anderthalbe des Zweyten oder Dreyfache des ersten, zum vierten das Doppelte des zweyten, zum fünften das Dreyfache des dritten, zum sechsten das Achtfache des ersten, zum siebenten das Siebenundzwanzigfache des ersten. Hernach füllte er die doppelten und dreyfachen Intervalle aus, neue Theile von dort absondernd und in die Mitte jener setzend, so daß in jedem Intervalle zwey Mitten wären, die eine um denselben Theil der äußern Glieder sie übertreffend und von ihnen übertroffen; die andere um das Gleiche der Zahl nach übertreffend und übertroffen. Da

---

* S. 25. E.

** Tim. S. 35. B.

durch diese Bande in den vorigen Abständen neue von $1\frac{1}{2}$, $1\frac{1}{3}$, $1\frac{1}{8}$ geworden waren, füllte er mit dem Intervall $1\frac{1}{8}$ alle von $1\frac{1}{3}$ aus, von jedem derselben einen Theil zurücklassend, so daß dieser übriggelassene Abstand Zahl gegen Zahl die Glieder hatte 256 zu 243." Die mehr als oberflächliche Erläuterung dieser Stelle, bis zu einer völligen Einsicht in dieselbe, jedoch allein nach antiker Anschauungsweise, soll den andern Theil unserer Betrachtung ausmachen.

Von der Dunkelheit der harmonischen Zahlen im Timäos hat sich in neuern Zeiten ein solcher Ruf festgesetzt, daß sie zum Sprichworte geworden sind wegen jenes mißverstandenen Ausdruckes in einem Ciceronischen Briefe an den Atticus *: „Das Räthsel der Oppier aus Velia habe ich gar nicht verstanden; denn es ist dunkler als die Zahl des Platon." Aber wenn man auch nicht bedachte, daß Cicero, der Uebersetzer des Timäos an den gelehrten Halbgriechen schreibt, und daß diese Zahlen den Römern nicht so wichtig und den Griechen nicht so unzugänglich waren, als daß sie ein Sprichwort werden konnten, warum rieth man denn gerade auf diese unsere Zahlen und merkte nicht auf jene unauflösliche, bis auf den heutigen Tag meist verschlossene im achten Buche des

* VII, 13. In neuern Zeiten hat diesen Irrthum unter Andern Fabricius Bibl. Gr. B. III, S. 95. nach der neuen Ausgabe, in Umlauf gebracht.

Staates, *) woran sich die meisten Erklärer vergebliche Mühe gegeben haben? Aber die Schwierigkeit, welche wirklich in unserer Stelle vorhanden ist, würde nicht darin seyn, wenn Platon nicht bey seinen Schülern, für welche seine Schriften doch zunächst bestimmt waren, vorausgesetzt hätte, ohne Geometrie würde Niemand ihn, oder wenig-

---

*) S. 546. B. Wenige meines Wissens haben Cicero's Stelle hierauf bezogen, wie Joach. Camerarius in seinen Anm. zum Nikomachos S. 40. in Tennulius Jamblich. z. Nikom. Aristoteles Polit. V, 12. S. 381. Conring. Ausg. und Plutarchos von der Geburt der Seele im Tim. S. 1017. C. müssen sie wohl verstanden haben. Geschrieben darüber haben Aristides Quintil. von der Mus. III, S. 152. Nikomachos Arithm. II, S. 73. ff. Jamblichos zum Nikom. S. 216. ff. von den Neuern Ficin Opp. B. II, S. 378. Paris. Ausg. Matthias Lauderwald a. a. O. von Giphanius zum Aristot. a. a. O. Joh. Bodinus lib. meth. hist. c. 6. Cardanus von den Proport. V, S. 205. Ism. Bullialdus zum Theon Smyrn. S. 292. ff. welchen Meibom zum Aristid. S. 311. tadelt. Aber eine treffliche Auseinandersetzung findet man in einem Werkchen, wo S. 4. noch mehr Erklärer angegeben sind, welches aber nicht sehr bekannt geworden seyn muß. Da ich es nirgends noch angeführt gefunden habe, will ich den vollständigen Titel hierhersetzen: Francisci Barocii, Jacobi Filii, Patritii Veneti, commentarius in locum Platonis obscurissimum, et hactenus a nemine recte expositum in principio Dialogi octavi de Rep. ubi sermo habetur de numero geometrico, de quo proverbium est, quod numero Platonis nihil obscurius. Ad Illustrissimum et Reverendissimum Gabrielem Palaeotum Cardinalem amplissimum et optimum. Cum licentia R. D. Vicarii Episcopalis ac R. P. Inquisitoris. Bononiae Typis Alexandri Benacii. MDLXVI. 4.

stens nicht seinen Timäos lesen. Ehe wir also die Stelle selbst wieder ins Auge fassen, müssen wir eine Menge Erörterungen aus der Harmonik der Alten vorhergehen lassen, wodurch die übrigen Ausleger, welche hierüber commentirt haben, und deren Zahl nicht gering ist,* werden überflüssig gemacht werden. Das hierher

* Die vorzüglichsten sind Plutarchos von der Musik S. 1138 ff. von der Geburt der Seele im Tim. S. 1012 ff. Nikomachos Handbuch der Harmonik I, S. 15 ff. Theon von Smyrna von der Arithmetik, und von der Musik (denn das Dritte von der Astronomie, welches noch dazu gehört, ist noch nicht bekannt gemacht, aber nicht verloren); Jamblichos zu Nikom. Arithm. S. 168 ff. Macrobius zu Cic. Somn. Scip. I, 6. II, 1. 2. Chalcidius zum Tim. Cap. 32 ff. S. 104 ff. der Meurs. Ausg. S. 286 ff. der Fabric. Proklos zum Tim. III, S. 185 ff. Johannes Philoponos zu Aristot. von der Seele I, D. 6 ff. Bey ihnen finden sich die Nahmen vieler alten Erklärer Adrastos, Klearchos, Krantor, Eratosthenes, Eudoros, Severus, Theodoros von Soli, Thrasyllos; und auch von spätern Griechen giebt es noch mehrere hierher gehörige Schriften. Von Neuern führe ich den Ausleger des Platon Ficin Compend. in Tim. C. 28. ff an; denn Serran verdient es nicht, und Cornar hat Alles verfehlt; außerdem Keppler von der Harmonie der Welt V, S. 2 ff. Ricciolus im neuen Almagest VI, 7. Batteux Histoire des prem. causes S. 256 ff. Prevost Quelques remarques sur l'ame humaine suivies de l'explication d'un passage de Timée, in den französ. Memoiren der Berliner Akademie 1802 Specul. Philos. S. 75 ff. Kürzlich soll noch ein Philosoph von Nahmen, obgleich mit wenigem Glücke, denselben Gegenstand behandelt haben. Nach so vielen und solchen Vorgängern bedarf es wohl keiner weitern Gründe, daß die Sache wieder zur Sprache gebracht wird. Tennemann meint zwar Syst.

Gehörige will ich aus den alten Schriftstellern ohne Unterschied der Zeiten zusammenstellen, indem ich durch ge-

der Plat. Philos. B. III, S. 179. „die Platonischen Zahlen ließen sich wohl noch entziffern, wenn es der Mühe lohnte." Diese Aeußerung nehmen wir ihm indessen weniger übel als einem Lindau die oberflächliche Entzifferung in seinem kritischen Sendschreiben S. 13 ff. wodurch er seinen künftigen Demosthenes übel empfohlen hat; oder einem Manne wie Windischmann sein, aufs Gelindeste ausgedrückt, leeres und verworrenes Hirngespinste. Dieser Uebersetzer „der herrlichen Urkunde der Physik, welche der Weltgeist zum Besten der Nachkommenschaft in Platons Timäos aufbewahrt hat," möge wissen, daß er sicherlich dem Weltgeist einen sehr unwillkommenen Dienst geleistet hat, da er ihn seine Weltseele so einfältig bauen ließ. Er giebt sich zwar die Miene, als wäre ihm alles Dieses kinderleicht; „Man hat stets diese Stelle als die schwerste und undeutlichste im ganzen Werke angesehen: schwer ist sie, das heißt, sie erklärt sich nicht dem oberflächlichen Blicke, sondern dem Verstande allein; undeutlich kann sie aber ohnehin in diesem Falle nicht seyn." So stattlich läßt sich Jemand vernehmen, der doch beynahe gar nichts verstanden hat. Aus Achtung für den Enthusiasmus des Uebersetzers hätte ich gerne diese Rüge übergangen, wenn sich nicht der Charakter der ganzen Bearbeitung in der Erklärung dieser Stelle wie im Mikrokosmos der Makrokosmos abspiegelte, und nicht der zuversichtliche Ton, womit derselbe von den umfaßten Nebelgebilden spricht, den ehrlichen Leser eine Zeitlang verwirrt machte, bis er die Disharmonie dieses Tones und des Sphärenklanges entdeckt, und verdrießlich über den plumpen Mißgriff in das Saitenspiel der Weltharmonie und ärgerlich über den Spieler sich wegwendet. Dem lachlustigen Leser rathen wir nachzusehen, wie urban dagegen, als ein Franzose, der Marquis d'Argens in seiner Bearbeitung des Lokrer Timäos erscheint, und mit welcher Gewandtheit er seine Unwissenheit zu verbergen und das Gespräch auf einen andern Gegenstand zu lenken weiß.

nanes Studium der Sache überzeugt worden bin, daß die Pythagorisch-Platonische Lehre hierüber den Grundsätzen nach dieselbe bleibt, sobald man nur die Unterschiede der Sekten, welche leicht erkannt werden, sich bemerkt und davon abgesehen hat.

I. Das Einfachste für die Harmonik ist der Ton (sonus, φθόγγος), welchen die Alten sehr mannigfach erklärten. * Die Töne unterscheiden sich durch Höhe und Tiefe (ὀξύτητι καὶ βαρύτητι); jene rührt von Anspannung (ἐπίτασις), diese von Nachlassung (ἄνεσις) her. Ein Intervall ist dem Euklid das von zwey an Höhe und Tiefe verschiedenen Tönen Umfaßte (Διάστημα τὸ περιεχόμενον ὑπὸ δύο φθόγγων ἀνομοίων ὀξύτητι καὶ βαρύτητι), und ist entweder einfach (ἀσύνθετον) oder aus mehrern zusammengesetzt (σύνθετον).

II. Harmonie ist im weitesten Sinne in der Musik den Alten jede Uebereinstimmung bestimmter Töne. Die Wissenschaft derselben ist die Harmonik. Zwey Wege aber gibt es die Harmonie zu bestimmen, in den unsinnlichen (νοητοῖς) und in den sinnlichen Dingen (αἰσθητοῖς). Jene unsinnliche Harmonie wohnt in den Zahlen, wird beurtheilt von der Vernunft und dem innern Sinne; diese sinnliche klebt an den Instrumenten,

* Man sehe den Euklid, Aristoxenos und Andere in ihren harmonischen Schriften, oder kürzer Bullialds zum Theon S. 248.

und wird geschätzt nach der Ohren Gutachten, und um mit Platon zu reden, nach vernunftloser Routine, nach Empfindung und Meinung, ohne Verstand und Einsicht (ἀλόγῳ τινὶ τριβῇ, αἰσθήσει καὶ δόξῃ ἄνευ λόγου καὶ φρονήσεως). Jene verschmäht der Sinne, diese der Vernunft Urtheil; * nach jener nennt Platon die Seele eine Harmonie im Timäos; nach dieser verneint er es im Phädon. Welche der letztern zugethan sind, nennen die Alten Organiker, welche der erstern, Harmoniker. ** Von letztern ist Pythagoras und die ächten Nachfolger, so wie Platon, welcher die Organiker bitter verspottet. *** Das Mittel trafen die Aristoxenier, welche zugleich den Sinnen und der Vernunft folgen wollten, aber wie es zu gehen pflegt, wenn man Beydes will, Beydes nur halb erreichten. † Für unsern Zweck ist die Betrachtung der unsinnlichen Harmonie; doch von der andern ist Einiges mitzunehmen nothwendig.

III. Zahlen in den Tönen hat nach dem einstimmigen Zeugnisse des Alterthums zuerst Pythagoras wahrgenommen. Wenn Ruhe wäre, so philosophirten

---

* Theon Arithm. S. 21. Musik S. 73. Proklos zum Tim. III, S. 204.

** Bulliald a. a. O. S. 202 ff.

*** Vom Staate VII, S. 530. E. ff. Eine herrliche Stelle, welche ich aber, wie die meisten, zur Ersparung des Raumes weglasse.

† Ptolemäos Harmonik I, 2. Vergl. Bulliald a. a. O.

die Hellenen, * so wäre Stille. Alle Töne entstehen durch Stoß, Stoß durch Bewegung. Die stärkere oder, wie sie sagen, dichtere Bewegung giebt den höhern, die langsamere oder dünnere den tiefern Ton, und mit vermehrter und stärkerer Bewegung entsteht auch höherer Ton, mit weggenommener tieferer. Also bestehen die Töne aus Theilen, weil sie durch Zusetzen und Wegnehmen vermehrt und vermindert werden. Und was aus Theilen besteht, wird von Zahlen bestimmt; folglich sind die Töne von Zahlen bestimmt. Der an Saiten entstehenden Töne Unterschied beruht bey gleicher Dicke und Spannung auf der Länge der Saiten. Gleich lange geben in gleicher Zeit gleich viele Schwingungen; kürzere mehr, folglich auch einen höhern Ton; längere weniger, folglich einen tiefern Ton. Und Saiten, welche eine gleiche Anzahl Schwingungen vollenden, werden dies in so viel weniger Zeit thun, je kürzer sie sind und je höher der Ton; aber in so viel mehr, je länger sie sind und je tiefer der Ton. Man kann daher die Töne auf zwey entgegengesetzte Weisen berechnen; nach den Zeittheilchen, welche zu gleichen Schwingungen erfordert werden, wornach der hohe Ton die kleinere, der tiefe die größere Zahl erhält; oder nach der Zahl der Schwingungen in gleichen Zeittheilen, wornach das Umge-

* Euklid Sect. Canon. Vorrede. Vergl. Adraſtos bey Theon Muſik S. 79.

kehrte ſtattfindet. Beydes kennen die Alten; Erſteres iſt das Gewöhnliche, weil die daraus gefundenen Zahlen zugleich die Längen der Saiten bey gleicher Dicke und Anſpannung bezeichnen.

IV. Dem Intervall entſpricht das **Verhältniß** (λόγος, ratio) wie dem Tone das **Glied des Verhältniſſes** (terminus, ὅρος). Jedoch ſind die beyden nicht eins; denn das **gleiche Verhältniß** (ἴσος λόγος, ratio aequalis) iſt kein Intervall; ferner zwey umgekehrte Verhältniſſe ſind ſehr verſchieden und haben doch nur ein Intervall, wie 1 : 2 und 2 : 1. Jedes Intervall nehmlich hat zwey Verhältniſſe, ein größeres πρόλογος genannt, wie 2 : 1 = 2/1, und ein kleineres ὑπόλογος, wie 1 : 2 = ½. * Die Verhältniſſe ſind übrigens **vielfache** (πολλαπλάσιοι), als das **zweyfache**, **dreyfache** u. ſ. w. 2 : 1, 3 : 1 u. ſ. f. oder **übertheilige** (ἐπιμόριοι, superparticulares), wenn das größere Glied aus dem kleinern und einem aliquoten Theil deſſelben durch Addition entſteht, wie der λόγος ἡμιόλιος (ratio sesquialtera) 3 : 2 = 1½, der λόγος ἐπίτριτος (ratio sesquitertia) 4 : 3 = 1⅓, der λόγος ἐπόγδοος (ratio sesquioctava) 9 : 8 = 1⅛; oder ſie ſind **übertheilende** (ἐπιμερεῖς, superpartientes), wenn das größere Glied das kleinere und einen

* Theon Muſik S. 127. Porphyrios zum Ptolem. S. 267. kennt dieſen Unterſchied nicht zwiſchen Verhältniß und Intervall.

aliquanten Theil deſſelben enthält, wie 5 : 3 = $1\frac{2}{3}$. Die umgekehrten kleinern Verhältniſſe führen dieſelbigen Nahmen mit vorgeſetztem ὑπὸ oder sub: wie ὑποδιπλάσιος, subdupla ratio. Nach der gewöhnlichen Rechnungsweiſe, da man dem tiefern Tone die größere Zahl giebt, wird das nach dem größern Verhältniß berechnete Intervall genannt ἐπὶ τὸ ὀξύ, vom Tiefen zum Hohen; das nach dem kleinern ἐπὶ τὸ βαρύ, vom Hohen zum Tiefen; dort entſteht ein λόγος πρόλογος, hier ein ὑπόλογος. Die kleinſten Zahlen eines Verhältniſſes heiſſen ſeine Wurzel (radix, πυθμήν). * Die Verhältniſſe ſind entweder commenſurabel (σύμμετροι) oder nicht (ἀσύμμετροι), jenachdem ſie durch Eine Einheit meßbar ſind oder nicht. **

V. Von der Conſonanz (συμφωνία) lehren die Alten, daß ſie die Miſchung zweyer Töne ſeye, deren Unterſchied ganz oder einiger Maßen verſchwindet. Solche Töne heißen σύμφωνοι (consoni); die andern διάφωνοι (dissoni). Die vollkommenſte Conſonanz machen die ὁμόφωνοι (unisoni), welche kein Intervall bilden, ſondern das gleiche Verhältniß 1 : 1. Platon *** nennt es ὁμότονον. Weniger vollkommene geben die ἀντίφωνοι, wo jedoch die Miſchung noch vollſtändig iſt; die παρά-

---

* Mehr davon bey Theon Muſik S. 115.

** S. davon Euklid Sect. Canon. Vorr.

*** Phileb. S. 17. C.

φωνοι, die nur den wahren Conſonanzen ähnliche geben, die σύμφωνοι κατὰ συνέχειαν, die nicht ſelbſt eine Conſonanz, ſondern Intervalle bilden, welche Elemente derſelben ſind. *

VI. Um von der Erfahrung zu ſchweigen, durch welche Pythagoras die Intervalle dieſer Conſonanzen in Zahlen gefunden haben ſoll, ** gehe ich gleich über zu der Pythagoriſchen Zahlenlehre als der Quelle der Theorie. Für jede Sphäre der Wiſſenſchaft beynahe hatten die Pythagoreer eine ſogenannte Tetraktys, d. h. einen Inbegriff von vier ähnlichen Gliedern, in welchem ſie eine vorzügliche Kraft ſuchten. Theon zählt derſelben eilf, wovon die zwey erſten auf Zahlen gehen. Die erſte heißt die Tetraktys der Zehnzahl (ἡ τῆς δεκάδος τετρακτύς) *** und beſteht aus folgenden 1.2.3.4, deren Summe 10, welches die vollkommenſte Zahl iſt. † Darum ſoll auch dieſe Tetraktys ſehr mächtig und trefflich ſeyn; und in der That ich möchte es nicht unternehmen, alle ihre Bedeutungen aufzuzählen, ſondern be-

---

* Von allem Dieſem Theon Muſik S. 77. Man vergl. auch Ariſtoteles Probleme XIX. 16—19, wo mehrere dieſer Ausdrücke vorkommen.

** Denn man ſehe Forkel-Geſch. d. Muſ. B. I, S. 320.

*** Vergl. Sextus gegen die Math. VII, 94.

† Theon Muſik S. 158. Meurſius Denar. Pythagor. C. XII. Vom folgenden ſ. Theon S. 150 ff. Meurſius C. III ff. Camerarius von den Griechiſchen und Lateiniſchen Zahlzeichen, in dem beygefügten Commentar über Nikomachos Arithmetik.

friedige mich damit, einige wenige Charaktere dieser vier Zahlen anzugeben. Die Einheit ist unzusammengesetzt, geht nie durch Multiplication mit sich selbst aus sich heraus, der Anfang, das Punct, das Beständige, die Identität, Vernunft, Idee, Substanz; gleich und ungleich; wenn nicht der Wirklichkeit, doch der Möglichkeit nach Alles. * Der erste Uebergang und das erste Herausgehen der Einheit aus sich selbst ist die Zweyheit, das Gewordene, die Bewegung, die Verschiedenheit, die Materie, die kleinste gerade Linie, die erste gerade Zahl, das Sinnliche, die Verneinung der Substanz. Diese entstand aus der zu sich hinzugethanen Einheit; aus beyden zusammen wird die Dreyheit, die erste Zahl, welche Anfang, Mitte und Ende hat, die erste Vielheit, die erste ungerade Zahl, die erste Kreiszahl, die erste Flächenzahl als Dreyeck; auch der Körper, wegen der drey Dimensionen. Die Vierzahl entsteht aus der Addition der Einheit und Dreyheit, oder aus der Multiplication der Zweyheit mit sich selbst, das erste Quadrat, und zwar einer geraden Zahl, bestimmt die eilffache Tetraktys; die erste körperliche Zahl, als dreyseitige Pyramide. Diese erste Tetraktys entstand durch Addition; die zweyte wird durch Multiplication, und ist eine doppelte, die gerade 1.2.4.8, in welcher der Exponent 2; die ungerade,

* Außer den Vorigen Aristot. Metaphys. I, 5. Theon Arithmet. S. 50. 59. 68.

in welcher derſelbe 3 iſt, nehmlich 1 . 3 . 9 . 27. Jedes erſte Glied bedeutet hier den Punct, das zweyte die kleinſte Linie, das dritte die kleinſte Fläche, das vierte den kleinſten Körper, und zwar in der geraden allemahl geradlinicht, in der ungeraden kreisförmig genommen. Dieſe ganze Tetraktys iſt 1 . 2 . 3 . 4 . 8 . 9 . 27. Die Summe der ſechs erſten Glieder iſt dem ſiebenten gleich. Denn die herrliche Siebenzahl * umſchließt die ganze, ſie ſelbſt aber umfaßt auch die erſte Tetraktys.

VII. Dieſe Zahl nun iſt die Urſache aller Dinge, wie die Pythagoreer lehren, und wovon wir auch in den Werken des Platon Spuren finden; daher auch Jene bey dem ſchworen, welcher ihrer Seele die Tetraktys übergab,

Jene der ewigen Welt Urwurzeln enthaltende Quelle. **

Aus ihr entſpringen daher alle Conſonanzen; aus dem

---

* Von dieſer ſ. um kurz zu ſeyn, Valckenaer über Ariſtobulos den Juden S. 102 ff. Mehr von der Tetraktys hat Theon Muſik S. 146 ff. Meurſius a. a. O. C. VI. Keppler von der Harmonie der Welt III. zu Anfang, Camerarius zum goldnen Gedicht. Plutarchos von der Geburt der Seele im Tim. S. 1027. F. hat eine andere, auch gedoppelte 1 . 3 . 5 . 7, und 2 . 4 . 6 . 8. Ihre Summe iſt 36, welche Zahl vorzüglich geehrt war. Tiedemann Gr. erſte Philoſ. S. 419. hätte dies beſſer verſtehen ſollen.

** Mehr von den Pythagoriſchen Verſen:

Οὐ μὰ τὸν ἀμετέρᾳ ψυχᾷ παραδόντα τετρακτύν,
Παγὰν ἀενάου φύσεως ῥιζώματ' ἔχουσαν,

hat Tiedemann a. a. O. S. 454. der jedoch gerade die wahre

ersten Intervall 2 : 1 eine ἀντίφωνος, aus den folgenden 3 : 2, 4 : 3 παράφωνοι, aus 9 : 8 eine ἀντίφωνος κατὰ συνέχειαν; zuletzt bleibt das dreyfache Intervall 3 : 1 übrig, welches ebenfalls zu den Consonanzen gehört. Euklid * behauptet, die commensurabeln Zahlen gäben die Consonanzen; da nun vielfache und übertheilige allein commensurabel sind, so harmonirt er ganz mit der alten Lehre, und die Euklidische selber läßt sich aus dem Platon entwickeln, ** welcher auch wieder Aeltern folget. *** Der innere Zusammenhang und die scheinbare Consequenz hat diesem Systeme viele Jahrhunderte die Herrschaft gesichert, und die harmonische Tyrannis der Pythagoreer, wie Keppler sie nennet, blieb unerschüttert bis auf Ptolemäos, welcher in seiner Harmonik † sie umgestürzt und aus neuen Zahlen ein anderes Gebäude aufgeführt hat, mit dessen Zerstörung durch Keppler im dritten Buche von der Harmonie der Welt die alterthümliche Lehre zu einer, doch immer noch ehrwürdigen Ruine ge-

---

Erklärung verwirft. Meiners Gesch. d. Wiss. B. I, S. 537. meint, die Heiligkeit derselben seye etwas sehr Spätes; doch wem kann man das Meinen verbieten? Wohl aber kann man fordern, daß man besser wisse, was die Tetraktys sey.

* Sect. Canon. Vorr.

** Phileb. S. 25. D. Tim. S. 80. D. aus letzterer Stelle durch Schlüsse.

*** Phileb. S. 17. C.

† I, 5. 6.

worden ist. Denn dieser hat wie an dem Himmel, also auch hier neue Consonanzen erfunden.

VIII. Was in der Platonischen Stelle Mitte (μεσότης) heißt, ist nichts anderes, als das Mittelglied einer stetigen Proportion (ἀναλογία συνεχής), welche daher oft selbst bey den Alten Mitte (medietas, μεσότης) heißt. Die daselbst angegebene zweyte Mitte ist also eine mittlere arithmetische Proportionale; die erste aber ist eine mittlere harmonische Proportionale. Die harmonische Proportion ist nehmlich eine solche, deren Mittelglied das kleinere übertrifft um das Sovielte des kleinern, um das Wievielte des größern das mittlere vom größern übertroffen wird, wie 3 . 4 . 6. Die frühesten Mathematiker nannten diese μεσότης ὑπεναντία, und ἁρμονικὴ heißt sie erst bey Hippasos und Archytas. * Zum Verstehen unserer Stelle ist eine genauere Kenntniß dieser Proportion nothwendig; daher will ich eine Anzahl Sätze hier beyfügen, welche sie zu behandeln lehren, und zu welchen Jeder, dem daran liegt, sich die geometrischen Beweise, wie die Alten sie haben mußten, auffinden kann; denn wir müssen dieselben der Kürze wegen auslassen.

Das kleinere Glied der äußern heiße m, das größere M, die mittlere Proportionale H, die Differenz des kleinern äußern und mittlern d, des mittlern und größern

* S. Jamblichos bey Bulliald zum Theon S. 290 ff. und Archytas beym Porphyrios zum Ptolem. S. 268.

äußern D, und demnach die Differenz beyder äußern d + D; so iſt

1) m : d = M : D.
2) m × D = M × d.
3) m + M : d + D = m : d = M : D.
4) m + M × d = d + D × m,
auch m + M × D = d + D × M.
5) m + M × H = m × M × 2.
6) d ∓ d + D × m : m + M,
und D = d + D × M : m + M.
7) H = m × M × 2 : m + M.
8) H = m + (d + D × m : m + M),
und H = M — (d + D × M : m + M).

IX. Ein vielfaches Intervall zweymahl zuſammengeſetzt iſt wieder vielfach; z. B. das doppelte Intervall 2 : 1 zweymahl zuſammengeſetzt 4 : 2 = 2 : 1, giebt das vierfache 4:1. Den geometriſchen Beweiß liefert Euklid.* Das erſte der vielfachen, das doppelte wird von den zwey erſten übertheiligen, dem ἡμιολίῳ 3 : 2, und ἐπιτρίτῳ 4 : 3 ausgefüllt. 4 . 3 . 2. Geometriſch beweiſet dies derſelbe. **

Das doppelte Intervall 2:1 nennt man διὰ πασῶν, weil es alle Saiten des Oktachordes umfaßt, *** daher

---

* Sect. Canon. Theorem. I.

** Ebendaſ. Theorem. VI.

*** Adraſtos beym Theon Muſik S. 81.

es noch die Oktave heißt. Dieſes zweymahl zuſammengeſetzt 4:1 wird δὶς διὰ πασῶν, dreymahl 8:1 τρὶς διὰ πασῶν, viermahl 16:1 τετράκις διὰ πασῶν u. ſ. f. genannt. Diapaſon enthält zwey Conſonanzen, eine vollkommnere und eine unvollkommnere; jene iſt größer 3:2, und heißt διὰ πέντε, die Quinte; dieſe kleiner 4:3, und wird διὰ τεσσάρων genannt, die Quarte. * Die Frühern nennen Diapaſon auch Harmonie, Diateſſaron συλλαβὴ, Diapente δὶ ὀξειῶν. ** Das dreyfache Intervall endlich beſteht offenbar aus dem doppelten und ἡμιολίῳ, 3.2.1. alſo aus Diapaſon und Diapente; daher es auch διὰ πασῶν καὶ διὰ πέντε heißt. Dasjenige Intervall aber, um welches Diapente größer iſt, als Diateſſaron, wird der Ton genannt, und dieſer hat das Verhältniß 9:8. Denn man nehme von Diapente 9:6 weg Diateſſaron 8:6, ſo bleibt 9:8. Und da nun Diapaſon enthält Diapente und Diateſſaron, ſo enthält es auch Diateſſaron, einen Ton und Diateſſaron.

---

* Vergl. Euklid. a. a. O. Theor. XI. XII.

** Philolaos bey Nikomachos Harmonik I, S. 17. und Stobäos Phyſ. Ekl. Th. I, B. I, S. 464. Ariſtoteles bey Plutarchos von der Muſik S. 1139. B. Der wahre Nahme iſt der angegebene δὶ ὀξειῶν; ſ. Ariſtoteles Problem. XIX, 41. bey den Doriern δὶ ὀξειᾶν, wie man in den übrigen von Meibom zum Nikomachos angeführten Stellen und bey Philolaos ſchreiben muß; denn hieraus iſt beydes δὶ ὀξείας und διοξεῖαν verdorben.

X. Durch die mittlere arithmetische Proportionale wird Diapason in Diapente und Diatessaron getheilt vom Hohen gegen das Tiefe. Der Kürze wegen setze ich nur die Zahlen her: 4 . 3 . 2. Diapason ist 4 : 2, 4 : 3 ist Diatessaron, 3 : 2 Diapente. Durch die mittlere harmonische Proportionale wird Diapason in Diatessaron und Diapente getheilt vom Hohen zum Tiefen. 12 . 8 . 6. Diapason ist 12 : 6, Diapente 12 : 8, Diatessaron 8 : 6. Durch beyde Proportionalen wird also Diapason in Diatessaron, den Ton, Diatessaron getheilt. 12 . 9 . 8 . 6. Diapason ist 12 : 6; 9 ist arithmetische, 8 harmonische Proportionale; 12 : 9 Diatessaron, 9 : 8 Ton, 8 : 6 Diatessaron. Diapason und Diapente besteht aus Diapente, Diatessaron, Diapente. Nun wird Diapason und Diapente durch die mittlere arithmetische Proportionale in Diapason und Diapente getheilt vom Hohen zum Tiefen, 3 . 2 . 1; durch die mittlere harmonische aber in Diapente und Diapason auf eben die Art. 6 . 3 . 2; folglich durch beyde in Diapente, Diatessaron, Diapente. 6 . 4 . 3 . 2.

XI. Der Ton kann nicht in gleiche Theile getheilt werden, das heißt, es fällt zwischen das Intervall des Tones weder eine noch mehrere mittlere geometrische Proportionalen. Denn der Ton ist ein übertheiliges Intervall; zwischen keines derselben aber fällt eine oder mehrere dergleichen Proportionalen. Denn diese müßte größer als das kleinere, und kleiner als das größere Glied seyn; sie müßte also die Einheit, welche hier die Differenz ist beyder

Glieder, zertheilen; diese aber ist untheilbar. * Es giebt also genau genommen keinen halben Ton (hemitonium), sondern der eine Theil ist immer größer, der andere kleiner als ein halber. Dieser heißt λεῖμμα oder hemitonium minus; jener ἀποτομὴ oder hemitonium maius; beyde Nahmen sind vom Diatessaron hergenommen, wie sich nachher ergeben wird. ** Ein unzusammengesetztes Intervall von einem Ton und Limma heißt Trihemitonium, jetzt die kleine Terze. Die Hälfte des halben Tones heißt Diesis und gilt für das kleinste Intervall, welches die menschliche Stimme hervorbringen kann. ***

XII. Diatessaron wird ausgefüllt von Ton, Ton, Limma. Da $4:3=256:192$, so ist letzteres Diatessaron. Nun ist $216:192=9:8$, $243:216=9:8$; der Ton ist also zweymahl im Diatessaron. Der nächste Ton ist $273\frac{3}{8}:246=9:8$. Aber Diatessaron reicht nur bis 256; folglich ist $256:243$ nur ein halber Ton. Nun ist das Intervall $256:243$ kleiner als das andere $273\frac{3}{8}:256$, weil $243:256=256:269\frac{169}{243}$; folglich ist $256:243$ das Limma, die Apotome aber ist

---

* Vergl. Euklid Sect. Canon. Theorem. III. XVI.

** Theon Musik S. 106.

*** Theon S. 87. Aristoxenos Harmon. Elemm. I, S. 21. Bacchius Einleitung in die Musik S. 2. Pythagoras soll nach Macrobius Somn. Sc. II, 1. das Limma Diesis genannt haben, und so gebraucht das Wort Theon S. 77.

$273\frac{3}{8} : 256$, oder in ganzen Zahlen 2187 : 2048. Das Intervall, um welches die Apotome größer ist als das Limma, heißt **Komma**, und ist offenbar $273\frac{3}{8} : 269\frac{467}{243}$, oder 531441 : 524288. Den Nahmen hat Proklos aufbewahrt. Das **Trihemitonium** wird gefunden, wenn man von Diatessaron einen Ton wegnimmt; Diatessaron ist 32 : 24; nimmt man davon den Ton 27 : 24, so bleibt die Wurzel des Trihemitonium 32 : 27.

XIII. Ein **System** ist der Inbegriff mehrerer Intervalle. * Andere derselben geben Consonanzen, andere Dissonanzen, je nach dem Verhältniß, von welchem sie repräsentirt werden. Das erste und kleinste ist das **Tetrachord**, worunter die Harmoniker insgemein das Intervall Diatessaron verstehen. Das **Heptachord** umfaßt zweymahl Diatessaron oder zwey Tetrachorde, so daß der tiefste Ton des höhern zugleich der höchste des tiefern ist; und zwey auf diese Art zusammenhängende Tetrachorde heißen **verbundene** (συνημμένα). Indeß, da man zweymahl Diatessaron nicht als Consonanz konnte gelten lassen, Diapason aber der Consonanzen vollkommenste fand, erdachte man das **Oktachord**, indem man zwischen die beyden Tetrachorde das Intervall des Tones setzte; woraus ein Tetrachord mit einem Pentachord verbunden entstand, oder zwey **getrennte** (διεζευγμένα)

* S. Euklid Einl. in die Harmonik, Thrasyll beym Theon Musik S. 76.

Tetrachorde; denn die Trennung (διάζευξις) ist zwischen zwey aufeinander folgenden in der Art gleichen Tetrachorden ein Ton (τόνος) in der Mitte; so wie die Verbindung (συναφή), zwischen denselben ein gemeinschaftlicher Ton (φθόγγος). * Und so ist das Intervall eines vollständigen Diapason entstanden, welches Diatessaron, Ton, Diatessaron enthält. ** Diese beyden Tetrachorde waren diejenigen, welche hernach τετράχορδον μέσων und τετράχορδον διεζευγμένων heissen, und später erst hat man ihnen gegen das Tiefe das τετράχορδον ὑπάτων nebst einem Ton, gegen das Hohe aber das τετράχορδον ὑπερβολαίων zugesetzt, so daß das ganze System zweymahl Diapason umfaßte. *** Die alten Musiker nehmlich der mittlern Zeit haben zwey sogenannte vollkommene Systeme (συστήματα τέλεια), ein kleineres, welches durch Conjunction fortschreitet, vom

---

* Euklid S. 17.

** Nikomachos a. a. O. S. 7. und Meibom hierzu S. 52. Die geschichtliche Entwickelung dieser Systeme liegt außer meinem Zwecke, und ist keine leichte Sache, zumahl da die Schriftsteller meist selbst uneinig sind. Mancherley über die Lyra hat Hemsterhuis zum Lucian B. II, S. 271. der Zweybr. Ausg. Ueber die vierfaitige dem Hermes zugeschriebene und ihre Beschaffenheit s. Forkel Gesch. der Mus. B. I, S. 82. Spanheim Anmm. zum Julian S. 117. Das Heptachord schreibt Nikomachos I, S. 9. ebenfalls dem Hermes, Tervander aber bey Euklid S. 19. sich selbst zu. Mehr über die Construction hat Nikomachos, vergl. Aristot. Probl. XIX. 7. 25. und Meibom zum Euklid. Und gleiche Uneinigkeit ist auch wegen des Oktachordes.

*** Bulliald zum Theon S. 254.

Tiefen auf durch einen Ton und die Tetrachorde ὑπάτων, μέσων, συνημμένων, so daß es Diapaſon und Diateſſaron enthält; und ein **größeres**, welches beſtehet aus vier Tetrachorden, je zwey und zwey verbunden und geſondert, vom Tiefen auf fortgehend durch einen Ton, die Tetrachorde ὑπάτων und μέσων, einen Ton, und die Tetrachorde διεζευγμένων und ὑπερβολαίων, umfaſſend aber das Intervall zweymahl Diapaſon. Aus beyden zuſammengeſetzt wird das ſogenannte **unveränderliche Syſtem** (σύστημα ἀμετάβολον), welches denſelben Umfang hat mit dem Umfange des größern der vollkommenen, die Tetrachorde beyder alle, und gegen das Tiefe einen Ton enthält, und von dem **veränderlichen** Syſteme (σύστημα ἐμμετάβολον) dadurch ſich unterſcheidet, daß es nur eine μέση (media) hat, während das veränderliche mehrere haben kann; eine μέση aber iſt eine Saite, nach der Disjunction, welche gegen das Hohe einen unzuſammengeſetzten Ton, gegen das Tiefe ein Intervall von zwey Tönen, ſeye es einfach oder zuſammengeſetzt, hat: nach der Conjunction, welche unter drey verbundenen Tetrachorden des höchſten tiefſte, des mittlern höchſte iſt. Daher wird auch das unveränderliche Syſtem **einfach** genannt, das veränderliche aber **zuſammengeſetzt**, und zwar je nach der Zahl der μέσων **doppelt, dreyfach** u. ſ. w. *

---

* Euklid a. a. O. S. 17.

XIV. Das Geschlecht (γένος) ist eine bestimmte Art der Eintheilung des Tetrachordes. Die drey Geschlechter sind das diatonische, von großer Kraft, Ruhe, Würde, Einfachheit, den Weisen vorzüglich beliebt, hat gegen das Tiefe Ton, Ton, Limma; das chromatische, weichlich und ohne Nerven, schreitet nach derselben Ordnung durch Trihemitonium, Apotome, Limma; das enharmonische, Vielen der Alten sehr wohlgefällig, * hat ein unzusammengesetztes Intervall von zwey Tönen (ditonus), dann Diesis, Diesis. Diese Geschlechter haben wieder ihre Gattungen (species, εἴδη, χρόαι), wovon eine immer, wie sich die Alten darüber ausdrücken, dem Geschlechte wieder gleich ist. Die Harmonie hat nur eine Gattung, nehmlich das Geschlecht selbst; das Diatonon ist theils σύντονον, welches mit dem Geschlechte übereinkömmt, theils μαλακὸν (molle), welches gegen das Tiefe getheilt wird in ein unzusammengesetztes Intervall von fünf Diesen, in ein dergleichen von drey Diesen, und in ein Limma. Das Chroma ist theils τονιαῖον, auch σύντονον genannt, ** welches dieselbe Theilung hat mit seinem Geschlechte;

---

* Aristoxenos a. a. O. S. 2. und hierzu Meibom.

** Gaudentius Einl. in d. Harmonik S. 17. Ptolemäos Harmonik II. gegen Ende.

theils ἡμιόλιον (sesquialterum), welches gegen das Tiefe hat ein unzusammengesetztes Intervall von sieben enharmonischen Diesen (eine solche ist des Tones Viertel), ein anderes von anderthalb dergleichen, und ein drittes, welches dasselbe Maß mit dem zweyten hat; theils endlich μαλακόν, welches nach derselben Ordnung modulirt wird durch ein unzusammengesetztes Intervall eines Tones, Hemitoniums und einer chromatischen Diesis (diese ist das Drittel des Tones), dann durch eine chromatische Diesis und wieder durch dieselbe. Man spricht auch von vermischtem Geschlechte, wenn es aus mehrern zusammengesetzt ist; und von einem gemeinschaftlichen (κοινόν), * welches die allen gemeinen Töne enthält, die darum auch unbewegliche (immobiles, ἑστῶτες) heissen, und deren acht sind, nehmlich die Grenzen der Tetrachorde, vom Tiefen nach dem Hohen so genannt.

Προσλαμβανόμενος
Ὑπάτη βαρεῖα (ὑπάτη ὑπάτων)
Ὑπάτη μέσων
Μέση
Παραμέση
Νήτη συνημμένων
Νήτη διεζευγμένων
Νήτη ὑπερβολαίων

Die sich je nach dem Geschlechte ändern, nennt man

* Euklid S. 9.

beweglichen (mobiles, φερόμενοι). Die Bestimmung beyder nach der Länge der Saiten an einer Linie, welche der Kanon (Monochord) genannt wird, ist die Sectio Canonis (κανόνος κατατομή), und diese ist der Gegenstand der Kanonik, welche besonders die Pythagoreer übten. * Diese Operation besteht in der Bestimmung der unbeweglichen Saiten zuerst, und dann in der Ausfüllung der daraus entstandenen Intervalle mit neuen durch Bestimmung der beweglichen, welches letztere καταπύκνωσις (condensatio)**, beym Platon aber ξυμπληροῦσθαι heißt. Wird das Verhältniß der Töne oder ihrer Saiten in Zahlen ausgedrückt und auf einer ebenen Figur dargestellt, so heißt diese das Diagramm. Auf der folgenden Seite ist an einer Linie die Schneidung des Kanons für das Diatonon syntonon, als das gewöhnlichste Geschlecht dargestellt; wozu man das Diagramm leicht selbst finden wird.

---

* Bullialdi zum Theon S. 276.

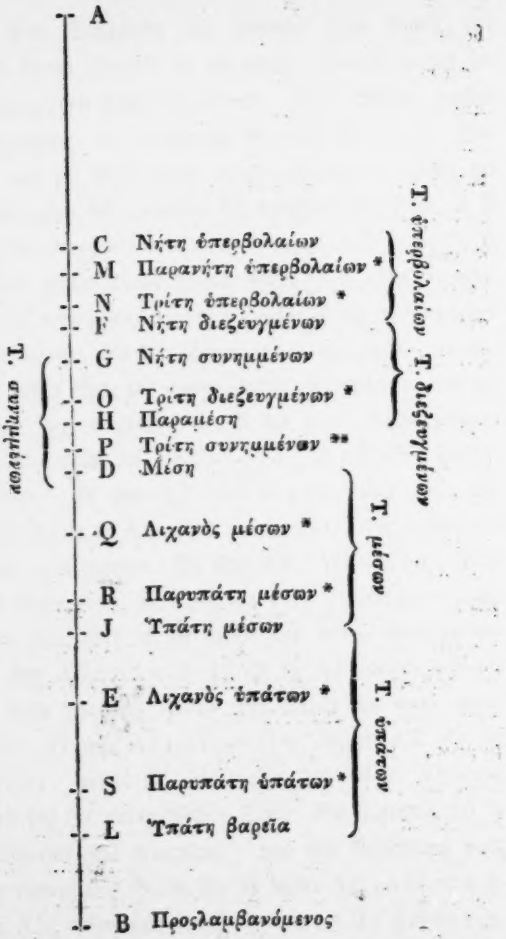
** Theon Musik S. 142.

A

C Νήτη ὑπερβολαίων
M Παρανήτη ὑπερβολαίων *
N Τρίτη ὑπερβολαίων *
F Νήτη διεζευγμένων
G Νήτη συνημμένων
O Τρίτη διεζευγμένων *
H Παραμέση
P Τρίτη συνημμένων **
D Μέση
Q Λιχανὸς μέσων *
R Παρυπάτη μέσων *
J Ὑπάτη μέσων
E Λιχανὸς ὑπάτων *
S Παρυπάτη ὑπάτων *
L Ὑπάτη βαρεῖα

B Προςλαμβανόμενος

T. ὑπερβολαίων
T. διεζευγμένων
T. συνημμένων
T. μέσων
T. ὑπάτων

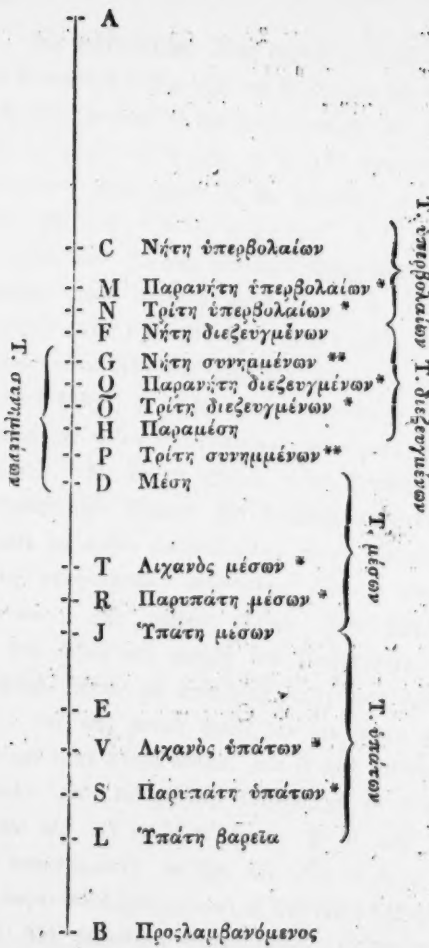


Das Wesentliche der Methode giebt Euklid und beym Theon Thrasyll an die Hand. Zuerst werden die unbeweglichen Töne verzeichnet. Das System umfaßt Disdiapason, d. h. zweymahl Diapason oder 4 : 1. Daher muß die tiefste Saite προσλαμβανόμενος gegen die höchste νήτη ὑπερβολαίων sich verhalten wie 4 : 1. A B seye προσλαμβανόμενος, so ist, wenn A B in C, D, E in vier gleiche Theile getheilt wird, A C νήτη ὑπερβολαίων, A D μέση, welches die tiefste ist des τετραχόρδου συνημμένων und die höchste des τετραχόρδου μέσων. Die tiefste Saite des τετραχόρδου ὑπερβολαίων und die höchste des διεζευγμένων ist die νήτη διεζευγμένων; folglich, wenn AC : AF = 3 : 4, ist AF νήτη διεζευγμένων. Es seye AF : AG = 8 : 9, oder AC : AG = 2 : 3, so ist AG νήτη συνημμένων, die höchste des τετρ. συνημμένων. Es seye AF : AH = 3 : 4, so ist AH παραμέση, die tiefste des τετρ. διεζευγμένων; die μέση AD aber ist die tiefste des τετρ. συνημμένων. Es seye AD : AJ = 3 : 4, so ist AJ ὑπάτη μέσων, die tiefste des τετρ. μέσων und höchste des τετρ. ὑπάτων. Es seye AJ : AL = 3 : 4, so ist AL ὑπάτη βαρεῖα, welche ist die tiefste des τετρ. ὑπάτων. Diese sind die unbeweglichen Töne. Die folgenden mit *) bezeichneten sind bewegliche, und ihre Ausfüllung nach dem diatonischen Geschlechte ist diese: AC : AM = 8 : 9, also AM παρανήτη ὑπερβολαίων; AM : AN = 8 : 9, also AN τρίτη ὑπερβολαίων. Nun ist AN : AF

= 243 : 256. Dies ist das τετρ. ὑπερβολαίων. Ferner AF : AG = 8 : 9, also AG παρανήτη διεζευγμένων, welche ist die νήτη συνημμένων; AG : AO = 8 : 9, also AO τρίτη διεζευγμένων, welche ist παρανήτη συνημμένων. Nun ist AO : AH = 243 : 256. Dies ist das τετρ. διεζευγμένων. AO : AP = 8 : 9, also AP τρίτη συνημμένων, und nun ist AP : AD = 243 : 256. So ist auch das τετρ. συνημμένων vollendet. Die τρίτη συνημμένων habe ich mit **) bezeichnet; denn man muß sie mit Euklid auslassen, weil sonst gegen die diatonische Regel drey Hemitonia nacheinander sind, AO : AH, AH : AP, AP : AD. Es seye AD : AQ = 8 : 9, so ist AQ λιχανὸς μέσων; AQ : AR = 8 : 9, so ist AR παρυπάτη μέσων und AR : AJ = 243 : 256. So ist das τετρ. μέσων vollendet. Es seye AJ : AE = 8 : 9, so ist AE λιχανὸς ὑπάτων; welches AE : AD = 3 : 2, indem AD : AJ = 3 : 4, AJ : AE = 8 : 9, folglich AD : AE = 2 : 3. Ferner AE : AS = 8 : 9, also AS παρυπάτη ὑπάτων, und AS : AL = 243 : 256. So ist das τετρ. ὑπάτων vollendet. Die παρανήτη und λιχανὸς jedes Tetrachords im Diatonon heißt auch geradezu διάτονος dieses Tetrachords, z. B. ὑπερβολαίων διάτονος, ὑπάτων διάτονος, oder mit dem Zusatze παρανήτη ὑπερβ. διάτονος u. s. w. Uebrigens ist leicht zu erachten, daß die Eintheilung viel bequemer gemacht werden kann; da es aber hier auf die Klarheit der Theorie, und nicht auf Kunstgriffe für den Verfertiger

der Saiten ankömmt, so ist gegenwärtige Darstellung vorgezogen worden; ein einfacheres Verfahren für die Praxis läßt sich aber leicht aus der Betrachtung des Kanons abstrahiren.

XV. Nicht wegen der Platonischen Stelle, sondern wegen der angehängten Aufzählung ähnlicher Systeme füge ich hier auch die Theilung des Kanons für das gewöhnliche chromatische Geschlecht, nehmlich das Chroma toniäum bey. Die Linie ist diese:


A
C Νήτη ὑπερβολαίων
M Παρανήτη ὑπερβολαίων *
N Τρίτη ὑπερβολαίων *
F Νήτη διεζευγμένων
G Νήτη συνημμένων **
O Παρανήτη διεζευγμένων*
Ō Τρίτη διεζευγμένων *
H Παραμέση
P Τρίτη συνημμένων**
D Μέση
T Λιχανὸς μέσων *
R Παρυπάτη μέσων *
J Ὑπάτη μέσων
E
V Λιχανὸς ὑπάτων *
S Παρυπάτη ὑπάτων*
L Ὑπάτη βαρεῖα
B Προσλαμβανόμενος
Τ. συνημμένων
Τ. διεζευγμένων
Τ. ὑπερβολαίων
Τ. μέσων
Τ. ὑπάτων

Die unbeweglichen Töne bleiben natürlich dieselben; die beweglichen müssen nach dem Geschlechte sich bequemen. Das erste Intervall ist das Trihemitonium, 27 ; 32; wenn also AC : AM = 27 : 32, so ist AM παρανήτη ὑπερβολαίων. Das zweyte ist die Apotome, 2048 : 2187; wenn also AM : AN = 2048 : 2187, so ist AN τρίτη ὑπερβολαίων. Da nun aber ein Trihemitonium mit einer Apotome einem Ditonus gleich ist, d. h. (27 : 32) + (2048 : 2187) = (3 : 4) — (243 : 256), die τρίτη ὑπερβολαίων διάτονος aber von der νήτη um einen Ditonus absteht, so ist die τρίτη ὑπερβολαίων διάτονος zugleich die τρίτη ὑπερβολαίων χρωματική; oder allgemeiner, die dritten Saiten jedes Tetrachordes im Diatonon und Chroma sind dieselben. Hierdurch ist gegeben die τρίτη ὑπερβολαίων, τρίτη διεζευγμένων, τρίτη συνημμένων, παρυπάτη μέσων, παρυπάτη ὑπάτων. Die zweyten Saiten jedes Tetrachordes von den ersten aus mittelst des Verhältnisses 27 : 32 zu finden, würde zu weitläuftig seyn; man siehet aber leicht, daß jede zweyte Saite von der letzten um das Intervall eines Tones absteht, und so wird dieselbe leicht bestimmt, ohne die größern Abkürzungen zu erwähnen. Es seye also AF : AM = 9 : 8, so ist AM παρανήτη ὑπερβολαίων; es seye AH : AQ = 9 : 8, so ist AQ παρανήτη διεζευγμένων; es seye AD : AH = 9 : 8, so ist AH παρανήτη συνημμένων, welche zugleich παραμέση ist; es seye AJ : AT = 9 : 8, so ist AT

λιχανὸς μέσων; es seye AL:AV = 9:8, so ist AV λιχανὸς ὑπάτων. Hierzu ist nur noch zu bemerken, daß die νήτη συνημμένων und τρίτη συνημμένων herausgeworfen werden müssen, * da sonst fünf Hemitonien aufeinander folgten, AG:AQ, AQ:AO, AO:AH, AH:AP, AP:AD, weswegen diese Töne auch mit **) bezeichnet worden sind. Auch hier endlich nennt man die παρυπάτας und λιχανοὺς nur χρωματικὰς, ohne jene Nahmen zuzusetzen; wiewohl auch dieses gebräuchlich ist. Die Eintheilung des Kanons für das enharmonische Geschlecht ist nicht nöthig hier mitzunehmen, da in die Augen springt, daß die zweyte Saite jedes enharmonischen Tetrachordes immer die dritte des diatonischen und chromatischen ist, die dritte Saite aber nur an einem Orte gebraucht werden wird, wo ihre Bestimmung aus der Sache selbst hervorgehet.

XVI. Jedes System in jedem Geschlechte hat wieder bestimmte Arten (εἴδη, species, σχήματα, figurae), die im Chroma und in der Harmonie nach dem Unterschiede des Dichten, welches hier nicht weiter kann erörtert werden, im Diatonon aber von der Lage des Limma bestimmt werden. Mit Umgehung des Diatessaron und Diapente wollen wir die Arten des Diapason betrachten, deren der Combination gemäß sieben seyn müssen. Die

---

* So ist es im Diagramm des Gaudentius. S. Meibom zum Euklid S. 68.

erſte hat vom Tiefen das Limma in der erſten, vom Hohen das andere in der vierten Stelle, und geht von ὑπάτη ὑπάτων bis παραμέση. Die zweyte hat vom Tiefen daſſelbe in der dritten, vom Hohen in der erſten, und reichet von παρυπάτη ὑπάτων bis τρίτη διεζευγμένων. Die dritte hat das Limma beyderſeits in der zweyten Stelle, von λιχανὸς ὑπάτων ſich erſtreckend bis zur παρανήτη διεζευγμένων. Die vierte hat das Limma in der erſten vom Tiefen, in der dritten vom Hohen, gehet von ὑπάτη μέσων bis νήτη διεζευγμένων. Die fünfte hat vom Tiefen in der vierten das Limma, vom Hohen in der erſten, reicht von παρυπάτη μέσων bis τρίτη ὑπερβολαίων. Die ſechste hat vom Tiefen in der dritten, vom Hohen in der zweyten daſſelbe, von λιχανὸς μέσων bis παρανήτη ὑπερβολαίων. Die ſiebente hat es in der zweyten vom Tiefen, in der dritten vom Hohen, reichend von der μέση bis zur νήτη ὑπερβολαίων, vom προσλαμβανόμενος bis zur μέση. Dieſes lehret Euklid.

XVII. Die Tonarten (toni) ſind die Verſchiedenheiten der ganzen harmoniſchen Syſteme nach Höhe und Tiefe, ſonſt auch τρόποι (modi) genannt. * In den älteſten Zeiten gab es allein drey Tonarten: die Doriſche, die tiefſte, die Phrygiſche, die mittlere, die Lydiſche, die höchſte, jede um einen Ton von der an-

* S. Meibom zum Euklid S. 46 ff. Theon Muſik S. 76.

dern verſchieden; woher der Nahme. * Dann entſtanden ſieben Tonarten, indem man die ſieben Arten des Diapaſon ſo nannte, und zwar die erſte Mixolydion, die andere Lydion, die dritte Phrygion, die vierte Dorion, die folgende Hypolydion, die ſechste Hypophrygion, die lezte Hypodorion (auch Λοκριστὶ und κοινόν): welches alles Euklid den Alten zuſchreibt. Zuſammen machen ſie das Intervall von Disdiapaſon, da eine die andere um einen Ton, zwey nur um einen halben Ton übertreffen. Ariſtoxenos führte dreyzehn Tonarten ein, die Hypermixolydiſche oder Hyperphrygiſche, die höhere Mixolydiſche oder Hyperiaſtiſche, und die tiefere oder Hyperdoriſche, die höhere Lydiſche und die tiefere oder Aeoliſche, die höhere Phrygiſche und tiefere oder Jaſtiſche, die Doriſche, die höhere Hypolydiſche und tiefere oder Hypoäoliſche, die höhere Hypophrygiſche und tiefere oder Hypoiaſtiſche, endlich die Hypodoriſche. Jede umfaßt zweymahl Diapaſon und übertrifft die andere der Reihe nach um einen Halbton, ſo daß vom προςλαμβανόμενος der Hypodoriſchen zur νήτη der Hypermixolydiſchen dreymahl Diapaſon iſt. ** Die Neuern endlich haben dieſe fünfzehn erfunden vom

---

* Ptolemäos Harmonik II, 10. Plutarchos Muſik S. 1134. A. die Ausleger des Plinius Naturgeſch. II, 20.

** Euklid S. 19 ff.

Tiefen zum Hohen: die Hypodoriſche, Hypoiaſtiſche, Hypophrygiſche, Hypoäoliſche, Hypolydiſche, Doriſche, Jaſtiſche, Phrygiſche, Aeoliſche, Lydiſche, Hyperdoriſche, Hyperiaſtiſche, Hyperphrygiſche, Hyperäoliſche, Hyperlydiſche. * Eine übertrifft die andere je um einen Halbton, ſo daß ihr Umfang zuſammen dreymahl Diapaſon und ein Ton iſt. **

Um nun endlich wieder auf unſere Stelle zurückzukommen, ſo ſehen wir in derſelben gleich die ſieben Zahlen der Tetraktys geſetzt, 1. 2. 3. 4. 8. 9. 27; alſo ein Syſtem von τετράκις διὰ πασῶν (1:2, 2:4, 4:8, 8:16) διὰ πέντε (16:24) καὶ τόνῳ (24:27), uns eine vierfache Octave und große Sexte. Ein ſo großes Syſtem war bey den Griechen in keiner Zeit gebräuchlich, ſondern iſt eine bloße Speculation, und ohne Zweifel iſt man bis zu der dritten Potenz der erſten geraden und ungeraden Zahl fortgegangen, weil die Seele ja ebenfalls bis in die Körper vordringen muß. *** Hier ſind folgende doppelte

---

* S. Alypios in der muſikal. Einleitung. Ihre Diagramme giebt Meibom fürs Diatonon S. 2. für das Chroma S. 22. für die Harmonie S. 41.

** Theon Muſik S. 98. Meibom zum Euklid S. 51 ff. Mancherley von den Tonarten hat noch Ariſtoxenos Harmon. Elemm. II, S. 37. Ariſtides Quintil. Muſik I, S. 21 ff.

*** Dieſe ſcharfſinnige Bemerkung gehört dem Adraſtos bey Theon Muſik S. 98. Proklos zum Tim. III, S. 192. Vergl. Meibom zu Euklid S. 51.

Intervalle 1:2, 2:4, 4:8, und dreyfache 1:3, 3:9, 9:27. Es ſollen die zwiſchen jedes derſelben fallenden harmoniſchen und arithmetiſchen mittleren Proportionalen gefunden werden. Man nehme daher zur Vermeidung der Brüche die Einheit zu 384 an, und verfahre nach den oben angegebenen Sätzen, ſo finden ſich folgende Zahlen:

Doppelte Intervalle.

1 : 2) 384. 512. 576. 768.
2 : 4) 768. 1024. 1152. 1536.
4 : 8) 1536. 2048. 2304. 3072.

Dreyfache Intervalle.

1 : 3) 384. 576. 768. 1152.
3 : 9) 1152. 1728. 2304. 3456.
9 :27) 3456. 5184. 6912. 10368.

Durch dieſe Proportionalen muß nun dem Obigen nach jedes doppelte Intervall in Diateſſaron, Ton, Diateſſaron zertheilt worden ſeyn; jedes dreyfache aber in Diapente, Diateſſaron, Diapente. Dieſes ſaget auch Platon. Nun ſollen alle Intervalle Diateſſaron ($1\frac{1}{3}$) ausgefüllt werden mit $1\frac{1}{8}$ oder Tönen. Hier verſchweigt Platon, daß zuerſt die in den dreyfachen Intervallen gefundenen $1\frac{1}{2}$ oder Diapente ausgefüllt werden müſſen mit Diateſſaron und Ton, was ſich aber von ſelbſt verſteht. Hierdurch entſtehen folgende Zahlen in den dreyfachen Intervallen: 384. 512. 576. 768. 1024. 1152. 1536. 1728. 2304. 3072. 3456. 4608. 5184. 6912.

9216. 10368. Nun fülle man alle Diateſſaron mit Tönen aus; auf jedes gehen zwey Töne, und ein Limma bleibt von 256 : 243, wie Platon es beſtimmt. * Hierdurch entſtehen in den doppelten Intervallen die Zahlen: 384. 432. 486. 512. 576. 648. 729. 768. 864. 972. 1024. 1152. 1296. 1458. 1536. 1728. 1944. 2048. 2304. 2592. 2916. 3072. Ferner in den dreyfachen: 384. 432. 486. 512. 576. 648. 729. 768. 864. 972. 1024. 1152. 1296. 1458. 1536. 1728. 1944. 2187. 2304. 2592. 2916. 3072. 3456. 3888. 4374. 4608. 5184. 5832. 6561. 6912. 7776. 8748. 9216. 10368. ** So ſind im Ganzen 35 Ziffern entſtanden. Das Verhältniß der 29ten zur 30ten iſt ein Ton. Man hat aber die Zahl 6144 eingeſchaltet, weil ſie als τετράκις διὰ πασῶν wichtig iſt. Hierdurch freylich iſt eine Apotome geworden 6144 : 6561, die auch ſchon da iſt in dem Vorhergehenden 2048 : 2187. So haben wir auch 36 Ziffern; eine Zahl, welche vorzüglich wirkſam und von Einigen ſogar als Summe der Tetraktys geſetzt iſt. *** Und auf dieſe Weiſe findet man folgendes Diagramm, welches das ächt Platoniſche iſt.

---

* Forkel Geſch. d. Muſ. B. I, S. 362. irrt alſo, wenn er die Erfindung des Verhältniſſes des Limma dem Euklid zuſchreibt.

** Hiernach ſind die falſchen Zahlen in den Basler Ausgaben des Platon zu verbeſſern.

*** Nikomachos Harmon. II, S. 41. und unſere erſte Anmerkung S. 54.

	Ton.	Ton.	Limma.	Ton.	Ton.	Ton.	Limma.	
I.	384.	432.	486.	512.	576.	648.	729.	768.
	Ton.	Ton.	Limma.	Ton.				
II.	768.	864.	972.	1024.	1152.			
	Ton.	Ton.	Limma.					
III.	1152.	1296.	1458.	1536.				
	Ton.	Ton.	Limma.	Apotome.	Limma.	Ton.	Ton.	Limma.
IV.	1536.	1728.	1944.	2048.	2187.	2304.	2592.	2916. 3072.
	Ton.							
VIII.	3072.	3456.						
	Ton.	Ton.	Limma.	Ton.	Ton.	Limma.	Apotome.	Limma. Ton. Ton. Limma. Ton.
IX.	3456.	3888.	4374.	4608.	5184.	5832.	6144.	6561. 6912. 7776. 8748. 9216. 10368.

XXVII. 10368.

Die Summe der Glieder ist 114695, wie sie auch der Lokrer angiebt, das System aber nicht das unveränderliche, sondern ein anderes rein aus der Tetraktys entspringendes mittelst der Proportionalen; und die Folge der Intervalle ist mit Nothwendigkeit bestimmt durch die Wurzeln derselben, indem im doppelten das Diapente vor Diatessaron hergeht gegen das Tiefe, 2. 3. 4; und im dreyfachen das Diapason vor Diapente, 1. 2. 3. im Diapente aber Diatessaron vor dem Ton 6. 8. 9. und im Diatessaron die beyden Töne vor dem halben Ton 192. 216. 243. 256. * Das entstandene Geschlecht ist Diatonon syntonon, das Diapason aber nach Dorischer Tonart eingetheilt, welche für die würdigste und beste gilt. Folgende Töne also machen den Anfang.

385 Νήτη διεζευγμένων
432 Παρανήτη διεζευγμένων
486 Τρίτη διεζευγμένων
512 Παραμέση
576 Μέση
648 Λιχανὸς μέσων
729 Παρυπάτη μέσων
768 Ὑπάτη μέσων

---

* Vergl. Plutarchos von der Geburt der Seele im Tim. S. 1029. B. Man widerlege sich hieraus auch die Art, wie Proklos die dreyfachen Intervalle eintheilt; denn dieses mit Mehrerem, z. B. ob etliche der Alten die Zahlen mit Recht nach einem spitzen Winkel ordnen, warum Platon die 9 vor die 8 gestellt hat, u. dergl. m. muß dem Leser überlassen bleiben.

Dieſes ſind zwey getrennte Tetrachorde; das zweyte und dritte ſind verbundene, das dritte und vierte getrennte, das vierte und fünfte verbundene, wenn man das fünfte von 1536 bis 2048, aber getrennte, wenn man es von 1728 bis 2304 rechnet. In jenem Falle ſind das fünfte und ſechste getrennte, in dieſem verbundene. Getrennte ſind das ſechste und ſiebente; das ſiebente und achte ſind verbunden, wenn dieſes von 4608 bis 6144, getrennt, wenn es von 5184 bis 6912 genommen wird. Geſchieht jenes, ſo trennt man das achte und neunte; geſchieht dieſes, ſo werden ſie verbunden. Nach dem neunten bleibt ein Ton übrig.

Dieſes iſt die unſterbliche, überſinnliche Harmonie der Zahlen oder Ideen, nicht zu verwechſeln mit der verhallenden, welche mit dem Inſtrumente zerbricht und in den Staub getreten wird; „die Seele aber, unſichtbar, Theil habend an dem Verſtande und der Harmonie der überſinnlichen und ewigen Dinge, iſt durch den beſten die beſte geworden der Gewordenen.“ * Nach dem Ptolemäos ** iſt die Harmonie den natürlichen und ewigen Weſen die Urſache des Wohlbeſtehens, und er beweiſet ausführlich, *** daß ſie allen vollkommenern und vernünftigern Naturen einwohnet wegen der Eigenthümlichkeit

---

* Tim. S. 37. A.

** Harmonik III, 3. S. 233. eine vortreffliche Stelle.

*** Ebendaſ. III, 4.

ihres Werdens, * und daß dieses zumahl hervortrete in den menschlichen Seelen und himmlischen Bewegungen, auf welche beyde auch Platon jene besonders anwendet. ** Darum heißt die Tetraktys

Jene der ewigen Welt Urwurzeln enthaltende Quelle;

darum bewahret sie den Schlüssel der Natur; *** und sie ist ohne Zweifel diejenige, wiewohl der Ausdruck undeutlich ist, durch welche dem Verfasser der Epinomis † „nach jeder Analogie, Geschlecht und Gattung die ganze Natur abgebildet wird." Nun verstehen wir den pythagorisirenden Orphiker, wenn er, nachdem er den Apollon als Urheber der Weltharmonie gepriesen, also singet: ††

Darum nennen dir auch den Nahmen die Sterblichen König,

Pan, den doppelgehörneten Gott, der den sausenden Wind schickt,

Weil du jenes der Welt Form prägende Siegel bewahrest.

So entstand auch die moralische Harmonik, welche wir in den Pythagoreern, im Platon, bey Ptolemäos, Aristides Quintilianus, unter den Neuern noch bey Kepp-

---

* Διὰ τὴν οἰκειότητα τῆς γενέσεως.

** Auf erstere Tim. S. 41. D.

*** Φύσεως κλειδοῦχος wird sie von den Pythagoreern genannt.

† S. 990. E. Vergl. Nikomachos Harmon. II, S. 41.

†† Hymn. XXXIV, 15.

ler und Ehrhard Weigel * finden; ſo die dunkle Geburtszahl im Platoniſchen Staate, wovon oben die Rede war. Und während die Alten in vielen Dingen harmoniſche Intervalle ſahen, in welchen bisher keine vor Augen oder Ohren gekommen ſind, haben ſich wenigſtens in den Farben, wo ſie wenigſtens Verhältniſſe dieſer Art, wie auch in den Geſchmäcken, vermutheten, ** harmoniſche Intervalle und zwar diatoniſchen Geſchlechtes beſtätigt. ***

Wir haben bereits geſagt, daß die Hauptanwendung der ganzen Lehre auf das Weltall gemacht wird, welchem ja die Weltſeele und folglich auch dieſes Zahlenſyſtem einwohnet. Wer zuerſt unter den Hellenen das Univerſum mit Saiten beſpannt, und in den verworrenen Kreiſen deſſelben die Harmonie der ewigen Vernunft erkannt hat, weiß ich nicht anzugeben; aber eine Hauptlehre war dieſe des, wie in ſo einfachen Zeiten, nicht gemein erleuchteten Pythagoras; der große Weltaccord werde aber, ſoll er geglaubt haben, von unſern Ohren nicht gehört, weil wir von Jugend auf daran gewöhnt wären. † Im Erſteren mag ich gerne den hohen Sinn

---

* Von dieſem ſ. Meiners Geſch. d. Wiſſ. B. I, S. 559.

** Ariſtoteles von der Empfindung Cap. 3. 4.

*** Ausführlich ſpricht davon Prevoſt bey Gelegenheit unſerer Stelle. Er möchte auch die Anwendung auf das Weltſyſtem rechtfertigen, und Wahrheit in den Theorien der Alten entdecken; aber wie gehet er zu Werke!

† Ariſtoteles vom Himmel II, 9. und hierzu Simplicius Fol. 113. Cicero Somn. Scip. 9. Plinius Naturgeſch. II, 22.

des Mannes bewundern, doch nicht mit Andern in Letzterem den Scharfsinn, wiewohl er immer größer ist, als der eines Mannes, welcher aus dem Nichthören eines Tones die Richtigkeit der neuen Weltordnung folgert; ja, ursprünglich, glaube ich, war die Meinung nicht die, als entstände ein wirklicher Klang, der in unser Ohr tönte und sinnlich wäre, sondern es sollte wohl damit ausgesprochen werden, wie das, was in der begrenzten, engen Erdenwelt sich als Ton bricht, dem Verhältnisse nach das Gleichnahmige aber Verkleinerte seye der im Weltall als übersinnlicher Ton und Bewegung lebendigen Zahl; aber ausgesprochen in einem kolossalen Bilde, damit durch der Phantasie Erregung der im Sinnlichen Befangene nur den hörbaren momentanen Ton mit leiblichen Ohren Auffangende hinaufgeführt würde zu dem höhern Vernehmen eines unsterblichen Wohllautes mit dem innerlichen Ohr eines göttlichen Sinnes; wie Platon im zehnten Buche des Staates * in jenem erhabenen Mythos von der Weltordnung Sirenen und Consonanzen ertönen läßt, ungeachtet er hier, wo er die Mysterien der Natur unverhüllter offenbaren will, nur von Zahlenverhältnissen spricht. Ob vor Pythagoras in den Geheimnissen der Hellenen die Lehre bewahrt wurde, möchte nicht leicht zu bestimmen

* S. 616. D. Aus dieser Stelle und Epinom. S. 987. A ff. ist auch die Platonische Ordnung der Planeten, die unten befolgt wird, genommen. Letztere Stelle muß indeß bedeutend anders gelesen werden.

seyn; denn höher als in die Attische Zeit der Griechischen Cultur reichen die Zeugnisse für dieselbe in Bezug auf die Mysterien nicht, sondern die einzigen Spuren finde ich von den Bacchischen bey Sophokles und den Orphischen in den Hymnen. * Doch kehren wir zurück, um in der Hauptsache, mit Umgehung des mehr Astronomischen als Harmonischen, noch zu erläutern, auf welche Weise unserem Verfasser die Harmonie der Sphären sich darstelle.

Die folgenden Worte des Timäos ** lauten also: „Und das Gemische nun, wovon er dieses wegnahm, war also schon ganz verbraucht. Dieses ganze Gefüge daher, zweyfach der Länge nach spaltend, die Mitte verknüpfend in beyden der Mitte wechselsweise, wir ein χ sie zueinanderbringend, krümmete er in den Kreis, sich selbst und untereinander sie zusammenbindend auf der entgegengesetzten Seite der Zusammenfügung; und mit der auf dieselbige Weise und in Demselbigen umrollenden Bewegung umfaßte er rings dieselben, und den einen machte er äußerlich, den andern innerlich der Kreise. Die äußere Bewegung nun sprach er der Natur des Einförmigen zu, die innere des Andern; die des Einförmigen trieb er der Seite nach gegen die Rechte um, die des Andern nach der Diagonalen zur Linken hin. Das Uebergewicht gab er der Bewegung des Einförmigen und Gleichen; denn Eine ließ er dieselbe ungespalten; aber die innere sechsfach spaltend in

* Soph. Antig. 1161. und Schol. Orph. Hymn. XI. XXXIV.
** S. 36. B.

sieben ungleiche Kreise nach jedem Abstande des Doppelten und Dreyfachen, von beyder jedem waren es drey, befahl er, daß zwar entgegengesetzt einander die Kreise gehen sollten, an Geschwindigkeit aber drey gleich, die viere aber einander und den dreyen ungleich, doch verhältnißmäßig sich umdrehend." Zwey gerade Linien also schneidet er aus der einen, und verbindet sie in Gestalt eines χ, worunter man nicht die Figur ×, sondern die verschränkte ⋉ denken muß; denn nichts Anderes deutet er an, als die zwey unter einem schiefen Winkel sich schneidenden Kreise der Ekliptik und der täglichen Bewegung des Fixsternhimmels oder des Aequators mit seinen Parallelkreisen um die Axe; welche letztere einförmige Bewegung die Bahnen der Ekliptik umschließt und beherrschet, indem diese selbst sich mit jener umdreht. Der Aequator gehet rechts, der Zodiakos aber links, weil das Rechte ist das Einförmige, das Linke das Andere *; jener nach der Seite eines in den Kreis beschriebenen Viereckes, als dem Geraden und Rationalen in gerader Richtung, dieser nach der Diagonalen als dem Ungeraden und Irrationalen, in schiefer. ** Unrichtig nähme man das Drehen κατὰ πλευρὰν von derjenigen Bewegung des Kreises, wodurch eine Kugelfläche beschrieben wird, und das κατὰ διάμετρον, worunter Platon immer die Diagonale versteht, als die Umwälzung des Kreises in der Richtung seines Durchmessers, so

* Proklos zum Tim. III, S. 220. V, S. 344. Vergl. Aristoteles Metaphys. I, 5.

** Dieses ist trefflich erörtert aus sicherlich ächt Pythagorischer und Platonischer Philosophie der Geometrie von Proklos zum Tim. III, S. 220 ff.

daß er immer Eine Kreislinie behält. * Jene sieben Kreise des Thierkreises sind nun die Planetenbahnen. ** Ihnen gehören an die sieben Zahlen der Tetraktys. So entsteht folgende Scale der Planeten, welche ihre Distanzen von der Erde anzeigt, wie die Platonischen Stellen deutlich beweisen.

1 ☽ Νήτη ὑπερβολαίων Τπερλυδίου τρόπου
2 ☉ Μέση Τπερλυδίου τρόπου
3 ♀ Τπάτων διάτονος Τπερλυδίου τρόπου
4 ☿ Προσλαμβανόμενος Τπερλυδίου τρόπου
8 ♂ Προσλαμβανόμενος Τποφρυγίου τρόπου
9 ♃ Προσλαμβανόμενος Τποδωρίου τρόπου
27 ♄

welchem keine Saite verglichen werden kann, da das größte System, das der fünfzehn Tonarten, welches selbst erst so neu ist, und wornach die übrigen Töne angegeben sind, nur περὶς διὰ πασῶν und einen Ton, also 9:1 umfaßt. *** Dieses ist indeß nur eines der vielen Systeme der Sphärenharmonie; daher will ich von den andern alten die mir bekannten beyfügen.

Das einfachste und sicher älteste ist ein von Ballald † dem Pythagoras zugeschriebenes:

---

* Vergl. Theon Arithmetik S. 61.
** Tim. S. 38. C.
*** S. oben §. XVII.
† Zum Theon S. 279. Daraus hat es offenbar Voſſius von den math. Wiſſ. XX, 3.

576 ☽ Νήτη συνημμένων

♀ Παρανήτη συνημμένων

☿ Τρίτη συνημμένων

768 ☉ Μέση

♂ Λιχανὸς μέσων

♃ Παρυπάτη μέσων

1024 ♄ Ὑπάτη μέσων

Das Ganze beruht auf dem Nikomachos,* wo dieselben Saiten ohne Angabe der Tetrachorde sind, weil in so frühen Zeiten, als dies fallen soll, die Tetrachorde noch keine Nahmen hatten. Die angegebenen sind indeß richtig dieselben, welche die ältesten Musiker kannten.** Das System besteht aus zwey verbundenen Tetrachorden, ist also nichts als ein Heptachord,*** und möchte folglich dem Pythagoras nicht füglich beygelegt werden, da sich dieser des Oktachordes bedient haben soll. Weitläuftiger muß ich seyn bey einem andern Systema, welches Minus der ältere dem Pythagoras zueignet und nach den Worten des Originals so erläutert: † Sed Pythagoras interdum ex musica ratione appellat tonum, quantum absit a terra luna. Ab ea ad Mercurium spatii eius dimidium, et ab eo ad Venerem fere

---

* Harmon. II, S. 33. vergl. Meibom S. 57.

** S. oben §. XIII.

*** S. ebendas. Hierher gehören auch die Verse eines unbestimmten Alexanders bey Gale zu Parthen. Erot. S. 49.

† Naturgesch. II, 20.

tantundem; a qua ad solem sesquiplum, a sole ad Martem tonum, id est quantum ad lunam a terra; ab eo usque Jovem dimidium, et ab eo ad Saturnum dimidium, et inde sesquiplum ad Signiferum. Ita septem tonos effici, quam diapason harmoniam vocant, id est, universitatem concentus. Hierin hat Plinius geringe harmonische Kenntnisse gezeigt; denn weder kommen sieben Töne heraus, sondern nur sechs und zwey Limmata, noch machen sieben Töne Diapason, sondern fünf Töne und zwey Limmata. Das Maaß des Tones von der Erde zum Monde nahm Pythagoras nach Plinius * zu 126000 Stadien. Das ganze System ist Diapason und ein Ton; denn die Intervalle sind: ein Ton, ein halber, nehmlich ein Limma; dann fere tantundem, das ist ein größerer Halbton oder Apotome; dann sesquiplum, also ein Trihemitonium: welches zusammen Diapente ist; die folgenden Intervalle sind aber wieder dieselben, und das Ganze ist also zweymahl Diapente oder Diapason und ein Ton. Ein enharmonisches System von gleichem Umfange erwähnt Aristides. ** Das Geschlecht ist das Chroma syntonon und zwar Dorischer Tonart, wenn man den ersten Ton abrechnet; damit aber die Fortschreitung desselben nicht verkehrt seye, muß man den höchsten Ton dem Fixsternkreise (S), den tiefsten dem

* Ebendas. 19.

** Musik I, S. 21.

Monde geben, wie Viele aus leicht begreiflichen Gründen thaten;* und damit nun die Distanzen von der Erde zugleich in den Zahlen ausgedrückt seyen, muß man dem tiefsten Ton die kleinste, dem höchsten aber die größte Zahl beyfügen. ** So entsteht folgende Scale, welche jedoch als neunsaitig wieder nicht des Pythagoras seyn kann.

Trihemiton.	41472	S	Νήτη διεζευγμένων
	34992	♄	Χρωματικὴ διεζευγμένων
Apotome.	32768	♃	Τρίτη διεζευγμένων
Limma.	31104	♂	Παραμέση
Ton.	27648	☉	Μέση
Trihemiton.	23328	♀	Χρωματικὴ μέσων
Apotome.	21845.	☿	Παρυπάτη μέσων
Limma.	20736	☽	Ὑπάτη μέσων
Ton.	18432	♁	Ὑπάτων διάτονος

Diesem Systeme sehr ähnlich ist dasjenige, welches Censorinus *** dem Pythagoras zuschreibt, ebenfalls neunsaitig, ein ganzes Diapason und aus allen drey Tongeschlechtern gemischt.

---

* Excerpte aus Nikomachos Harmon. II, S. 33.

** Wie in dem Diagramm des Gaudentius bey Meibom zum Gaudent. S. 39. Vergl. oben §. III.

*** Vom Geburtstage Cap. 13.

Limma.	36864	S	Διάτονος διεζευγμένων
Apotome.	34992	♄	Χρωματικὴ διεζευγμένων
Limma.	32768	♃	Ἐναρμόνιος διεζευγμένων
Ton.	31104	♂	Παραμέση
Trihemiton.	27648	☉	Μέση
Apotome.	23328	♀	Χρωματικὴ μέσων
Limma.	21845	☿	Παρυπάτη μέσων
Ton.	20736	☽	Ὑπάτη μέσων
	18432	♁	Ὑπάτων διάτονος

Auch nicht unähnlich iſt dasjenige, welches Achilles Tatius erhalten hat in den Prolegomenen zum Aratos. *

Limma.	2304	S	Διάτονος διεζευγμένων
Apotome.	2187	♄	Χρωματικὴ διεζευγμένων
Limma.	2048	♃	Ἐναρμόνιος διεζευγμένων
Ton.	1944	♂	Παραμέση
Ton.	1728	☿	Μέση
Limma.	1536	♀	Μέσων διάτονος
Ton.	1458	☉	Χρωματικὴ μέσων
Ton.	1296	☽	Ὑπάτη μέσων
	1152	♁	Ὑπάτων διάτονος

* Cap. 17. Die Stelle iſt ſowohl im Petaviſchen Uranologium als im ältern Texte ſehr verderbt, und muß dieſer Scale gemäß verbeſſert werden. Von dieſer iſt die Scale bey Plutarchos von der Geburt der Seele im Tim. S. 1028. F. nur den Nahmen, nicht der Sache nach verſchieden: welches hier zu beweiſen nicht noth thut.

Aber sehr verschieden ist folgende Scale bey Anatolios.*

Ton.	8	♃	Νήτη ὑπερβολαίων
	9	☽	Παρανήτη ὑπερβολαίων
Diatessaron.	12	☿	Νήτη συνημμένων
Diatessaron.	16	♀	Μέση
Ton.	18	☉	Μέσων διάτονος
Ton und Diesis 243 : 252	21	♂	Παρυπάτη μέσων ἐναρμόνιος
Diesis 252 : 256 und Tribemitom.	24	♃	Ὑπάτων διάτονος
Diatessaron.	32	♄	Προσλαμβανόμενος
Ton.	36	S	

Für S kömmt der προσλαμβανόμενος der um einen Ton tiefern Tonart als die vorhergegangene. Andere setzten die sieben Planeten mit den sieben unbeweglichen Tönen zusammen; denn vor Alters fehlte der προσλαμβανόμενος. ** Einige auch nahmen nach den fünf Tetrachorden des vollkommenen Systems fünf Intervalle an dem Himmel an, das erste vom Monde bis zur Sonne und ihren Gefährten Venus und Mercur, das zweyte von hier bis zum Mars, das dritte vom Mars bis zum Juriter, von da das vierte bis zum Saturn, und das fünfte vom Saturn bis an den Fixsternhimmel.

Alle diese suchten die Harmonie der Sphären in den Distanzen der Planeten. Andere fanden sie in andern

---

* In den Theologumenen der Arithmetik S. 56.

** Plutarchos a. a. O. S. 1029. B. wo auch das Andere steht.

Dingen. Aristides Quintilianus * sucht sie in der Trockenheit, Wärme, Feuchtigkeit, Starrheit der Gestirne; Ptolemäos ** siehet beym Ordnen der Planeten nach Tönen auf ihre tägliche Wiederkehr; auch vergleicht er die Aspecten mit den Consonanzen, so daß der Ditonus dem aspectus sextilis (60°), Diatessaron dem quadratus (90°), Diapente dem trigonus (120°), Diapason der Opposition (180°), entspricht. Auch soll Pythagoras nach Aristides *** die Jahreszeiten den Consonanzen verglichen haben; der Frühling seye zum Herbste Diatessaron, zum Winter Diapente, zum Sommer Diapason; dasselbe, was Plutarchos den Chaldäern zuschreibt. † Und nach Diodoros †† behaupteten die Aegypter von ihrem Hermes, er habe eine dreysaitige Lyra gebaut, die drey Jahreszeiten ††† nachahmend, von dem Sommer den hohen, von dem Winter den tiefen, und

---

* Musik III, S. 147. Vergl. Meibom hierzu S. 329.

** S. Bullialds zum Theon S. 280. Vossius von den math. Wiss. XX, 3. Vergl. Wallis zum Ptolem. Harmon. III. zu Ende, und Keppler im Anhange der Bücher von der Harmonie der Welt.

*** A. a. O. S. 144.

† A. a. O. S. 1028. F.

†† I, 16.

††† Von diesen s. Gesner zum Orpheus S. 297. der letzten Ausg. Was er aber von den Tonarten sagt, ist nichtig. Der Δώριος διάκοσμος muß wohl die Mese seyn.

vom Frühlinge den mittlern Ton nehmend. Und also singet von Apollon der Orphiker: *

Denn du erblickest vor dir den ganzen unendlichen Aether,
Und die gesegnete Erde von oben herab und zur Ruhzeit
Mitternächtlicher Still', in Sternenumfunkeltem Dunkel
Schaust du unten die Wurzeln, und haltest die Grenzen des Weltalls.
Dir ist der Anfang, Dir das blühende Ende vertrauet;
Du auch fügest der Welt Umwälzung im Spiel der Guitarre;
Itzt aufsteigend zur Grenze der hellerklingenden Nete,
Wieder herab zur Hypate dann, in Dorischen Einklang
Itzo stimmend den Himmel vertheilst du die lebenden Stämme,
Mischend harmonisch ein seeliges Loos den sterblichen Männern,
Gleiches an beyde der Wärm' austheilend und Gleiches des Winters,
Ordnend der Hypate Winter, den Sommer der Nete verleihend,
Aber dem Dorischen Ton die liebliche Blüthe des Lenzes.

Ueber den Werth oder Unwerth dieser Ideen ein Urtheil zu fällen, möchte wohl nicht nöthig seyn. Wo es auf Größenmessung ankömmt, haben sie freilich keinen Nutzen; aber als Ideen verdienen sie alle Achtung; sie sind ächt humane Ideen. Nicht die reine Form des Weltalls ist ausgesprochen, sondern eine Form, unter

* Hymn. XXXIV, 11.

welcher daſſelbe ein Pythagoras, ein Platon empfangen, oder wozu er es geſtaltet hat. Und ſollten wir trefflicher Meiſter ſchöne Gebilde nicht mit Liebe betrachten, wenn auch die Originale, nach welchen ſie gearbeitet wurden, nicht getroffen ſind? Iſt doch der Sphären wahre Harmonie, das wahre Geſetz der Planetenentfernungen, welches die Alten zu finden unternahmen, bis jetzt noch unerfunden und unerkannt. Kein Geborner hat die keuſche Artemis je geſchaut, und nicht Einem Aktäon, ſondern Vielen hat ſie das Haupt gehörnt; doch bis die nackte Natur dem ſterblichen Auge zu erſcheinen nicht erröthet, warum nicht wollteſt du ihr Bild, abgeſpiegelt in göttlicher Männer Geiſt, mit Luſt und Genuß beſchauen?

Ueber den Urſprung und die Entwickelung der Orthodoxie und Heterodoxie in den erſten drey Jahrhunderten des Chriſtenthums.

Quid faciat haereticum, regulari quadam definitione comprehendi, sicut ego existumo, aut omnino non potest, aut difficillime potest. Quid autem prosit ipsa inquisitio, etiamsi non potuerimus comprehendere, quomodo sit definiendus haereticus, suo loco videndum est. Nam si hoc comprehendi potuerit, quis non videat, utilitas quanta sit?

AUGUSTIN. de haeres. ad Quodvultdeum. p. 4. Tom. VIII. ed. Benedict.

§. 1.

Die Unterſuchung über den Urſprung der Orthodoxie und ihrer Gegenſeite, welche, eben ſo weit entfernt von einer Geſchichte der Ketzer als der rechtgläubigen Lehrer, nur über einen der dunkelſten Theile der ältern Kirchen-

und Dogmen-Geschichte einiges Licht verbreiten sollte, fällt im tieferen Grunde nothwendig zusammen mit der Untersuchung über den Ursprung der Kirche. Denn alle Orthodoxie findet nur statt in dieser, mit dieser wuchs sie vom Anfang auf und sie ist selbst ein wesentliches Element derselben. Bey Erforschung des Ursprungs der Kirche aber muß man nur einerseits den Begriff derselben aufs bestimmteste fassen, und andrerseits die Entstehung christlicher Gemeinden wohl unterscheiden von der einer catholischen Kirche. Denn von welchem Zeitpuncte an man auch die Entstehung der einen und andern als bestimmt annehmen will, so bleibt doch immer zwischen beyden ein bedeutender Zeitraum und innerer Unterschied.

§. 2.

Der Begriff der Kirche ist ein aus religiösem und politischem Stoffe gemischter. Die Idee der Kirche, nach welcher sie eine Gemeinschaft der Heiligen ist und eine unsichtbare Gemeinde, fällt mit der Idee der Religion zusammen und geht in dieser vollkommen auf. Die Kirche aber, als eine sichtbare Gemeinde gedacht, ist zwar etwas Religiöses, nicht aber die Religion selbst, sie hat ein religiöses Element und Lebensprincip, aber zugleich eben so viel politische Masse an sich: denn hier ist die Religion in die Beschränkung getreten und überall mehr oder weniger getrübt durch äußerliche Verhältnisse und Beziehungen auf Staat und Welt. Nur also gedacht wird dies große Institut als ein Ganzes für sich und historisch be-

griffen und von der Religion an sich streng unterschieden. Eine solche Kirche ist nach Vorbereitung fast dreyer Jahrhunderte endlich im vierten durch den Catholicismus zu Stande gekommen: eine Kirche aber in diesem Sinn hat Christus wenigstens nicht unmittelbar gestiftet, sondern nur in jener Bedeutung, nach welcher sie coincidirt mit der Idee der Religion selbst. Die Kirche Christi war eine ganz andere, als die christliche, und eine ganz andere, als die catholische.

§. 3.

Die Religion Jesu gieng unter den Händen der Apostel erst ein in den Begriff und die Lehre und wurde zum Lehrbegriff: welches nothwendig war, wenn sie weitergegeben und fortgepflanzt und so die Grundlage werden sollte zu einer künftigen Kirche. Zu einer solchen christlichen Kirche aber konnte es nicht kommen, so lange Christus noch nicht gestorben und wieder auferstanden war, weil zu seiner Religion seine Geschichte noch nicht vollendet und abgeschlossen war, welche zusammen vereinigt erst das Christenthum erzeugten. Paulus, der eben so religiöse als gelehrte Apostel, ist der Stifter des Christenthums. Denn er erst faßte nicht nur, wie Johannes, die Religion Jesu in ihrem Mittelpunete auf, sondern er erweiterte auch historisch durch sie vom Standpunete des Judaismus den Particularismus desselben zum Universalismus. Gleichwie daher die Religion Jesu unmittelbar ohne Zweifel am ächtesten bey Johannes zu finden ist,

ſo das Chriſtenthum (in welchem auch die ächteſte Religion Jeſu wieder mitbegriffen war) am ächteſten bey dem gelehrteſten der Apoſtel. Denn er erſt löſete ja einerſeits, ganz im Geiſte Jeſu, die Religion Chriſti vom Judenthume ab, und ſetzte ſie andrerſeits ins rechte Verhältniß zum Heidenthum, und ſo erſt riß die neue Lehre, wiewohl unter krampfhafter Bewegung [a]) von dem Stamme ſich los, an welchem ſie früher erwachſen war, und ſtellte ſich ſelbſtſtändig hin auf ihren eignen Boden als Chriſtenthum.

§. 4.

Durch die Lehre (der Religion und Geſchichte Jeſu) erſt kam ins Chriſtenthum die Tendenz, eine Kirche zu werden: denn ſobald nur die Apoſtel den Mund öffneten, zu verkündigen die Worte und Thaten des Herrn, mußte auch dieſes ihre vorzüglichſte Sorge ſeyn, daß in den allſeitigen und verſchiedenen Mittheilungen des Chriſtenthums an verſchiedene Ein Sinn und Ein Geiſt wohnen und als ſolcher ſich fortpflanzen möchte, und nur ſo konnten ſie Alle ſich rühmen, das wahre Chriſtenthum zu beſitzen und es gewiſſenhaft weitergeben, als ächtes. Mit dieſer Einheit der Lehre aber, auf welche Paulus beſonders drang [b]), war auch der Grund gelegt zu einer künftigen

a) Ag. 15. Gal. 2, 1. ff. Röm. 3, 28. 4, 3. vgl. Jac. 2, 14—16.

b) 2 Cor. 11, 2 ff. Tit. 3, 11. Röm. 16, 17. ff. 1. Tim. 6, 3. ff. Gal. 1, 7. ff.

Kirche; gleichwie hinwiederum die Zurückwirkung der Kirche auf die Einheit der Lehre nothwendig Orthodoxie erzeugte (denn dazu bedurfte sie dann nur irgend einer äußern Autorität, etwa der Pluralität der Gleichgesinnten, der Duldung oder Herrschaft im Staate oder gar des Schutzes und der Approbation desselben). Demnach durfte das Princip der Lehre, der innern Kirche gleichsam, die Einheit, nur heraustreten und äußerlich werden und gleichsam angeschaut in sichtbarer Einheit, im gleichen und einstimmigen Bekenntniß der Lehre, so war auch das Fundament gelegt zu einer Kirche nicht nur, sondern auch zu Einer, d. h. zu einer catholischen.

§. 5.

Das Christenthum, sobald es damit zu einer Kirche kommen sollte, trug den Keim des Catholicismus in sich und es konnte daher auf diesem Fundamente keine andere Kirche entstehen, als eine catholische c). Schon sein Monotheismus mußte unvermeidlich auf Catholicismus berechnet erscheinen und auch berechtigt dazu: denn wie im Polytheismus eine gleichsam zersplitterte Gottesverehrung herrschte, so schien hingegen die Einheit des angebeteten Gegenstandes auch Einheit des Glaubens und der

c) Daher heißt es auch in dem auch im Protestantismus angenommenen apostolischen Symbolum: credo in sp. s. sanctam ecclesiam catholicam; welches letztere etwas ganz anderes aussagen will, als den Glauben an die historisch-catholische Kirche. ed. Rechenb. p. 1.

Gebräuche zu verlangen. Daher konnte auch die Duldsamkeit des Polytheismus von keinem Monotheismus nachgemacht werden. Im Ethnicismus war keiner einzigen der vorhandenen Religionsformen die Herrschaft, und man kann nicht einmal sagen Duldung, sondern allen auf gleiche Weise Zutritt und Bürgerrecht verstattet. Der Grund lag in der Natur desjenigen, was unter den Heiden selbst als Religion geltend war. Von jeher war diese mehr Cultus, als Theologie gewesen d), ja dieses überhaupt nicht, wenn man die Philosopheme der Weisen und die Sprüche der Dichter ausnimmt, die jedoch dem, was unter den Christen Theologie genennet ward, gar nicht zu vergleichen sind und nirgends öffentliche Sanction erhielten e). Es konnte daher auch selbst bey den Einsichts-

d) Darin liegt unter andern auch ein besonderer, nicht hinlänglich erkannter Grund, warum die christliche Religion so bald und so schnell sich unter den Heiden verbreiten konnte, weil sie bey diesen keine Theologie zu verdrängen hatte, an deren Stelle sie sich hätte setzen dürfen und welches ihr wohl sehr schwer geworden seyn würde. Das Gemüth des Heiden war für alle Religionsformen auf gleiche Weise empfänglich und doch nicht ohne Religion, δαιδαιμονεστ. Ag. 17. 22.

e) Varro (ap. Augustin. de civit. dei VI. c. 5. u. 7.) nannte die Sagen der Dichter eine theologia fabulosa, die Mythen oder den Glauben des Volks theologia civilis und die Untersuchungen der Weltweisen theologia naturalis. S. über diese dreyfache Theologie Plutarch. VII. 93. 94. Euseb. Praep. evang. IV. 1. V. 3. Einen kurzen Abriß der theologia fab. und civ. giebt Lucianus de Saltat. Opp. Vol. II. 290. sq.

vollſten kein Gedanke an eine Kirche, die nur in der Einheit gedenkbar iſt und in der Politik der Kaiſer kein Gedanke an Orthodoxie f) entſtehen, die nur innerhalb der

f) In Rom findet man jedoch eine Art von Nationalität der Religion, oder localer Orthodoxie, oder religiöſem Patriotismus, wie man ſie nennen könnte. Hier floſſen, wie die Unterthanen verſchiedener Länder, ſo auch die religiöſen Gebräuche verſchiedener Völker zuſammen. Seneca Consolat. ad Helv. p. 74. ed. Lips. Dionys. Halic. Antiquitatt. Rom. L. II. Es hatte aber auch wirklich, eben im Geiſte der allgemeinen Toleranz, jede Stadt das Recht, ihre beſtimmten und beſonderen Götter zu verehren und ihre alten Religionsgebräuche unverfälſcht zu bewahren. S. Athanas. or. contra Gent. Tom. I. Opp. p. 25. Jo. Clerici Ars critica. Part. II. Sect. I. c. 13. §. 11. p. 280. Der römiſche Senat bediente ſich dieſes allgemeinen Rechts, da er verhinderte, daß ausländiſche Gebräuche nicht zu ſehr einwurzelten in Rom und ſo die uralten Gebräuche der Stadt verdrängten. Die ägyptiſche Superſtition, von allen die craſſeſte, ward daher häufig verboten, die Tempel des Serapis und der Iſis wurden niedergeriſſen und ihre Verehrer verbannt aus Rom und Italien. Dio Cass. L. XL. p. 252. L. LIII. p. 697. cfr. Baron. Annal. p. 61. n. 16. J. F. Walch de Romanor. in tolerand. divers. religionib. disciplina in commentar. nov soc. Gotting. Tom. II. p. 1. sq. u. Corn. a Bynckershoeck de cultu religionis peregrinae apud veteres Roman. Opp. Tom. I. p. 341. sq. Daß ſelbſt die jüdiſche Religion vor Chriſti Entſtehung von den Römern überall ſo gern und ſo nachſichtig geduldet ward, läßt ſich vielleicht aus der damals herrſchenden Meinung der Juden erklären, nach welcher mit des Meſſias Ankunft auch für die Heiden, zwar nicht die Beſchneidung, aber die beſſere Erkenntniß eines einzigen Gottes kommen würde; und die edleren Römer erkannten dieſes Bedürfniß und daher erlaubte Auguſtus den Juden: χρῆσθαι τοῖς ἰδίοις νόμοις καὶ ἔθεσιν.

Sphäre einer Kirche und im Begriff und der Lehre iſt, und auch Conformität des Cultus fodert, ſofern er auf einen Lehrbegriff zurückzubringen iſt. Alle die verſchiedenen Arten und Seiten des Gottesdienſtes, die in der römiſchen Welt üblich waren, wurden von dem Volk als gleich wahr, von den Philoſophen als gleich falſch und von den obrigkeitlichen Perſonen als gleich nützlich befunden z).

§. 6.

Der Monotheismus des Judenthums konnte wohl eine Art von Kirche zu Stande bringen, nimmermehr aber eine catholiſche; denn es war ihm in ſeiner tiefſten Wurzel und Entſtehung die Nationalität und der Particularismus des Judenthums unabtrennlich eingedrückt. Obgleich den einen Character des Catholicismus beſitzend, nämlich die Einheit, fehlte dem Judaismus doch der zweyte, die Allgemeinheit: ſeine Einheit war alſo eine Einſeitigkeit und dieſe widerſtrebte dem Geiſt und der Tendenz des Catho-

---

Joseph. Antiquitat. iud. XVI. c. 10. Jacob Gronovii decreta romana asiatica pro Judaeis ad cultum divinum per Asiae minoris urbes secure obtinendum. Lugd. 1702. 8.

z) Dieſe Denkart bewirkte allerdings wechſelſeitige Nachſicht und Duldung, aber doch auch keine Einigkeit in Sachen der Religion, wie Gibbon bey dieſer Gelegenheit behauptet. History of the decline and fall of the rom. emp. I. p. 57. Denn daß keine der Götzendienerpartheyen ſich ſtreitend gegen die andere erhob, kann man doch auch keine Einigkeit nennen.

licismus. Auch ist historisch bekannt, wie schon lange vor Entstehung des Christenthums das alte Gebäude der jüdischen Religion und des Staats immer mehr aus seinen Fugen gewichen und wie das Band der Orthodoxie eben damit immer loser geworden war. Die Uneinigkeiten über die Auslegung und Anwendung des Gesetzes hatten unter die Juden längst mehrere Secten eingeführt [h]) und auch in die Oeffentlichkeit scheuten sie sich nicht mehr, fremde und ausländische Ceremonien zu bringen. Dieses sonst so scharf geschiedene und seine Nationalindividualität so streng behauptende Volk [i]) führte selbst in seine Tempel schon griechische und römische Gebräuche ein [k]). Somit war an allen Seiten durch den Gang der Dinge, in deren Umgebung das Christenthum auftrat und durch die Nothwendigkeit der Zeit jene Epoche selbst herangeführt, wo eine Religion erschien, die in höchster Einheit allgemein war und eins in höchster Allgemeinheit. Und auf diese

---

h) Pharisäer, Sadducäer, Essäer. Die andern behaupteten keinen Doctrinalunterschied. S. Mosheim de rebus Christianor. ante Const. M. p. 43.

i) Was eine Religion vermag, wenn sie eingewurzelt ist in den Nationalcharacter, ist am Judaismus besonders klar, und dieses Beyspiel wird durch den Gegensatz der griechischen und römischen Welt noch mehr beleuchtet. S. Gibbon History, chap. XV. p. 222. ed. Basil. 1789.

k) *Jo. Spencer* de legibus ritualib. veter. Ebraeor. Cantabrig. Tom. II. p. 1089. Das ganze vierte Buch handelt von diesem Gegenstande.

ſollte und konnte nunmehro eine catholiſche Kirche gebauet werden.

§. 7.

In ſo tiefes Dunkel ſich auch die hiſtoriſch beſtimmte Entſtehung der Kirche verliert, ſo kann man doch in den erſten Schritten dazu, welche die Geſchichte bezeichnet, die Idee derſelben ſchon klar genug ausgedrückt, und in jedem particulairen Beſtreben, ſie zu realiſiren, die allgemeine Tendenz bemerken. Unſtreitig hat in der früheſten Bedeutung des Worts εκκλησια ſein rein etymologiſcher Sinn vorgeherrſcht und im N. T. nichts weiter, als höchſtens eine äußere Verbindung und Congregation der Jeſusverehrer dadurch bezeichnet werden ſollen [1]). Aber ſchon in den erſten Mittheilungen der Lehre Jeſu war die Idee einer Kirche ausgeſprochen, welche, wenn man nur einigermaaßen glücklich war in Erhaltung und Ver-

1) Daß man in Jeſu Ausſpruch über Petrus (Matth. 16, 18.) und in des Apoſtels Worten (Epheſ. 1, 22.) keine tiefere, am wenigſten die ſpätere Bedeutung des Worts εκκλ. ſuchen dürfe, würde ſchon erhellen aus dem analogen Gebrauch deſſelben von einer Geſellſchaft ſeiner Anhänger überhaupt (Matth. 18, 17. vgl. Epheſ. 5, 23.), von jüdiſchen Volkscongregationen (Ag. 7, 38.) und den Zuſammenkünften der Juden im Tempel zu Jeruſalem (Ebr. 2, 12.) vgl. Ag. 19, 39, 32. wo es einen unordentlichen Auflauf bedeutet. Eine locale Chriſtengeſellſchaft bedeutet es Ag. 8, 1. 9, 31. 1 Cor. 1, 2. 1 Theſſ. 1, 2. eine häuslich ſich zuſammenhaltende Chriſtengeſellſchaft Röm. 16, 4. die in Privathäuſern gemeinſamer Andacht pflegenden Chriſtengemeinden, 1 Cor. 11, 18. 14, 19. 28. ff.

breitung derselben, unfehlbar auf eine catholische Kirche führen mußte. So wenig Jesus selbst davon gesagt, dazu ermuntert oder wirklich gethan hat zu Errichtung einer Kirche, so ist doch aus seinen Aeußerungen gewiß, daß er seine Religion vermittelst der Lehre fortgepflanzt und außer der bestimmten Anzahl seiner Jünger noch eine unbestimmte Zahl von Anhängern zu ihrer Aufnahme und Bewahrung vereiniget wissen wollte m). Eine Absonderung von der jüdischen Gemeinde lag so gewiß schon in dieser Andeutung, als er den Unterschied seiner Religion von der jüdischen kannte; mit jeder einzelnen und abgesonderten Christengemeinde aber war auch die Nothwendigkeit gegeben, näher unter einander zusammenzutreten, sich zusammenzuhalten und so durch die Vereinigung stark zu werden gegen jedes äußere Hinderniß. Es ist wahr, nur Gemeinden (Kirchen) waren es, welche die Apostel beabsichtigten und wo sie konnten, errichteten: aber diese Errichtung solcher einzelnen Gemeinden hatte gar keinen Verstand und keine Bedeutung, ohne die bewußte oder unbewußte Idee Einer Kirche, nach welcher nicht nur die einzelnen Sphären der christlichen Gemeinden im Kleinen gebildet, sondern auch diese doch endlich einmal in eine einzige große Sphäre aufgenommen und also zu einer catholischen organisirt werden mußten. Schon Jesus wünschte Einheit

---

m) Matth. 28, 19.

seiner Jünger mit sich und ihm n) und die dazumal noch so geringe Anzahl von Christen werden von den Aposteln oft als Ein Körper betrachtet, dessen Haupt Christus ist o) und mögen sie auch nur das moralische Verhalten gegen einander und innere Einheit und Harmonie eingeschärft haben wollen, so ist doch klar, daß sie ohne Einheit der Lehre, auf welche sich Paulus ausdrücklich bezieht p), auch von den kleinsten Gemeinden keinen tüchtigen Bestand erwarten konnten q). Was ihnen aber so nothwendig galt von jeder einzelnen Gemeinde, mußte eben so nothwendig auch, als sich derselben so viele gebildet bey dem täglichen Zuwachs an Christen, von allen zusammen gelten und obgleich die Apostel so wenig als Jesus diese Aufnahme der einzelnen Sphären in eine große noch erlebten, so kehrte doch schon in jeder einzelnen die ganze große Idee von Einer Kirche nothwendig zurück. Jener zweyte historisch bemerkbare Schritt war daher nur eine consequente Fortsetzung und eine nothwendige Folge aus dem Princip, wonach der erste geschehen war und ein ver-

n) Johan. 17, 21.

o) Ephes. 2, 3. f. 5, 23. Col. 1, 18. u. a. O.

p) S. die §. 4. angef. Stellen.

q) Die nicht allein moralische und innere, sondern auch äußere und so zu sagen kirchliche oder kirchlich-disciplinarische Einigkeit ist auch so auffallend an den Christen, daß Einige selbst das Ideal einer Kirche, welches hervorzubringen einer spätern Zeit mislungen seyn soll, schon an dieser erblicken. S. Pertsch Kirchenhistorie I, S. 373.

größerter Maaßstab, der schon bey Errichtung der ersten Gemeinden zum Grunde lag.

§. 8.

So und nicht anders griffen auch die Apostel das große Geschäft der Gründung einzelner Kirchen an und versuchten schon im ersten Jahrhundert im Kleinen, was dem zweyten im Großen zu Stande zu bringen überlassen war. Sie gaben dem in größern und kleinern Städten zusammengelaufenen Häuflein von Christen Vorsteher: Ein Bischof, übrigens jedem der Glieder gleich, war gleichsam der Mittelpunct in jedem der besondern Kreise, und in eigenen Versammlungshäusern fanden sich die zerstreuten zusammen zu gemeinsamen Gebet und Gottesdienst. Alles wurde von ihnen sichtbar auf eins bezogen; die Freundschafts- und Liebesmahle knüpften und befestigten den Bund der Eintracht und des Friedens, so, daß sie, wie Lucas sagt r), ein Herz und eine Seele waren, und worin auch die berühmte Gütergemeinschaft bestand, sie war ein sprechender Ausdruck des in Allen wohnenden Sinnes der Einheit und Bruderliebe. Ferner der ihnen eigene Geist edler Wohlthätigkeit gegen Christen in der Nähe und Ferne, die hohe theilnehmende Freude an dem glücklichen Fortgang des Christenthums durch alle Welt, die Art, wie man durch Briefe, durch enkyklische und communica-

r) Ag. 4, 32.

torische, sich mit nahen und fernen Christengemeinden in Verbindung setzte — Alles dieses kann uns nicht gleichgültig seyn in Beziehung auf jene Idee: denn immer tiefer gieng auf diesem Wege das Christenthum in den Character ein und es war doch eine Wirkung theils des Christenthums, theils auch des Geistes kirchlicher Einheit, den ihnen die Apostel schon bey Pflanzung der ersten Kirchen eingeflößt. In der aber schon dazumal üblichen Excommunication unwürdiger Glieder übten sie einen aus dem gegenseitigen Verhältniß gewisser, durch den Eintritt selbst übernommener Gesellschaftsrechte und Pflichten nothwendig entspringenden Actus aus, und dieses Recht übten sie außer gegen solche, welche gegen die Gesellschaft im Allgemeinen sündigten und gegen die moralischen Vorschriften des Christenthums, auch ausdrücklich gegen solche aus, welche sich von der reinen und rechten Lehre des Christenthums entfernten s).

§. 9.

Denn unter allen Bestrebungen und vorbereitenden Anstalten zu einer künftigen Kirche mußte die Einheit der Lehre besonders alle Aufmerksamkeit und Sorge erfodern: diese mußte die Seele und das Princip der zu errichtenden

---

s) Davon kommt noch im N. T. ein Beyspiel vor. 1 Tim. 1, 20. S. Buddei Ecclesia apostolica p. 802. Boehmer de confoederata Christianorum disciplina in den Dissertatt. jur. eccles. ant. ad Plin. sec. et Tertull. Diss. III. p. 112. sq.

Kirche werden, gleichwie die Einheit an sich schon Princip der christlichen Lehre war. Und damit gieng es auf folgende Weise zu. Das Christenthum, zumal wie es Paulus hervorgebracht, war eine positive Religion: denn Jesu Religion und Geschichte war in ihm innigst verknüpft, und nicht nur diese allein, sondern auch jene gieng als Historie schon aus der zweyten Hand weiter. Diese positive Lehre war eben damit eine Physiognomie mit bestimmten und starken Zügen, abgeschlossen in sich, nach allen Seiten begränzt, und ausgehend von einem Einheits- und Mittelpunct. Sie nun in dieser Geschlossenheit und Begränzung zu bewahren, zu verhüten, daß nirgends ein Theil verlohren gieng oder abgerissen und zu Grunde gerichtet, oder ein anderer gar an seine Stelle gesetzt würde, dafür mußten nothwendig Alle sorgen, welche die neue Lehre zu verkündigen und weiter zu bringen hatten, wenn man nicht einer Auflösung des in allen seinen Theilen festgeschlossenen Ganzen entgegensehen wollte. Die innere Einheit der Lehre an sich sollte sich auch bey jeder Auffassung und in dem allseitigsten Bekenntniß derselben abdrücken, und so auch als äußere Einheit ihrem inneren Wesen getreu bleiben und dieses gleichsam in Jedem nur wiederholen. An allen Orten und bey Allen sollte dieselbe Eine Lehre verkündiget werden: dies war schon der Apostel vorzüglichste Sorge [1]) und darum

1) Vrgl. noch 1. Joh. 10.

duldete man in der Lehre besonders keine Spaltung im Innern der kleinen Gemeinden u). Nun aber bildete das Christenthum in seiner Einheit, Geschlossenheit und Positivität einen Gegensatz gegen alles Fremde und nicht schon in und mit demselben gegebene. Eben damit setzte es aber auch zugleich einen Gegensatz voraus, gegen den es sich setzen mußte vermöge seines positiven Characters. Dieser ursprüngliche Gegensatz war der Inbegriff aller weiteren Gegensätze, und aus dieser Stellung des Christenthums

u) Wenn nur die Aechtheit der Briefe des Clemens Romanus an die Corinthier hinlänglich erwiesen wäre, so würde man hier schon in jenen mit väterlicher Liebe einer fremden Gemeinde ertheilten Ermahnungen zum Frieden und zur Eintracht eine tiefere Bedeutung erblicken können, als ähnliche haben in den apostolischen Briefen: denn dort ist ja schon Alles auf die Begründung einer Kirche bezogen, in der die Bischöffe angestellet sind als Mittelpuncte des Ganzen mit Zustimmung der ganzen Gemeinde. Auch will schon die Warnung vor einem Schisma jetzt mehr sagen, als früherhin. Edit. Coteler. p. 170. Gleicherweise redet auch unter den apostol. Vätern Ignatius: una praedicatio, et fides una et unum baptisma et una ecclesia, quam suis sudoribus ac laboribus fundarunt sancti Apostoli a finibus terrae usque ad fines in sanguine Christi. Patr. Apostol. ed. Cotel. Voll. II. p. 2. Ignat. ad Philad. p. 80. ad Ephes. c. 3. 6. ad Magnes. c. 7. ad Smyrn. c. 8. besonders ad Trall. c. 10. Die Spuren so vieler unerwarteter Vorstellungen in diesen Briefen haben schon längst frühere Critiker, auch Semler, auf den Gedanken gebracht, daß eine spätere Hand hier geschrieben. S. Einleitung zu Baumgartens Untersuch. theol. Streitigk. II. S. 27. Bey dieser offenbaren critischen Einseitigkeit ist aber nicht zu übersehen Pearson Vindic. epist. S. Ign. Cantabr. 1672.

gegen alles Fremde entwickelte sich die erste rein negative Orthodoxie und Heterodoxie. Schärfer drückte sich dieser Gegensatz schon aus in jeder weiteren Annahme, Lehre und Bewahrung des Christenthums in seiner bestimmten Umgränzung: denn jede fernere Aufnahme und Mittheilung desselben war bedingt durch die Umgebung des Fremden und in den ursprünglich negativen Bestrebungen, das Fremde abzuwehren, lagen somit auch schon die Keime der späteren positiven Orthodoxie, in welcher das Christenthum in directen Gegensätzen vorgetragen ward und mit der daher immer auch schon ihre Gegenseite gesetzt war. Orthodoxie und Heterodoxie erregten und bedingten sich gegenseitig vom Anfang an, und darum kann auch historisch nicht aufgezeigt werden, welche von beyden zuerst entstand, weil jede von beyden, auf die man zuerst trifft, schon ihre Gegenseite voraussetzt: beyde sind nothwendig einander constituirende Begriffe und können daher auch nur in und durch einander verstanden werden. Die christliche Lehre war längst vorhanden, ohne daß Orthodoxie und Heterodoxie vorhanden gewesen wäre; aber die rechte Lehre konnte nicht eher entstehen, als bis die unrechte vorhanden war, und die unrechte nicht eher, als bis man die rechte hatte x).

x) Die weiter nicht hieher gehörende Art der Entstehung christlicher Wissenschaft und Theologie und ihrer Gegenseite hat Semler auf dem psychologischen Wege zu erklären versucht, mehr sich haltend an die Natur percipirender Geister un-

§. 10.

Für jezt aber bezog sich die rechte und unrechte Lehre des Christenthums nur einzig immer noch unmittelbar auf dasselbe zurück, d. h. es war in beyden immer nur nach Christenthum und christlicher Wahrheit die Frage: daher auch die spätern und richtigen Begriffe von Orthodoxie und Heterodoxie hier noch gar keine Anwendung erleiden, sondern, wo sie vorkommen a), nur in ihrem rein etymologischen, nicht aber kirchlichen Sinne genommen werden können. Bevor nicht außer den Urkunden des Christenthums eine kirchliche Norm vorhanden war zur Entscheidung über die rechte und unrechte Lehre, stand jede christliche Lehre einzig in der Sphäre des Christenthums und konnte sich rechtmäßig zu erweisen suchen aus diesem. Gleichwie nun vom Standpunct einer anmaßlichen Orthodoxie die irrige Lehre Heterodoxie war, so war hin-

---

Gemüther, denn an die Natur der Sache. Gesch. der christl. Glaubenslehre vor Baumgartens evangel. Glaubensl. I. S. 33. ff.

a) 1 Tim. 6, 3. vgl. 1, 3. Ignatius hat, so viel man weiß, zuerst diejenigen, welche das Christenthum anders lehren, als in seiner geschlossenen Positivität, Heterodoxen genannt. Considerate eos, qui alienam opinionem tuentur (ἑτεροδοξοῦντας) contra gratiam J. C. etc. ad Smyrn. c. 6. ad Polycarp. c. 13. ἑτεροδιδασκαλ. In einem ganz andern Sinne nannte der wilde Victor gegen das Ende des 2. Jh. die asiatischen Kirchen ἑτεροδοξουσας. Denn ebendaselbst nennen die Bischöffe in Palästina ihre Gegner schon Seelenverführer. Euseb. h. e. V. 24.

gegen mit eben so vielem Recht vom Standpunct dieser hinwiederum die Orthodoxie wahre Heterodoxie. Woraus sich denn schon ergiebt, daß beyde von einer höhern Instanz abhangig waren und daß jeder ächten und unächten Lehre der Character der Orthodoxie und Heterodoxie nur von einer äußern Autorität konnte aufgeprägt werden. Ehe daher die junge Kirche nur einigermaßen herangewachsen und kräftig geworden war, konnte jede unrechte Lehre von den Aposteln nur als ein Irrthum, als ein Mißverstand getadelt und als eine Versündigung ihrem Urheber ins Gewissen geschoben werden [b]). Bis dahin bestand wohl Dissensus und Zwiespalt der Meinungen, aber nicht auch schon Orthodoxie und Heterodoxie. Die großen Abweichungen der einzelnen Apostel von einander in ihrem Vortrag des Christenthums geben selbst die Beweise dafür. Jeder derselben faßte ohne Zweifel das Christenthum, an sich eins und in sich geschlossen, auf seine Weise auf, und mischte ihm des Eigenen mehr oder weniger an: so verschieden gestaltete sich dasselbe in jeder Auffassung vom Anfang an (Johanneisches, Paulin. Petrin. Christenthum). Wer aber möchte auf sie die Begriffe von Orthodoxie und Heterodoxie anwenden, die nur auf Voraussetzung einer Kirche beruhen und einer in ihr

---

b) Wie oben in den vorhin angeführten Stellen. 2. Joh. 10. 11.

aufgerichteten und allgemein anerkannten Entscheidungsnorm? *)

§. 11.

Nach der gewöhnlichen Meinung und in den gebräuchlichen Ketzerverzeichnissen sind nicht nur die letzten Decen-

---

c) Die Art, wie Paulus den Petrus anfuhr (Gal. 2.), als er durch Lehre und That auf Verbindung des Mosaismus und Christianismus bestand, könnte hier fast eine Ausnahme machen und eben so viel für die Absicht Pauli beweisen, seine Art das Christenthum anzusehen, auch dem Petrus aufzudringen, als sie die mangelhafte Einsicht Petri in das Wesen des Christenthums documentirt. Aber auch hier war es, wie gesagt, das Gefühl einer hell- und tiefgesehenen Wahrheit, das den Apostel Paulus bewog, sie geltend zu machen, und also kein Bestreben, Orthodoxie zu behaupten gegen Heterodoxie. Merkwürdig aber ist immer, daß vom Standpunct der spätern Orthodoxie in der catholischen Kirche selbst der Fürst der Apostel einer Heterodoxie beschuldigt worden ist. Dies thut Augustinus geradezu. In sanctis scripturis didicimus, Apostolum Petrum, in quo primatus Apostolorum tam excellenti gratia praeeminet, aliter quam veritas postulabat, de circumcisione agere solitum, a posteriore Paulo Apostolo esse correctum. Daß er aber unter jener veritas, die er zur Norm macht, an der sich sein Irthum erweiset, nichts anderes verstand, als die spätere kirchliche Norm der regula fidei, erhellet aus den bald darauf folgenden Stellen. Si potuit, in quam, Petrus contra *veritatis regulam, quam postea Ecclesia tenuit*, cogere Gentes iudaizare etc. und damit macht er ihn dann durch ungerechte Anwendung eines weit später erfundenen Maaßstabes wirklich zum Ketzer. S. Augustin. contra Donatist. l. II. c. 1. cfr. de mendacio c. 1. de agone christ. c. 30. Worüber ihn denn aber auch Baronius nicht wenig getadelt ad a. 51. n. 34. Darüber kam es auch zwischen Augustinus und Hieronymus zu einem großen Streit. Baron. l. c.

nien des ersten Jahrhunderts, sondern auch das apostolische Zeitalter schon mit Ketzern angefüllt, und man ist von jeher weit geneigter gewesen, zuzugeben, daß um diese Zeit eigentlich noch keine Orthodoxie unter den Christen gewesen, als daß es auch keine Heterodoxie unter ihnen gegeben habe. Hier aber stehen wir schon an der Wurzel des Vorurtheils, uns selbst versetzend in den Standpunct dieser alten, verjährten Ansicht, und alles übrige gern übergehend, was sich von einem höhern Gesichtspunct gegen sie sagen läßt, wollen wir nur von diesem aus erst kurz gegen sie argumentiren. Wo ist die nothwendige [d]) Gegenseite dieser Heterodoxie und wem setzt sich diese entgegen? Dem Christenthum an sich? In der Sphäre des bloßen Christenthums giebt es keine wahre Orthodoxie und Heterodoxie [e]). Wenn diese also in Wahrheit keine Ketzer sind, sind es andere etwa darum, weil sie anders lehren und abweichend vom christlichen Glauben, weil sie irren und Schiffbruch gelitten am Glauben? so sind sie doch darum noch keine Ketzer: denn welcher Sterbliche hat ein Recht aufzuzeigen, von seinem besondern Standpunct aus einen Irrenden und Andersdenkenden zum Ketzer zu machen [f])? Liegt aber die vermeinte Ketzerey in ihrem

d) S. §. 9.

e) S. §. 10.

f) In diese Klasse gehören Hymenäus und Philetus, die am Glauben Schiffbruch gelitten. 2. Tim. 2, 17. Abweichende Ansicht des Dogma von der Auferstehung. Was Paulus

Willen und Herzen, d. h. sind sie darum nur Ketzer genannt, weil sie schlechte Menschen sind, die dem Christenthum keine Ehre machen, so nimmt man das Wort in moralischer, nicht aber in doctrineller Bedeutung, die es eigentlich hat [g]). Oder sind alle diese nur darum Ketzer,

---

von der Auferstehung des Leibes verstand, deuteten sie von einer geistigen und moralischen Auferweckung der Todten durch Jesu Religion. 1 Cor. 15, 12. Paulus nennet sie auch nicht αἱρετικοι. Vrgl. Walch Ketzergesch. I. S. 128. Ferner Alexander, zusammengestellt mit dem nämlichen Hymenäus. 1. Tim. 1, 19. 20. Walch macht sie alle zu Ketzern. a. O. S. 126. Von Phygellus und Hermogenes (2. Tim. 1, 15.) läßt es Walch selbst unentschieden; Buddäus entscheidet, daß sie es nicht sind, eccles. apostol. p. 310. Endlich Cerinthus, gegen den schon Johannes geschrieben haben soll, und der einstimmig für einen Ketzer erklärt wird.

g). In diesem ethischen Sinne wird zuweilen das Wort αἱρ. im N. T. genommen und in diese Classe gehört Demas. 2. Tim. 4, 10. Epiphan. haeres. 51. §. 6. Auch Walch streicht ihn aus. Ferner Diotrephes. 3. Joh. V. 9. 10. Walch I. S. 135. Simon Magus Ag. 8, 9—11. V. 18—24. von den alten Häresiologen einstimmig der Vater aller Ketzer genannt. Irenaeus adv. haeres. l. III. prooem. Euseb. h. e. II. 31. p. 51. Cyrill. Jerus. catech. VI. p. 87. Walch hält ihn für keinen Ketzer, weil er überhaupt sich nicht zum Christenthum bekannte. I. S. 162. Auch Mosheim versagt ihm die Ehre, weil er ein bloßer Betrüger war. Institut. h. e. sec. I. p. 304. und de reb. Christianor. ante Const. M. p. 190. sq. so auch Massuet in dissertatt. in Iren. p. 56. Endlich Dositheus und Menander, welche von Alten und Neueren für Ketzer ausgegeben werden. Wenn alle diese Leute bey ihrem schlechten Lebenswandel wirklich auch sectirerische Grundsätze gehabt hätten, und diejenigen, welche die Spätern ihnen Schuld gegeben,

weil sie bey Irenäus, Philastrius, Epiphanius in den Ketzerverzeichnissen stehen? Vom Standpuncte einer Jahrhunderte später entstandenen Orthodoxie kann billigerweise und wahrhaft historisch Niemand zum Ketzer verurtheilt werden h). Doch daß im ersten Jahrhundert keine Ketzer

sollten denn die Apostel gar keinen derselben aufgeführt haben, da sie ihnen doch am besten bekannt seyn mußten? Hieraus schloß schon Dodwell nicht wenig. Dissertatt. in Ir. p. 27.

h) Es ist hier nicht einmal von der historischen Wahrheit ihrer Nachrichten über diejenigen die Rede, welche sie in ihren Ketzerverzeichnissen haben — diese bedürfen ja leider noch ohnehin vieler Critik — sondern nur von ihrer bindenden Auctorität in Ansehung des Urtheils über den Character derselben als Ketzer. Daß diese Leute blos darum, weil sie in diesen Catalogen stehen, nicht eben nothwendig Ketzer gewesen seyen, geben von einzelnen derselben Alle zu, welche Untersuchungen darüber angestellt haben. Buddeus, Mosheim, Walch (Ketzergesch. I. S. 6. 18.) befreyen Einige, obgleich sie auch dort aufgeführt werden, von diesem Vorwurf, obgleich aus Gründen, die uns nicht gelten können auf unserm Standpunct. So schon beynahe alle bey Simon Magus, gegen das Zeugniß aller alten Häresiologen. Buddeus, nachdem er die Ketzer Hermogenes und Phygellus, weil sie der Apostel selbst also nicht nennt, von diesem Vorwurf befreiet, setzt hinzu: cum apostolus de eis nihil aliud docet, quam quod a se aversi sint, ut eos in haereticorum referamus numerum, nec Tertulliani, nec Epiphanii et huius quidem multo minus, persuadebit auctoritas. Eccles. Apost. p. 310. Wo es ihm aber darauf ankommt, die Nicolaiten und ihren Meister Nicolaus, die ebenfalls nirgends im N. T. Ketzer genannt werden, dazu zu machen, schützt er des Irenäus Autorität mit offenbarer Gewalt." a. O. S. 393. Ein ähnlicher Fall bey Walch mit den Quartodecimanern. I. S. 683.

gewesen, sagen ja selbst die Zeugnisse der unleugbaren Geschichte.

§. 12.

Es ist aber eine, wie man sie nimmt, richtige und unrichtige Bemerkung, daß die jungfräuliche Reinigkeit der Kirche vor der Regierung Trajans i), oder gar Hadrians k) nie durch eine Ketzerey befleckt worden sey. Sobald der wahre Begriff einer Ketzerey dabey vorausgesetzt ist, muß man nicht nur mit Hegesippus und Clemens dieses eingestehen, daß im ganzen ersten Jahrhundert keine Ketzer gewesen, sondern daß dergleichen überhaupt in den ersten drey Jahrhunderten nicht anzutreffen seyen, und die Bemerkung der jungfräulichen Reinheit der Kirche hat also nicht nur in jener Beschränkung, sondern auch in

---

i) Hegesipp. ap. Euseb. III. 32. Post haec idem scriptor (Heg.) addit, ecclesiam ad haecusque tempora (Trajani) instar cuiusdam virginis intactam atque incorruptam permansisse. und, wo fast dasselbige mit den nämlichen Worten wiederholt wird. IV. 22.

k) Clemens Alex. Strom. VII. c. 17. p. 898. ed. Potter. Auch Dodwell, sich stützend auf diese Stellen, behauptet, daß wohl zu jener Zeit schon Einige waren, welche sich absonderten, vor Hadrians Zeit aber sich nirgends öffentlich von den Orthodoxen getrennet und eigne Gemeinden gestiftet hätten. Dissertat. in Iren. p. 26. Weniger glücklich zieht er einen Ausspruch des Celsus bey Orig. contra Cels. l. III. p. 117. hieher. p. 31. Desto mehr aber gehört eine andere von ihm übersehene Stelle bey Eusebius hierher, wo er sagt, daß damals erst, als Ignatius auf Reisen gieng, zuerst Ketzereyen entstanden seyen. III. 36. Ignatius aber stellte diese Reisen sicher nicht vor den Jahren 80 an.

dieser Ausdehnung ihre vollkommene Richtigkeit. Denn derjenige soll uns einzig ein Ketzer seyn, der in Lehren (Doctrin) und Thaten (Cultus und Kirchendisciplin) abweichend von der allgemeinen und rechtskräftig im Staat existirenden (oder auch herrschenden) Kirche durch einen legitimen Actus von dieser aus ihrer Sphäre ausgestoßen wird, als widerstrebend ihrem Geist und ausgehend auf ihren Untergang. Wo aber und auf wen findet dieser einzig richtige Ketzerbegriff seine Anwendung in diesen ersten drey Jahrhunderten, wo die Christenparthey selbst nichts weiter war, als eine Secte (αἵρεσις) und nicht einmal geduldet im Staat? So wenig eine catholische Kirche und in ihr catholische Orthodoxie im complexen Sinn zu Stande kam, so wenig kann auch von Heterodoxie in diesem kirchlichen Sinn die Rede seyn, nach welchem auch wahre Ketzerey darunter begriffen ist [1]).

1) Es kommt nicht auf die Worte an, sondern auf die nothwendige Bedeutung des Begriffs. Wenn also hier gegen das allgemeine Zeugniß der Historiker und Canonisten geleugnet wird, daß es in den ersten drey Jahrhunderten wahre Ketzer gegeben, so kann man sich dadurch nicht irre machen lassen, daß frühe schon Wörter, wie Ketzer und Orthodoxie in Umlauf kamen: man muß auf ihren Inhalt sehen, frühere und spätere Zeiten wohl unterscheidend und gegeneinander haltend nach der Historie. Man weiß ja ohnehin, wie frühe es Sitte ward, die Bedeutung der vocum ἐγγράφων zu steigern und im höhern kirchlichen Sinne zu nehmen, und welche große Bedeutung die catholische Kirche vielen Worten Jesu und der Apostel untergelegt hat, an welche diese doch nie gedacht. Im canon. u. Kirchenrecht herr-

— Unrichtig hingegen wäre jene Bemerkung, wenn damit das Daseyn mehrerer Dissentirender und Sectirer schon vor den Zeiten Trajans geleugnet werden sollte: ein Dissensus aber ist doch bey weitem noch keine Ketzerey, obgleich diese wohl jedesmal jenes ist. Ein Dissentirender aber kann allerdings leicht zum Sectirer werden, sobald er nur mehrere Gleichgesinnte um sich herum versammlet und sich zum Mittelpunct dieser Gesellschaft macht: Denn derjenige ist ein Sectirer, der, in Lehren und Thaten abweichend von der allgemeineren (comparat. gegen einen solchen Sectirer und seine Secte) Kirchenparthey aus der Sphäre der letzteren entweder freywillig heraustritt m) oder ausgeschlossen wird und im Gegensatz zu dieser auf Stiftung einer eigenen Kirchenparthey ausgeht. Solcher Dissentirender und Sectirer gab es vom Anfang an: denn nicht nur der positive Character des Christenthums, sondern noch mehr die erste und rechte Lehre desselben setzte sie schon voraus. Jene Bemerkung des Hegesippus und Clemens ist also nur von der Kühnheit solcher zu verstehen, welche sich allerdings schon frühe gegen das Christenthum in Opposition gesetzt, aber nur einzeln und im Stillen: nun aber,

---

schen hierüber noch immer die grössesten Verwirrungen und Mißverständnisse, wo anders im letztern überhaupt noch davon die Rede ist. Seit Thomasius ist man höchst unkirchlich darüber zu denken gewohnt worden.

m) Kann auch ein Ketzer nur möglicherweise freywillig austreten, wie doch Cerdon bestimmt that, vielleicht auch Montanus?

nach der Apoſtel Tode und gegen das Ende des erſten und zu Anfang des zweyten Jahrhunderts in größeren Maſſen und frecher aus ihrer Zurückgezogenheit hervortraten n).

§. 13.

Diſſentirende alſo, offenbare Widerſacher des Chriſtenthums (αντιχριστοι) und einzelne Sectirer, aber keine chriſtliche Secten ſind es, auf welche ſchon Beziehungen

n) Dies und nichts weiter liegt auch in der That in jener Stelle bey dem Euſebius; denn als Hegeſippus Bemerkung wird weiter angeführt unmittelbar darauf: adhuc in obscuro delitescentibus, quicunque rectam praedicationis evangelicae regulam depravare niterentur und von den Ketzereyen zur Zeit, wo Ignatius reiſete, ſagt er: quae tunc primum in lucem emergere cum coepissent, copiosius pullulabant. a. O. Der Eifer alſo, womit Buddeus gegen Hegeſippus und Clemens ſtreitet, iſt ganz unnöthig und zwecklos, und gründet ſich auf ein offenbares Mißverſtändniß und den alten unrichtigen Ketzerbegriff. Quos — ſagt er von jenen beyden — ipsae Apostolorum epistolae conticescere iubent, in quibus eos subinde contra haereticos disputare nemo negabit, nisi qui eas nunquam legerit. Hoc enim si sibi velit (Heges.) nullos apostolorum aetate fuisse haereticos, nihil quod a veritate magis abhorreat, dici potuit. Eccles. apost. p. 405. Auch iſt wenigſtens von Hegeſippus Ausſpruch immer noch ungewiß, ob er nicht einzig müſſe auf die Kirche zu Jeruſalem bezogen werden, wie Valeſius zuerſt bemerkt hat in ſ. Adnotat. ad Euseb. l. c. p. 55., bey welcher Gelegenheit er zugleich bittet, daß man des Hegeſippus Worte doch ja benigne verſtehen möge. Certum est enim, catholicam ecclesiam semper integram et inviolatam permansisse et castitatem eius nullo modo ab haereticis posse corrumpi. l. c.

vorkommen in den heiligen Schriften und vor welchen ſchon die Apoſtel warnen. Kaum ſtand das Chriſtenthum da in ſeiner abgeſchloſſenen Poſitivität o), als ſich hie und da ſchon Einzelne zeigten, welche das Chriſtenthum zerrütteten, hier etwas abdingten und wegwarfen, dort etwas Fremdes hinzuthaten; hier das Chriſtenthum auf einen ganz andern Grund erbauen wollten, dort Andere irre machten im Glauben oder dieſen umwarfen, wie Paulus ſagt. Einige nahmen im Unverſtand einen einzelnen Lehrer zum Mittelpunct ihres Chriſtenthums, Chriſtenthum an ſich verwechſelnd mit dem Vortrag deſſelben p); Andere machten ſich ſelbſt mit irreligiöſem Frevel, und um ſich einen Namen zu machen, zum Mittelpunct einer beſondern Chriſtengeſellſchaft q); Einige, ſchon früher befangen in gewiſſen Philoſophemen, goſſen das Ganze des Chriſtenthums in eine eigene philoſophiſche Form r), und Andere

---

o) Welches ſchon in Paulus mündlichem Vortrag geſchehen ſeyn konnte.

p) Epheſ. 4, 11. 14. 2. Petri 2, 12. ff. 1. Joh. 2, 18. Schon Paulus eiferte religiös gegen ſolche, die ſich Pauliniſch, Apolliſch, Kephäiſch, nannten und fragte, iſt denn Paulus für euch gekreuzigt? 1 Cor. 1, 12.

q) Ψευδαποστολοι 2 Cor. 11, 13. Ψευδοπροφητοι Matth. 7. Ψευδοδιδασκαλοι 2 Petri 2, 1. 12. f. Cerinthus. Simon Magus.

r) Darum nannte Paulus die Philoſophie κενην απατην, auch Ψευδωνυμον γνοσιν. 1 Tim. 6, 20. und warnt die Chriſten davor. Coloſſ. 2, 8.

griffen aus dem herrlichen Ganzen nur einen einzelnen Theil auf, um ihn zum Thema der wunderlichſten Phantaſieen zu machen. Ein Seitenſtrom des alten Gnoſticismus hatte ſich ſchon unmittelbar nach der Apoſtel Zeit durch einige Gemeinden des Orients ergoſſen, und mehrere der neubekehrten Heiden, befangen in dieſen gnoſtiſchen Lehren, weigerten ſich, zu glauben, daß ein himmliſcher Geiſt, ein Aion, ſich mit unreiner Materie perſönlich vereiniget habe, und in dieſem erhabenen Eifer für die Gottheit Chriſti ſchwuren ſie ſeine Menſchheit ab. Indeß ſein Blut noch auf der Schädelſtätte dampfte s), erfanden die Doketen jenes phantaſtiſch-religiöſe Syſtem, das durch eine lange Reihe Sectirer von gleichem Sinn und Geiſt w) ſeine Schwingungen fortſetzte. Und gegen alle

s) Apostolis adhuc in seculo superstitibus, apud Judaeam Christi sanguine recente, Phantasma domini corpus asserebatur. Hieronym. ad Lucif. c. 8.

w) Die Frage: gegen wen Johannes geſchrieben, hat lange die andere gänzlich verdrängt, für wen er denn eigentlich ſchrieb. So allgemein und gewiß iſt die Meinung, daß er Anhänger der Gnoſis im Auge gehabt. Tittmann (de vestigiis Gnosticor. in N. T. frustra quaesitis, z. B. p. 86. sq.) iſt auf entgegengeſetzter Seite eben ſo excentriſch geworden als Hammond. Aber hätte Johannes abſichtlich gegen Gnoſtiker geſchrieben, würde er uns auch wohl mehr von ihren Meinungen mitgetheilt haben. Statt deſſen hat er weniger antithetiſch als thetiſch die chriſtliche Lehre in ſich nur deſto ſchärfer und beſtimmter hervortreten laſſen. Vgl. auch Dodwell Dissert. in Iren. p. 21. Schon in Ignatius Briefen kommen häufig Spuren der Meinung vor, daß Chriſtus nur dem Scheine nach (εν δοκησει) Menſch geweſen ſey.

Bestrebungen solcher Art pflanzte sich ein unbeschreiblicher Haß schon von dem Apostel Paulus auf alle folgende Zeiten fort. Ein Wort, an sich und vor Alters ganz unschuldigen Sinnes [1], selbst im N. T. noch oft in nicht schlimmer Bedeutung gebraucht [2], mußte von nun an Allen, welche mit fremdartigen Meinungen in die geschlossenen Reihen der christlichen Lehre einbrachen, zum ewigen Brandmahl dienen. Da die christliche Religion mit den philosophischen Secten der Alten das Dogma gemein hatte und ein auseinandergezogenes Gewebe von Lehren, so ließ sich die ihnen eigenthümliche Benennung von Secten, auch auf die Bekenner des Christenthums übertragen, und es ge-

---

1) Ursprünglich sollte das Wort αἱρεσις (haeresis) nichts weiter sagen, als die Erwählung einer besondern Sache, das Ergreifen einer bestimmten Meinung und Parthie. αἱρ. βουλησις Hesych. cf. Suicer. u. d. W. In diesem Sinn kommt das Wort schon bey Profanscribenten vor, wie auch bey christlichen Schriftstellern. Gleichwie den verschiedenen Schulen der Alten die lateinische Benennung Secte eigenthümlich ist, so wird auch, sie zu bezeichnen, oft das griechische Wort αἱρ. gebraucht. Clem. Alex. nennet die stoische, platonische, epicurische und aristotelische Philosophie αἱρεσις. Strom. I. p. 338. ed. Pott. Die Sectatores hingegen nennet er αἱρετιστοι in übler Bedeutung. Paedag. l. III. p. 296.

2) Z. B. von der Secte der Sadducäer Ag. 5, 17., der Pharisäer 15, 5. 26, 5. Auch die christliche Religion wird αἱρ. genannt, Ag. 24, 5. 14. Im N. T. wird daher immer erst in den Beisatz oder die Umstände das Merkmal ihrer Verwerflichkeit und Schlechtigkeit gesetzt. z. B. αἱρ. απωλειας. 2. Petri 2, 1.

ſchah in der That auch noch lange ohne alle ſchlimmere Nebenbedeutung, am wenigſten mit dem vollen Gehalt des ſpätern Ketzerbegriffs x). Sobald aber nur Einige anfiengen, die göttliche Summe chriſtlicher Lehren durch menſchliche Zuſätze zu verfälſchen, wurde die Benennung Menſchenlehre und Sectenlehre identiſch im Gegenſatz gegen die göttliche Offenbarung des Chriſtenthums und der Name Häretiker blieb in verhaßter Bedeutung an denen haften, welche nur darauf ausgiengen, das Chriſtenthum in ſeiner Poſitivität zu untergraben und aufzuheben a),

---

x) Tertullian nennet die Anhänger der chriſtlichen Religion eine göttliche Secte de Pall. c. 6. und unendlich oft ſo im guten Sinn. z. B. Apologet. c. 2. vgl. 1. 3. 5. 37. faſt in allen den noch folgenden Capiteln. ad Nation. l. 1. c. 4. 5. 6. 10. de cor. mil. c. 7. de fuga in Persec. c. 12. ad Scap. c. 1. 3. 4. 5. de Monogam. c. 11. de testim. anim. c. 3. de anima c. 2. adv. Gnost. c. 1. de Pudic. c. 14. Vgl. Minut. Felix Octav. p. 354. 402. ed. Hanov. 1603. 8. In gleicher Art nennet noch Cyprianus den Celerinus einen gegen unſere Secte ſehr ehrerbietigen Mann. epist. 23. cf. 34. p. 27. 39. Ja noch vom Kaiſer Conſtantin wird die catholiſche Kirche die αἵρεσις καθολικὴ genannt. Euseb. l. X. c. 5. und noch zur Zeit ihrer ungeſtörten Blüthe. Cod. Theodos. l. 5. de episc., ſo von Honorius und Theodoſius. Cod. Theod. l. 42. de haeret.

a) Haeresis graeca voce dicta ex interpretatione electionis, qua quisque arbitrio suo ad instituenda sive ad suscipienda quaelibet ipse sibi elegit. Nobis vero nihil nostro ex arbitrio inducere licet, nec eligere, quod aliqui de suo arbitrio induxerunt. Apostolos autem dei habemus auctores, qui nec ipsi quicquam

und dieſe Tendenz blieb nur um ſo verhaßter, je mehr ſchon Paulus gegen jedes Unternehmen dieſer Art geeifert hatte. Dies und nichts anders war denn auch in der That aller Sectirer Beſtreben b), welche aber darum noch keine Ketzer waren im complexeren Sinn.

§. 14.

So lange nun dieſe einzelnen Sectirer ſich, wie im ganzen erſten Jahrhundert, nicht zu größern Maſſen und Secten vereinigten, war für das Chriſtenthum keine Gefahr dabey: denn dieſe Einzelnen verlohren ſich doch unter der außerordentlichen Menge derer, welche dem von den

---

ex suo arbitrio, quod inducerent, eligerunt, sed acceptam a Christo disciplinam fideliter nationibus assignauerunt. Tertull. Praescript. c. 6. Der Gegenſatz iſt am ſtärkſten bey Clemens Alex., der von dem, der εις δοξας αιρεσεων ανθρωπινων übergehe, ſagt, daß er aufhore, ανθρωπος θεου και πιστος τω κυριω zu ſeyn. S. Semler zu Baumgartens Unterſ. theol. Streitigk. II. S. 42. Dies Verfahren nennet er auch μοιχευειν την αληθειαν. Tertull. Praescr. c. 9. 12. Haeretici dicidunt a veritate et alienum ignem afferunt ad altare dei. Iren. adv. haer. I. c. 19.

b) Was Semler von Valentinus ſagt, kann man als die Haupttendenz aller Sectirereyen betrachten: „das Chriſtenthum ſo zu behandeln, als jede andere damalige Religion und jeden Kopf zum Herrn von dem zu machen, was er glauben möge." Vor Baumgarten a. O. I. S. 122. Omnium haereticorum quasi regularis est illa temeritas scilicet, ut conentur, auctoritatem stabilissimam fundatissimae religionis, quasi rationis nomine et pollicitationis superare. Augustin. epist. 56.

Apostelu gepredigten Christenthum anhiengen, und es also rein und lauter empfiengen und bewahrten. Durch seine Einfachheit selbst blieb das Christenthum für jetzt noch hinlänglich geschützt: denn es waren nur wenige Hauptsätze von Jesu Lehre und Geschichte, welche als Christenthum circulirten an den neugestifteten Christen-Gemeinden a). Bey dem zunächst alle Kraft erfordernden Geschäft der Anpflanzung neuer Gemeinden war keine Zeit zu speculiren oder nur im geringsten die Hand zu legen an ein System von rechter Lehre und Theologie. Dazumal war den Anhängern Christi noch eine so allgemeine Freyheit im Denken und Glauben verstattet, als niemals mehr in der folgenden Zeit. Durch nichts als die Liebe zu Jesus und seiner Lehre war der theologische Untersuchungsgeist in Schranken gehalten, und es fehlte durchaus an allen Anstalten, welche die reine Lehre bewahrt und normirt, und dadurch erst sectirerische Köpfe aufgereizt

a) Aus den Hauptlehren, in die man zu Anfang des zweyten Jahrhunderts die Catechumenen einweihete, ließen sich wohl ohngefähr die Bestandtheile des damaligen orthodoxen Glaubens ersehen. Die Lehren von der Reue und Buße, vom Glauben, von der Auferstehung der Todten und dem allgemeinen Weltgericht waren die wesentlichsten Stücke. Dieser Inhalt, so wie die catechetische Form könnte wohl durch die Quaestiones et responsiones ad Graecos und durch die ad orthodoxos klar werden, welche gewöhnlich dem Justinus zugeschrieben werden. Euseb. V. c. 13. Aber sie gehören unstreitig weit spätern Zeiten an. S. die Vorr. dazu Opp. Just. p. 466. Labbe behauptet jedoch das Gegentheil. Script. eccles. p. 609.

hätten zum Widerspruch. Man müßte denn dieses dahin rechnen, daß sich die entschiedenen Anhänger Jesu zu Antiochien schon den Namen Christianer gaben, um sich in den rechten Gegensatz zu bringen nicht nur zu der größern Religionsparthey der Heiden und besonders der Juden, sondern auch zu allen Sectirern, um sich von diesen zu unterscheiden [d]). Bis dahin nämlich waren alle Anhänger der Lehre Jesu durch den Namen Schüler bezeichnet im Allgemeinen, oder Schüler Jesu insbesondere, und sich unter einander nannten sie Brüder. Da es aber nun schon Einige gab, welche sich wiederum durch besondere Lehren auszeichneten, die von den Aposteln nicht gebilligt wurden und es also bald keinen Unterschied mehr gab zwischen wahren und falschen Schülern und Brüdern [e]), so gab man jeder Parthey den Namen von ihrem Haupt und nannte die Anhänger Christi Christianer [f]). Hierauf als

---

d) Ag. 11, 26. Womit denn ganz wohl bestehen könnte, daß man auch durch die nähern Umstände gedrungen, besonders durch das Verhältniß der Heiden zum Christenthum, den Namen Christianer erfand, weil man doch die neuaufgenommenen Heiden nicht länger mehr gut unter den bisher geführten Namen Juden bringen konnte. S. Boehmer de veteri ecclesiae statu, in den Dissertat. ad jus ecclesiast. ant. p. 434. sq.

e) Ψευδαδελφους — παρειβακτους. 2 Cor. 11, 26. Gal. 2, 4.

f) Und schöner im Deutschen noch Christen, weil Jeder in seiner Art ein neuer und ganzer Christus seyn und Christus

auch die Sectirer, diesen Namen sich aneignend, mit ihren Irrlehren nicht aus der Sphäre des Christenthums heraustreten wollten, sah man sich gezwungen, sich wiederum durch eine besondere Benennung von ihnen zu unterscheiden. Dieser Name war das Signal zu einem nunbeginnenden und ewigen Kampf (obgleich er eigentlich und genau genommen nur die Folge eines schon begonnenen war), und sprach das Wesen der Kirche eben so stark aus als ihren Gegensatz. Nämlich die Zahl der Christianer hatte sich zu Anfang des zweyten Jahrhunderts schon ansehnlich vermehrt, es blüheten überall schon einzelne Gemeinden und von dieser Zeit an regte sich das allgemeine Bestreben, die einzelnen Kirchen zu Einer zusammenzufügen. Schon vom Ende des ersten Jahrhunderts an tendirte sowohl in den doctrinellen als disciplinarischen Bestrebungen Alles auf Einheit hin. Die gleiche und ähnliche Gesinnung der größern Christenpartheyen gab ihr zugleich ein überwiegend Ansehen und eine Art von Herrschaft über die Einzelnen und diejenigen vollends, welche

---

gleichsam in sich wiederhohlen sollte. Daß jenes die junge Kirche absichtlich gethan, um sich zu unterscheiden von den Sectirern, berichtet wenigstens Athanasius ganz bestimmt. Disput. contra Arium. S. Baron ad a. 43. n. 12. Es soll im dritten Regierungsjahr des Kaisers Claudius geschehen seyn. S. Tillemont Memoires ecclesiast. I. P. 2. Euseb. II. c. 2. Buddeus diss. de orig. dignit. et usu nominis Christiani, in syntagm. I. Dissertat. theol. p. 387.

sich abweichende Meinungen erlaubten, und diese äußerliche Ueberlegenheit an Zahl und innerer Stärke mußte dermahlen noch die Stelle aller andern Kräfte vertreten, durch welche sich eine Kirche sonst unangefochten erhalten kann. Man gab also der neuen Kirche den Namen der catholischen und ihren Anhängern den Namen Catholiker. Dieser Name, weil er ein kirchlicher war, blieb ihnen seitdem zur beständigen Unterscheidung von den Sectirern, welche, obgleich nicht heraustretend aus der Sphäre des Christenthums, doch aus der Sphäre seiner Kirche entweder freywillig heraustraten oder ausgeschlossen wurden. Damit war ein überaus großer Schritt geschehen zur Bezeichnung der rechten Lehre g) und ihres eben

---

g) Daß die Kirche auf dem Wege der Entgegensetzung oder per antithesin zu dem Namen einer catholischen gekommen sey, behauptet auch Bingham. Origg. ecclesiast. l. I. c. 1. Valesius glaubt, daß der Name erfunden worden circa primam apostolorum successionem, cum haereses multis in locis exortae veram Christi fidem et Apostoloram traditionem subvertere conarentur. Tunc enim ut vera et genuina Christi ecclesia ab adulterinis haereticorum coetibus distingueretur, catholicae cognomen soli Orthodoxorum ecclesiae attributum est. Vales. Adnotatt. ad Euseb. VII. c. x. p. 146. Baronius nimmt freylich diesen Zeitpunct außerordentlich früh an: denn er behauptet, es sey schon zur Zeit der Apostel geschehen, einzig sich stützend auf das von ihm den Aposteln zugeschriebene und doch unstreitig weit später verfaßte apostolische Symbolum — id quidem temporibus apostolorum: nam eorum auctoritate vera dei ecclesia in eorum Symbolo catholica est cognominata, ut ea discriminatione nomi-

damit bestimmter gewordenen Gegensatzes. Dieser aber wurde bald schärfer noch von einer andern Seite her, von welcher man wenigstens Anfangs nicht eine so große Veränderung erwartete oder befürchtete, als wirklich daraus entsprang.

§. 15.

Zu Anfang des zweyten Jahrhunderts begab sich, daß mehrere griechische Philosophen zum Christenthum übertraten [h]) und von nun an machte dasselbe stets neue Eroberungen in den philosophischen Schulen. Gewöhnt an wissenschaftliches Denken und mehr oder weniger eingeweiht in die philosophischen Systeme der Griechen, setzten sie auch als Christen ihre alte Beschäftigung fort, und unterwarfen die Lehren der christlichen Religion ihrer Speculation. Sie suchten durch Philosophie das Christenthum zu erweisen aus seinen Gründen, es zu entwickeln in den verschiedensten Richtungen und es in allen seinen Verzweigungen mit Philosophie in ganz andern als seinen ursprünglichen Formen auszuprägen. Jezt genügte nicht mehr, das Christenthum in seiner vormaligen Simplicität

---

nis haereticorum conventiculis cognoscerentur esso distincta. ad a. 43. n. 17.

h) Der erste war unstreitig schon Justinus Martyr, den Trypho an seinem Mantel für einen Philosophen erkannte. Er nannte die Philosophie schon μεγιστον κτημα, deo gratissimum, unicamque ad felicitatem perveniendi viam. Dialog. cum jud. Tryph. p. 5. 6.

und Popularität zu wiederholen: sondern nun war es auf nichts Geringeres abgesehen, als es wissenschaftlich zu gestalten, und tiefer begründet auch systematisch auszubilden. Und dieses geschah von ihnen nicht nur aus freyer Wahl und Liebe und weil sie eine so hohe Meinung hatten von der Philosophie, sondern auch durch die Umstände bewogen und fast gezwungen dazu. Denn bald hatte das Christenthum unter den Philosophen eben so viele Feinde i) als Freunde gefunden. Gleichwie jene nun das Christenthum bestritten mit den Waffen der Philosophie, des Witzes und der Beredsamkeit, so vertheidigten es diese hingegen mit ebendenselben, und gegen Philosophen konnten sie doch auch nicht gut sich anderer, als philosophischer Beweisart und Gründe bedienen. Dies aber war doch nur die erste Stufe, Verbindung der Philosophie mit Christenthum: ungleich mehr geschahe hierauf von einer andern Seite: denn im Gnosticismus ward das Christenthum nicht mehr blos historisch gegeben, sondern rein speculativ aufgenommen in das System. Die Philosophie leistete dem Christenthum nicht mehr, wie Anfangs, nur einen formellen und normativen Dienst, sondern sie machte sich selbst zum integrirenden Theil, ja zum constituirenden Element und Princip des neuen christlichen Lehrbegriffs k). Die theo-

i) Celsus, Lucianus, Porphyrius, Hierocles, der Jesum und den Apollonius von Thyane parallelisirte. Lactant. de mort. Persec. c. 16. Institut. div. V. 2. und 3.

k) Dieß gesteht der Alexandriner Clemens ganz offen. Strom. I. 1. Opp. p. 326. ed. Potter. Je gewisser auch seine Philosophie

logische Schule zu Alexandria war das blühende Seminarium für diese christliche Philosophie und dieses philosophische Christenthum; hier wurden Zöglinge für beyde zugleich gebildet. Pantänus, Ammonius Saccas, Athenagoras, Clemens, Origenes waren eben so sehr Organe der Philosophie als des Christenthums. Wie groß aber die Veränderung war, welche dadurch mit dem bis dahin so einfachen christlichen Lehrbegriff vorgieng, ist schon allein daraus klar, daß diese Philosophen alle ihr Christenthum aus den schriftlichen Urkunden desselben herauserklärten. Origenes, der das Historische und Positive des Christenthums selbst speculativ nahm, fand sich daher zu

---

schon im Princip religiös war) dicta, quae justitiam cum pia scientia docent, cetera, quae ex humanis ratiocinationibus adulteraverunt, ea nunquam divina dixerim. Strom. I. 7. p. 338.), desto inniger umschlang sie das Christenthum und wuchs mit diesem bald aus einem Princip auf. Deus est, qui dat Graecis philosophiam per inferiores angelos. At opinio credentium (d. i. die christliche Religion) pars est domini. Er nennt daher auch das Christenthum selbst die christliche Philosophie. Philosophia Graecis divinitus data est tanquam proprium quoddam testamentum s. foedus eaque fundamentum est philosophiae κατα χριστον. Stromata l. VI. c. 8. p. 773. Er unterscheidet beide nur an einem größeren oder geringeren Grade der Reinheit und Unbeflecktheit. VI. c. 17. p. 822. Seine Ideen von der Universalität der Religion und Philosophie faßte Ammonius Saccas nur in noch höherer Bedeutung auf und vollends dessen Schüler, der große Origenes. Vergl. z. B. Philocal. Tom. I. p. 30. ed. de la Rue.

beschränkt durch die grammatische Auslegung und führte die allegorische ein, die oft nur vielleicht ein Spiel des Witzes, häufig auch eine tiefsinnige Deutung nach Ideen war [1]). Nicht aber er erst [m]), sondern schon Clemens deutete das Christenthum ganz im Geiste seiner Philosophie: dies Wort selbst nahm bald eine Bedeutung an, in der es sogar identisch genommen ward mit christlicher Religion [n]).

§. 16.

Nach allen Zeugnissen des Alterthums waren die ersten und folgenden christlichen Philosophen im zweyten und dritten Jahrhundert zugleich die rechten Lehrer des Christenthums und orthodox im Sinne der Zeit. Und

---

1) Mosheim, der sonst des Origenes Lehrbegriff am vollständigsten entwickelt hat, ist nicht über den Gegensatz hinaus gekommen, nach welchem Origenes nur Verbindung der Philosophie mit Christenthum gewollt und ein auf die Vernunft gebautes Christenthum gehabt haben soll. De Rebus p. 622. Er aber wollte eigentlich vollkommene Identität.

m) Et vero ab hoc arbitror omnem allegoricum s. s. sermonem in ecclesia promanasse. Photius biblioth. Cod. CV. p. 278.

n) So nannte z. B. schon Melito in seiner verlohren gegangenen Apologie die Religion Christi ausdrücklich eine Philosophie Christi und christliche Religion die christliche Philosophie. S. Euseb. IV. c. 26. Auch Clemens Tapeten, mit mannichfaltiger Kunst und Gelehrsamkeit gewirkte Arbeiten, (Stromata) hatten die Aufschrift: Gnostische Abhandlungen über die wahre Philosophie. Euseb. VI. 11. Hieronym. catal. scriptor. ecclesiast. 38. auch Potter ad l. I. Strom. Vol. I. p. 305.

dennoch mußte gerade aus ihrem philosophischen Character unvermeidlich eine gewisse Inconsequenz entstehen und eine Ungewißheit in Ansehung ihrer Rechtgläubigkeit. Daß ihnen diese von ihrer Zeit nicht angerechnet wurde, beweiset, wie wenig bis dahin vom Catholicismus und von Orthodoxie zu Stande gekommen war. Sie selbst, diese rechtgläubigen Theologen, führten durch den neuen Canal, den sie in die Kirche geleitet, die größesten Divergenzen der Meinungen herbey und stritten dabey doch immer noch gegen Andere, welche, sich derselbigen Freyheit bedienend, nun das Christenthum wiederum auf ihre Weise philosophisch behandelten. Diese subtilere Erkenntniß und philosophische Behandlung des Christenthums ward vom zweyten Jahrhundert an bey den Sectirern und Catholikern auf gleiche Weise herrschend und jene ergriffen natürlich begierig die Gelegenheit, mit dem Reichthum fremder Ideen die göttliche, aber in sich geschlossene Fülle des Christenthums zu überschütten. Die Gnosis, deren sie beyde sich rühmten o), deutet schon in dem gemeinsam gebrauchten Worte an, daß in ihr und durch sie alle Grenzscheidungen zwischen Orthodoxie und Heterodoxie aufgehoben waren: denn beyde bedienen sich des Wortes

---

o) Cum nunc — sagt der gnostisch philosophirende Origenes — specie et praetextu cognitionis (γνωσεως) alienum opinionum asseclae in sanctam Christi ecclesiam insurgant. Philoc. c. 5.

im guten Verstand p). So geschah nun, daß diejenigen, welche dieser sublimeren Weisheit im höchsten Grad ergeben waren, sie doch an den Sectirern nicht dulden wollten, und jeden Gebrauch derselben als einen Mißbrauch an ihnen tadelten; so geschah, daß unter den Catholikern über die Philosophie selbst ein eben so großer Dissensus entstand, als sie durch dieselbe nun in immer neue Partheyen und Secten getheilt wurden. Gewohnt an die klare Einfachheit des Christenthums sahen Viele in dieser Tendenz nur das Bestreben, das Christenthum zu verfälschen durch fremdartige Grundsätze q); mit großer Pietät und Kraft kämpften Einige Anfangs immer noch an gegen jechliche Neuerung dieser Art r) und schrieben sie ohne

---

p) Nur sobald Anhänger der Gnosis bezeichnet werden, nimmt das Wort die Bedeutung der Heterodoxie an: denn mit dem Namen Gnostiker werden immer nur Sectirer bezeichnet im Gegensatz der orthodoxen catholischen Kirche. Bingham Origg. eccles. l. I. c. 1. §. 3. Walch Ketzergesch. I. S. 218. Nur bey Clemens hat man doch einige Beyspiele, daß er von catholischen Gnostikern redet.

q) Von solchen Protestationen gegen die Philosophen, welche Tertullianus schon die Patriarchen der Ketzer nannte, und gegen die Verbindung allerley fremdartiger Kenntnisse mit dem Christenthum sind die Schriften der Väter des zweyten und dritten Jahrhunderts voll. S. Mosheim de rebus p. 277.

r) Quid Athenis et Hierosolymis? quid Academiae et Ecclesiae? quid haereticis et christianis? nostra institutio de porticu Salomonis est, qui et ipse tradiderat dominum in simplicitate cordis esse quaerendum. Viderint,

Bedenken dem Teufel zu s). Aber vergeblich war, sich dem Strome des Zeitgeistes zu widersetzen. Wissenschaft und Gelehrsamkeit kamen allerdings erst von dieser Seite her in die christliche Kirche, und es ist nicht zu verkennen, diese Philosophie konnte selbst der Orthodoxie und der allgemeineren Meinung wohlthätig entgegenwirken, wo diese eine vom Christenthum abwendige Richtung nahm t).

---

qui Stoicum et Platonicum, et dialecticum Christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Christum, nec inquisitione post evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse, quod ultra credere debeamus. Tertull. Praescript. adv. haeret. c. 7. cf. c. 8.

s) Nach Clemens Alex. Strom. I. c. 1. der diesen Vorwurf zu widerlegen sucht. Gegen diese falsche Gnosis schrieb ja Irenäus seine große Häresiologie unter dem bestimmteren Titel: ελεγχος και ανατροπη της ψευδωνυμου γνωσεως. ed. Massuet. Wenn wahr wäre, was Semler mit der ihm eigenthümlichen Kühnheit behauptete, daß dieses Werk von einer Gesellschaft Betrüger fabrizirt worden wäre, so würde es mit unsern häresiologischen Einsichten noch betrübter aussehen, als dieses ohnehin schon der Fall ist aus andern Gründen. Gesch. d. christl. Glaubenslehre vor Baumgarten. II. S. 131 ff.

t) Dieß war z. B. der Fall mit dem Chiliasmus. Die sinnliche und aus jüdischen Begriffen von dem Messias geflossene Lehre von einem tausendjährigen Reich Christi, war schon im zweyten Jahrhundert eine der höchsten Ideen der Rechtgläubigkeit geworden und selbst von einigen Häretikern angenommen. Tertullian wenigstens spricht sicher als Montanist davon: aber selbst vom Standpunct der catholischen Kirche führt er jene Lehre als allgemeinen Kirchenglauben auf.

Nun aber mußten die Catholiker schon von den Heiden den Vorwurf hören, daß sie schon mit sich selbst zerfallen und in so viele Secten getheilt seyen v); nun hatten Catholiker sowohl als Sectirer vergessen, was Paulus einst so heftig gesprochen gegen jedes Unternehmen von dieser Art w). Was aber thaten sie anders in ihrer Art, als der Apostel in seiner, der doch auch mit nicht geringer jüdischer Gelehrsamkeit und Wissenschaft das Christenthum vertheidigte und befestigte gegen Juden und Heiden?

§. 17.

Je größer nunmehro die Gährung in den Begriffen und je allgemeiner die besonders von Sectirern hinlänglich gemißbrauchte Lizenz im Denken und Lehren geworden war, desto häufiger suchte man ihr catholischer Seits entgegenzuwirken auf alle Weise. Die unruhige Bewegung

---

Contra Marcion. III. 24. cf. Iren. V. p. 455. Euseb. III. 28. Theodoret. fabul. haereticar. II. c. 3. Nur im Gnosticismus war der Chiliasmus verabscheut; bey den Lehrern der Schule zu Alexandria, bey denen der alles vergeistigende Neoplatonismus herrschte, konnte daher die roh sinnliche Lehre nie Glück und Eingang finden. Sie wurde zuerst als eine geheime Allegorie behandelt, dann als zweifelhafte und unnütze Meinung betrachtet und zuletzt als die rohe Ausgeburt eines sectirerischen oder schwärmerischen Kopfes verworfen. Schon Clemens billigte sie nicht und Origenes trat als ihr Gegner auf. de princ. II. c. 11. Opp. Tom. I. p. 104. sq. ed. de la Rue.

v) Clem. Alex. Strom. l. VII.

w) Col. 2, 8.

auf Seiten der Sectirer brachte das Ganze des christlichen Lehrbegriffs aus seinem Gleichgewicht und machte somit die Reaction einer entgegengesetzten auf der andern Seite nothwendig, erzeugte aber auch wiederum auf dieser Seite einen oft über die Linie des Rechten hinausgehenden Gegensatz. In solchen Fällen hielt sich die catholische Kirche mit ihrer Orthodoxie gewöhnlich in der Mitte zwischen zweyen Partheyen, und ergriff einen Moderatismus, der sie unter allen den Gefahren sicher erhielt, denen die excentrischen Partheyen ausgesetzt waren, und der ihr unfehlbar immer mehr Anhänger gewann, selbst von den entgegengesetzten Partheyen x). Ueberhaupt aber ist es ein

x) Von diesem klugen Moderatismus, der zur Noth die energisch ergriffene Wahrheit aufopfert, um sich nur äußerlich zu salviren, gab die catholische Kirche schon frühe einige Beweise in der Art, wie sie zwischen den über das Verhältniß des Judaismus und Christianismus streitenden Partheyen hindurch ging. In der Lehre von Christus stand sie nachher zwischen den Ebionäern und Doketen in der Mitte. S. Schmidt Handbuch der Kirchengesch. I. S. 205. ff. auch Mosheim de rebus Christianor. p. 340. Einen ähnlichen Standpunct nahm sie dann später in dem Streit mit dem Novatianus, dessen excentrische Lehre und Voraussetzung, daß die Kirche eine Gemeinde von Heiligen sey, sie eben so sehr mißbilligte, als die entgegengesetzte. S. Mosh. de reb. p. 526. So vereinigte sie auch, zwischen Sabellius und Arius in der Mitte stehend, die Lehre von Einer Natur der Dreyeinigkeit mit der drey Hypostasen. Dieß erhellet auch aus der Art, wie man in der ersten Hälfte des zweyten Jahrhunderts die Sectirer behandelte, welche zurückkehrten in den Schooß der catholischen Kirche. Man ließ an ihnen

auszeichnender Character der Orthodoxie dieser Zeit, daß sie mehr stillschweigend practisch, als theoretisch sich bildete, und mehr durch die unmittelbare That sich zu erkennen gab, denn als Doctrin. Die Aufgabe, eine catholische Kirche zu erbauen, beschäftigte fast Alle mehr in Beziehung auf ihre äußere, als innere Seite. Je weniger jetzt noch gegen die Sectirer gesprochen oder im Gegensatz der reine und rechte Lehrbegriff aufgestellet ward, desto mehr handelte man gegen sie, und in diese allgemeine Thätigkeit am Aufbau einer in sich einen und äußerlich allgemeinen Kirche war Alles zugleich, auch die rechte Lehre eingeschlossen, welche man einer spätern Zeit genauer zu bestimmen überließ. Selbst die bezweckte Einheit der Lehre mußte für jetzt nur zum Mittel dienen zu jenem Ziel, damit künftig die zu Stande gebrachte Kirche desto kräftiger auf jene zurückwirken konnte. Der große Conföderationsgeist, von welchem seit dem Anfang des zweyten Jahrhunderts die catholische Secte beseelt und durchdrungen war, erzielte

---

die von Sectirern erhaltene Taufe gelten und stellte sie nur einige Zeit unter die Catechumenen, und nahm sie dann ohne weiters wieder auf; in den europäischen, asiatischen und afrikanischen Kirchen legte man ihnen nur die Hände auf und taufte sie keineswegs noch einmal. Euseb. VII. 2. 7. Einerseits also gab man zu, daß die Taufe der Ketzer gültig sey, und anderseits läugnete man, daß diese Taufe auch hinlänglich sey zur Versicherung, daß man den heiligen Geist empfangen habe, den man den Sectirern absprach. Vergl. auch Mosh. de rebus p. 535.

auch Harmonie in den Begriffen: aber zu dieser war doch nicht eher zu kommen, als bis alle Kirchen zu Einer zusammengeflossen waren; diese Aufnahme der einzelnen Gemeinden in eine größere brachte man richtig zu Stande mit Aufrichtung der Diöcesan- und Metropolitan-Verfassung, welche ein überaus wichtiger Schritt war zur tieferen Begründung des Catholicismus als Act oder als Kirche [a]). So konnte man sich auch schon um so viel leichter und kräftiger des Rechts der Excommunication gegen Alle bedienen, welche vom rechten Glauben abwichen. Diese Verweigerung der Union und Communion hatte zwar jetzt noch, wie überhaupt in den ersten drey Jahrhunderten keine bürgerlichen Folgen: aber es war doch wenigstens die Ausübung des Rechts einer Secte, die nur Gleichgesinnte in ihrer Mitte dulden will und kann, nicht aber Dissentirende und Sectirer [*]). Was früherhin hauptsächlich nur (in Rücksicht auf das Christenthum) in moralischer und (in Beziehung auf die Gesellschaft) in rechtlicher Beziehung gegen Unwürdige exercirt worden war, geschah jetzt auch in Rücksicht der Lehre und jeder Abweichung davon, und zwar immer zugleich noch moralisch und rechtlich gedeutet [b]).

---

a) Planck Gesch. der christlich kirchl. Gesellschafts-Verf. I. S. 68—90.

*) Tertullian (ad Scapul. c. 1. p. 68.) erkannte dieß schon genau.

b) S. Böhmer diss. de confoederata Christianorum disciplina in den dissertatt. p. 71 sq. Auch Du Pin unter-

Wie sehr mußte aber die Excommunication allein nicht dienen zur lebhafteren und kräftigeren Erhaltung der Einheit und zur Begründung des Catholicismus c).

---

scheidet drey Ursachen, um derentwillen die Excommunication eintrat, die abweichende Lehre, schlechte Aufführung und Verstoß gegen einzelne Theile der Kirchendisciplin. Dabey aber ist nur nicht zu übersehen, daß man auch jedes Bekenntniß der rechten Lehre und jede Abweichung davon immer auch in moralischer Beziehung nahm. Die sogenannte Häresie war den Christen dieser Zeit so gut ein Verbrechen als Ehebruch, Mord, Betrug und andere Laster (haeretica pravitas Euseb. IV. 23.). — Ehe der Bann ausgesprochen ward über einen Sectirer, conferirten sie gewöhnlich erst über die Lehre, wo nicht positiv über die rechte, doch antithetisch über die unrechte Lehre. Um des Montanus und seiner Anhänger willen, erzählt der vom Eusebius angeführte Verfasser (V. 16.) kamen die Gläubigen in Asia oft zusammen, prüften seine Lehre und stießen ihn aus. Auch setzt er hinzu, daß man zu Ankyra in Galatien viel darüber in der Gemeinde gesprochen habe: adeo, ut ecclesia quidem incredibili gaudio affecta et in veritate fidei magnopere confirmata sit, adversarii vero tunc quidem fugati et dei hostes non mediocri dolore perculsi fuerint. l. c. Vgl. auch Du Pin de antiqua ecclesiae disciplina diss. III. p. 199. wo mehrere Beyspiele dieser Art zusammengestellt sind.

c) Wie gut in der Mitte des zweyten Jahrhunderts schon die innigere Conföderation der einzelnen Kirchen zu Stande gekommen war, sieht man schon aus der Art, womit das Presbytercollegium zu Rom dem jungen und von seinem eignen Vater in Synope excommunicirten Marcion die Wiederaufnahme versagte. Bekanntlich hatte Marcion sich bey der Kirche seines Vaters an dem dortigen Lehrbegriff, nach Andern an einer dortigen Jungfrau versündigt (Epiphan. haeres. 41. §. 1.): vielleicht, daß dieses letztere nur symbolisch von jenem zu verstehen ist: denn die Kirche wird oft als eine

§. 18.

Zu demselbigen Zweck ward von der Mitte des zweyten Jahrhunderts an [d]) das Institut der Synoden angelegt, welches, zu mehreren andern Zwecken benutzt, auch eine durchgreifende Maaßregel gegen alle Secterer war. Durch

---

Jungfrau und jede Kränkung derselben oder Trennung von ihr als stuprum, adulterium, oder diuortium dargestellet. Das Collegium gab dem Bittenden keine andere Antwort, als diese: wir haben mit deinem Vater Einen Glauben und unter uns ist eine genaue Vereinigung der Gemüther. Wir können wider einen so angesehenen Amtsbruder, als dein Vater ist, nichts unternehmen. Tertull. Praescr. c. 30. contra Marcion. I. 1.

d) Aus dem ganzen Geist und Zustande der Kirche müßte man auch ohne alles historische Datum erkennen, daß früher gar keine Synode möglich, also auch die bekannte Apostelcongregation wirklich keine Synode war. Doch haben Protestanten sowohl als Catholiken stets geglaubt, daß jene Versammlung die erste wahre Synode gewesen. Böhmer hat es zuerst geleugnet (diss. de confoed. chr. discipl. diss. III.) und dieser Meinung trat Pertsch bey. K. H. I. S. 538. Einige andere große Rechtsgelehrte aber haben sich vollends gar wunderlich erklärt über jene Synode. Indem sie die Behauptung aufstellen, daß jener Congreß der Apostel ein wahres Concilium war, erinnern sie, was jene Behauptung ganz wieder aufhebt, erstlich, was sich ohnehin von selbst versteht, daß es kein ökumenisches Concilium und dann — daß doch zwischen jenem und dem spätern Concilium ein großer Unterschied war. S. Thomas. cautela circa praecogn. iur. eccles. c. 18. §. 34. Leyser Meditatt. ad Pand. Tom. VIII. p. 586. Alle neuere Kirchenhistoriker leugnen, daß jene Congregation ein wahres Concilium war. S. Mosheim de Reb. p. 155. 169. Walch Hist. der Kirchenverf. S. 75. Planck Gesch. der kirchl. Verfassung I. S. 91. So dann auch Wiese im Commentar über d. Kirchenr. I. 329.

den Consensus mehrerer Gemeinden (Anfangs nur) in einer Provinz und (hierauf) einer Provinz ward vor diesem kirchlichen Tribunal über entstandene Streitigkeiten entschieden und der Urheber derselben mit seinem Anhang aus der Kirchengemeinschaft gestoßen. Doch war man im zweyten Jahrhundert auf solchen Conzilien mehr damit beschäftiget, irrige und unrechte Lehren zu verwerfen, und mit einem öffentlichen Brandmahl zu stempeln, als die rechte bestimmt und positiv auszusprechen und im Gegensatz zu sanctioniren, welches in der folgenden Zeit die andere und eben so wesentliche Seite solcher Synodalurtheile und Schlüsse war. Wie viel nun jene zwar negative, aber practische Orthodoxie austrug und nüzte im ganzen System der Kirche, um mit catholischem Gemeinsinn auch in der Lehre nach und nach Alles auf gleichen Fuß zu setzen, wenigstens überall die verderblichsten und die Einheit des Ganzen störenden Auswüchse abzuschneiden, erhellet aus der ganzen Tendenz dieser Conzilien *). Dazu kam dann

---

c) Dieß giebt schon Tertullianus, zu dessen Zeit die Synoden erst aufkamen und zwar in Griechenland, obgleich ein wenig exaggerirend, aber doch sehr schön verstehen. Aguntur praeterea per Graecias illa certis in locis concilia ex universis ecclesiis, per quae et altiora quaeque in commune tractantur et ipsa repraesentatio totius nominis christiani magna veneratione celebratur. Et hoc quam dignum, fide auspicante congregari undique ad Christum. Vide, quam bonum et quam iucundum, habitare fratres in unum. de jejun. c. 13.

noch eine unmittelbar daran geknüpfte und eben so sichtbar auf Erhaltung der Einheit auch in der Lehre berechnete Einrichtung. Die Beschlüsse von solcher Synode wurden auch den entfernteren Gemeinden außer dieser Provinz durch besondere Briefe bekannt gemacht f), welche nur eine besondere Gattung der sehr früh gebräuchlichen und zu verschiedenen Zwecken, in allen aber wiederum nur zur Begründung des Catholicismus benuzten kirchlichen Briefe waren g). Durch solche Circularschreiben wurden ganz specielle Dinge zu allgemeinen Angelegenheiten der Kirche erhoben, und von den Bischöffen allerley wichtige Vorfälle an ihren Gemeinden auch den entfernteren bekannt gemacht h); durch solche Briefe notificirte der Bi-

---

f) Cyprian. ep. 45. 57. 72.

g) Literae ecclesiasticae, canonicae, communicatoriae, formatae, welches lezztere ihr allgemeiner und gewöhnlicher Name ist. Es könnte wohl seyn, daß sie formatae genannt wurden, weil man solche Briefe mit gewissen geheimen Zeichen versah, die nur den catholischen Bischöfen verständlich waren, und in der Absicht, damit die Sectirer sich nicht auch derselben bedienen und sie etwa nachmachen möchten. Doch war dieß wenigstens nicht so früh der Fall. Baron. ad a. 325. n. 166. Basnage annal. polit. eccles. II. a. 341. Sozomenus erzählt, daß die Eunomianer solche geheime Zeichen an ihren Briefen hatten h. e. VII. c. 17. p. 303. ed. Vales. Cypr. ep. 9. Pertsch behauptet, daß es vom Anfang so gewesen. K. G. 111. S. 142. S. auch Pfaff de orig. iur. eccles. Art. II. not. 3. p. 81.

h) Dahin gehört z. B. das Circularschreiben der Kirche zu Smyrna an alle asiatischen Kirchen (κατα παντα τοπον).

schof seine Erwählung und legte ihnen sein Glaubensbekenntniß bey, zur Beweisung seiner Catholicität [i]). Wer mit Empfehlungsbriefen und Attestaten dieser Art versehen und einer fremden Gemeinde als rechtgläubig beschrieben war, fand überall freundliche Aufnahme und Gastfreyheit [k]), gleichwie auch andererseits jeder Sectirer, verdächtig oder schon aus der Kirche gestoßen, an solchen Briefen das größeste Hinderniß fand, wieder aufgenommen zu werden selbst in den entfernteren Kirchen: denn in diesem Fall schickte man so weit als möglich, dergleichen Briefe herum, in denen vor dem Sectirer gewarnt, seine Ausschließung notificirt, er selbst oft signalisirt und nach dem Leben geschildert und so verhaßt gemacht worden war, daß man ehrlicher Weise nicht einmal mit ihm umgehen und ohne sich seines Verbrechens theilhaftig zu machen, nicht einmal mit ihm beten konnte [l]).

PP. Apost. ed. Cotel. Völl. II. p. 193. Eus. IV. c. 15. et adn. Vales. p. 68.

i) Eus. VII. 30.

k) Commendatitiae. Daher nannte Tertullian die ganze Sitte contesseratio hospitalitatis. Praescr. c. 20. S. Cave primitive christianity. P. III. chap. II. wo dieses mit schönen Beyspielen erläutert ist.

l) Du Pin l. c. p. 201. Dieß wurde nachher auf mehreren Synoden ordentlich gesetzmäßig gemacht, z. B. Concil. Arelat. can. 17. Antioch. c. 2. Deswegen floh ja schon der Apostel Johannes, zusammentreffend mit dem Sectirer Cerinthus im Bade zu Ephesus, sich fürchtend, es möchte das

§. 19.

Durch solche Mittel und Anstalten, wie auch durch tapfere Rede und beherzte Streitkunst, suchten die Häupter und Wortführer der catholischen Kirche diese, soviel als möglich, rein zu erhalten von allen Spaltungen und Zwistigkeiten der Sectirer m), und ihnen gegenüber die Einheit der Kirche zu bewahren, mehr jetzt noch immer durch die unmittelbare That, als durch die positiv ausgesprochene und bestimmte rechte Lehre. Die so energisch behauptete Einheit der Kirche war der einzige Damm gegen die Fluth der Sectirereyen, welche mit dem zweyten Jahrhundert so unaufhaltsam in die catholische Kirche einbrachen und das einzige Rettungsmittel für diese. Als die aufkeimende Gnosis alles in Secten getheilt, traten die ächten Catholiker nur desto enger zusammen, und ein großes Glück

---

Haus über seinem Kopfe zusammenstürzen. Dieß alberne Märchen wird von Irenäus auf Polycarpus Zeugniß ganz treuherzig erzält. III. 3.

m) So sagt Eusebius, bestrebten sich die Hirten der Kirche, die Ketzer, dieß zwischen den Waitzen der apostolischen Lehre gestreute Unkraut auszurotten und sie gleich wilden Thieren (ὡσπερτινας θηρας αγριους) vom Schaafstall Christi zu verjagen. IV. 24. und Cyprianus fast mit den nämlichen Worten: Idcirco enim, frater carissime, copiosum corpus est sacerdotum, concordiae glutino atque unitatis vinculo copulatum, ut si quis ex collegio nostro haeresin facere et gregem Christi lacerare et vastare tentaverit, subveniant caeteri, et quasi pastores ubivis et misericordes oves dominicas in gregem colligant. ep. 68.

für sie war der Umstand, daß jene einzelne Schaaren, welche sich von dem größeren Kirchenkörper losgerissen und um einen Sectirer herumversammlet hatten, bald wieder und oft mit sich selbst zerfielen und vor allen inneren Uneinigkeiten nie recht dazu kommen konnten, einen catholischen Gemeinsinn unter sich herrschend zu machen, so viele und ernsthafte Anstalten auch einige machten, sich auf catholischen Fuß zu organisiren. Schon die Verschiedenheit der Motive und Wege, wie einzelne Sectirer dazu gekommen waren, sich von der größern Kirche loszureissen und eigne Secten zu stiften, machte es einer einzelnen — und ihre Verschiedenheit unter einander wieder machte es allen zusammen unmöglich, der catholischen Kirche gleich zu werden an innerer Einheit und äußerer Zahl und Stärke ihrer Glieder, oder sie gänzlich zu überwältigen und zu verschlingen. Nicht immer war es das reine und edle Interesse der Wahrheit und philosophischen Erkenntniß, welches einzelnen Secten die Existenz gab, obgleich sich dieses wenigstens von Einigen ganz bestimmt sagen läßt n). Einige kamen ganz unabhängig von aller

n) In diese Classe wag' ich alle Gnostikersecten des zweyten und dritten Jahrhunderts zu setzen, die eines Saturninus, Basilides, Valentinian, Carpocrates und Bardesanes. Denn was die Häresiologen sonst auch immer für unreine Motive aufgetrieben haben, so bedarf ja eben diese Seite ihrer Arbeiten noch die meiste Critik. Wie denn z. B. vom Valentinian berichtet ist (Tert. adv. Valent. c. 4.), daß er blos aus Rache wegen verfehlter Hoffnung, Bischof zu werden, die Kirchengemeinschaft aufge

fremden Philosophie und ohne besondere Speculation einzig durch Religion dazu und große Frömmigkeit, indem sie theils die große Beschränkung der Religion durch die Fesseln eine statutarischen Kirchendisciplin, theils selbst das in ihr bereits eingerissene Verderben mit Wehmuth betrachteten *). Viele aber liessen sich doch auch nur durch ganz

---

hoben. S. Walch Ketzergesch. I. S. 344. Aber schon Mosheim hat ihn von diesem Verdacht befreiet, de reb. p. 372. Ferner auch die, welche in der Lehre von Christus neue Meinungen verbreiteten — Praxeas, Noetus, Sabellius. Von dem letztern berichtet es Epiphanius ausdrücklich, daß er durch die Besorgniß, es möchte durch die gewöhnliche orthodoxe Dreyeinigkeitslehre die Vielgötterey begünstiget werden, zu seiner besondern Lehre gekommen sey. Haeres. 62.

*) Dieß war z. B. unstreitig der Fall bey Mani und früher schon bey Montanus, und aus eben demselbigen Grunde trat ohne Zweifel der Kirchenvater Tertullian selbst zu dieser Secte über. Wenn irgend eine, so war des Montanus Lehre gefährlich nicht nur der catholischen Kirche, sondern selbst dem Christenthum; aber freylich nur in ihr. Obgleich sich sonst durch nichts als eine austere Moral auszeichnend und übrigens in allen Dogmen einig mit der catholischen Kirche, griff er doch die Orthodoxie in ihrem Prinzip an. Denn er betrachtete das Christenthum nicht als geschlossen, sondern als zulassend nicht nur weitere Offenbarungen, sondern sie selbst verlangend und verheißend in dem Ausspruch Jesu von dem Paraklelos. Eine Kirche, welche das in sich geschlossene Christenthum in sich zu bewahren hatte, konnte daher unmöglich eine Sekte in ihrer Mitte dulden, die so offenbar auf Zerstörung seiner Positivität ausgieng. So fern der sonst gegen alles Fremdartige und gegen alle Sektirer so streng protestirende Tertullian diese Tendenz des Montanus billigend berichtet und ihre Orthodoxie vertheidigt (Praescr. c. 21. und 36. de veland. virg. c. 2.) verwickelt er sich in die größesten

unedle Motive dazu verleiten, und pflanzten blos aus kleinlicher Rachsucht und Ehrbegierde die Fahne des Aufruhrs gegen die Einigkeit der Kirche auf p). Je verschiedener aber die Secten schon unter einander waren und schon in ihren Principien, desto weniger war eine Coalition aller zu besorgen, wodurch sie der catholischen Kirche hätten gefährlich und fürchterlich werden können.

§. 20.

Bey dem Allen aber war doch das Leiden groß genug, welches die Sectenstifter über die catholische Kirche verhängten, und das Kreuz, das sie einigen Heroen besonders machten, deren ganzes Leben daher ein beständiges Streiten war gegen solche Unruhstifter und Neuerer. Die

---

Widersprüche und dieß ist nur zu erklären durch seinen der Zeit nach verschiedenen catholischen und montanistischen Charakter. Man s. de veland. virg. c. 1. p. 192. So sehr daher auch die catholische Kirche, vermuthlich wegen des Tertullians Ansehens, des Montanus Sittenlehre billigte, weil sie an sich ganz in ihrem Geiste war, und so billig sie dieses selbst noch an ihm gehen ließ, daß er sich für einen Propheten hielt unter unmittelbarer Erleuchtung des Paraklets, welches gleichfalls dem Geiste der Zeit nicht widerstrebte, so schrieben sie doch um jener das Christenthum selbst in seiner Positivität aufhebenden Tendenz willen, selbst diese Gabe in ihm dem Teufel zu, und die Gemeinden in Asien schlossen ihn aus. Es ist nur nicht ausgemacht, ob die Montanisten zuerst ausgeschlossen wurden, oder sich selbst zuerst ausschieden und dann erst ausgeschlossen wurden. Das erstere berichtet ein Ungenannter bey Euseb. V. 16, das andere Epiphan. Haer. 48. c. 12.

p) Wie Marcion z. B.

Orthodoxie der Catholiker, welche für jetzt noch immer sich nur defensiv und negativ verhielt, erwieß sich hauptsächlich nur durch directe Gegensätze, wodurch dann ihre Lehre almählich selbst immer mehr Bestimmtheit erhielt und einen festern kirchlichen Character: gleichwie hinwiederum nun durch diese immer bestimmter ausgesprochenen kirchlichen Lehren die Gegensätze der Sectirer immer schärfer und spitziger wurden. In dem Geschäft der Widerlegung dekt sich daher die ganze Rechtgläubigkeit der Catholiker auf und so organisch gleichsam sind hier Orthodoxie und Heterodoxie in einander gewachsen und durch einander bedingt, daß die Catholiker selbst sich lange Zeit mit einer so unvollkommnen blos antithetischen Rechtgläubigkeit begnügten und ihre ganze Orthodoxie auf einen reinen Gegensatz beschränken mußten. Daher findet auch Tertullian in der Existenz so vieler Secten selbst einen Beweis für die Wahrheit der christlichen Lehre und eine Erfüllung pauliniſcher Weißagung: es müssen ja Ketzereyen seyn [q]), und Origenes schreibt den Sectirereyen ausdrücklich den Nutzen zu, daß sie der catholischen Lehre nur dazu dienen, sich erst recht bemerklich zu machen, sie zu verherrlichen und sie vor aller Putrescenz zu

---

p) Er, der sonst immer an der Frechheit der Sectirer den meisten Anstoß nahm, sagt daher in höchster Bitterkeit: Vane ergo et inconsiderate plerique hoc ipso scandalizantur, quod tantum haereses valeant. Quantum si non fuissent! etc. Praescr. p. 202.

bewahren *). Daß es aber den Catholikern so wenig als den Sectirern gelingen konnte, sich zu widerlegen, lag in der Natur der Sache und der Art, wie man bis dahin den Streit zu führen pflegte.

§. 21.

So lange beide Partheyen noch blos, sich stützend und berufend auf die schriftlichen Urkunden, in der Sphäre des Christenthums standen und von diesem Standpuncte aus gegen einander stritten, konnten die Catholiker sich nie eines gewissen Sieges erfreuen: denn durch sich selbst konnte das Christenthum sich nicht als die ausschließlich rechte und orthodoxe Lehre erweisen und behaupten gegen die wiederholten Angriffe und Widersprüche der immer weiter um sich greifenden Secten, sondern einzig durch die Art seines Bekenntnisses, und dieses eben vor denen, welche es recht zu besitzen und zu lehren behaupteten, am meisten verhaßt, daß auch die Sectirer ihr besonderes und durch so viele fremdartige Grundsätze entstelltes Christenthum aus denselbigen Quellen ableiteten, aus denen auch sie das ihrige schöpften. Gerade in der Auslegung der heil. Schrift war überall den Sec-

r) Nam si doctrina ecclesiastica simplex esset et nullis intrinsecus haereticorum dogmatum assertionibus ingeretur, non poterat tam clara et tam examinata videri fides nostra. Sed idcirco doctrinam catholicam contradicentium obsidet oppugnatio, ut fides nostra non otio torpescat, sed exercitiis elimetur, propter hoc et apostolus dicebat: oportet haereses esse, ut etc. Homil. 9. in Num. Tom. I. p. 141.

tirern der freyeste Spielraum gegeben, und auf diesem Felde bewegten sie sich vom Anfang an zum größesten Aerger der Orthodoxen mit der zügellosesten Freyheit herum. Alle giengen entweder geradezu vom Christenthum aus, oder wußten doch für die besondern, nur aus ihrer Individualität erwachsenen Meynungen Bestätigungsbeweise aus den heiligen Schriften beyzubringen, vermittelst mehr oder weniger grammatischer, historischer oder auch allegorischer und mystischer Auslegung. Auch sie eigneten sich, wie später, so jetzt schon, den heiligen Geist zu, den Hieronymus zum Richter und Führer macht in rechter Deutung der Schrift *); ja einige Sectirer des zweiten und dritten Jahrhunderts rühmten sich selbst weit gewisser und vollkommner noch, als die Catholiker, den Paracletos zu besitzen, der sie in alle Wahrheit und also auch in das rechte Verständniß der heil. Schrift führen könnte. Und nicht nur in der Auslegung wichen die Sectirer von den Catholikern ab, sondern sie verwarfen einige Schriften ganz, sie verfälschten andere, sie supplirten ihnen noch einige neue Zusätze und schoben selbst den Aposteln neufabrizirte Schriften unter *), um auf

---

s) Hieronymus macht in seinem Eifer sogar denjenigen sogleich zu einem Ketzer, der, ob er übrigens wohl in der Kirche bliebe, nur von der Auslegung der heiligen Schrift abweicht, welche der heil. Geist fordert, von welchem sie auch geschrieben sey. Ad ep. ad Sal. c. 5. welche Stelle auch ins corp. canon. gekommen ist. S. c. 24. c. 3.

*) Plures fuisse, qui evangelia scripserunt, Lucas evan-

dieſem Wege ihre eignen Meinungen deſto ſicherer in Umlauf zu bringen [1]).

§. 22.

In der Natur der Sache lag, wie geſagt, daß die Catholiker, ſo lange ſie den Streit exegetiſch führten, und ſich und ihr Chriſtenthum als einzig ächt und recht und das entgegengeſetzte der Sectirer als falſch aus den heili-

---

gelista testatur — et perseverantia usque in praesens monumenta declarant etc. Hieronym. comment. in Matth. prooem. Und dieſes berichten auch Epiphan. (haeres. 30. 26. 36.) und Irenaeus (contra haeres. I. 35.) von den Ebioniten und Gnoſtikern; von den Manichäern Auguſtinus, daß ſie behaupten: quod omnes libri Mosis a principio usque ad calcem a malo hebraeorum deo essent dictatati et a filiis ejus Judaeis omni turpitudine ac foeditate referti etc. August. contra Faust. Manich. I. 22. Origenes l. VIII. c. 5. Augustin de haeres. c. 46. ipsius N. T. scripturis — nonullas apocryphas interponunt. Sie hatten ein ſogenanntes lebendiges Evangelium. Beausobre Hist. du Manich. l. I. chap. 11. p. 48. cfr. 438. Daſſelbige wird ſogar ſchon dem Simon Magus Schuld gegeben in den (unächten) Constitutt. apost. l. VI. c. 16. S. Gramon de haereticis cod. sacr. corruptor. und die Fragmente ſolcher Schriften bey Grabe Spicileg. Patr. ut et haereticor. Tom. I. p. 305 sq. Aber dazumal war ja auch der Canon der heil. Schrift unter den Catholikern ſelbſt noch nicht fixirt.

1) Ista haeresis non recipit quasdam scripturas et si quas recipit, non recipit integras, adjectionibus et detractionibus ad dispositionem instituti sui intervertit et si aliquatenus integras praestat, nihilominus diversas expositiones commentata convertit. Tertull. Praescr. c. 15. p. 208.

gen Schriften unmittelbar zu erweisen suchten, den Sectirern auf keine Weise beikommen oder sie glücklich widerlegen konnten: denn die Belebung des Buchstabens oder das Verstehen und Deuten der heil. Schrift erfodert immer mehr oder weniger Zuthat des eignen Geistes, und dieser den Sectirern eigne Geist war eben den Catholikern am meisten verhaßt. Zwar bediente man sich im Anfange noch oft des Inhalts und der Autorität der heiligen Schrift gegen sie u): aber so lange über den Urkunden des Christenthums hinaus keine höhere Autorität und zwar eine kirchlich bindende vorhanden war, mußten die Catholiker sich noch immer mit ihren eignen Waffen von den Sectirern bestreiten lassen, und so lange konnte auch in der That nicht einmal recht von Orthodoxie und Heterodoxie die Rede seyn. Tertullianus also war der erste, der die Sectirer geradezu ausschloß von dem Gebrauche der heil. Schrift und eine andere, unmittelbar entscheidende Instanz gegen dieselben geltend machte a). Er sah es ein und sagt es ausdrück-

u) Irenäus aber klagte doch schon, daß, wenn man sie aus der h. S. ihres Irrthumes überführen wolle, sie sich gegen dieselbe sträuben, und sich die schlechteste Behandlung derselben erlauben (so versteh' ich die Stelle: in accusationem convertuntur scripturarum) und gegen das Befugniß der Catholiker, sie so und so auszulegen, protestiren (so versteh' ich die dunkle Stelle: quia non recte habeant, nec sint ex auctoritate). l. III. c. 2.

a) Dieß giebt er selbst an als die Haupttendenz seiner Schrift von der Verjährung, Praescriptiones adversus haereticos

lich, daß man streitend über den Sinn der heil. Schrift mit keinem Sectirer zu Ende kommen würde [b]). Er stellte den Satz auf, daß man erst müsse in der wahren Kirche seyn, um sich nur auf die heilige Schrift berufen zu können. Er verlangt daher, daß man sich, die Sectirer zu widerlegen, gar nicht auf die heil. Schrift berufen solle, daß sie selbst nicht einmal zu einem Streit über die heil. Schrift zuzulassen seyen, sondern daß man ihre besonderen Meinungen auf dem kürzesten Wege an einem hierauf besonders berechneten kirchlichen Maaßstabe erproben und richten solle [c]). Hierin leitete den Kirchenvater offenbar die hellere oder dunklere Ahndung von dem Wesen einer catholischen

---

c. 15. p. 207. und 37. p. 215. In seiner Schrift: de resurrect. carn. foderte er noch von den Sectirern, ut de scripturis solis quaestiones suas sistant. c. 3.

b) Hunc igitur potissimum gradum obstruimus, non admittendos eos ad ullam de scripturis disputationem. Si hae sunt illae vires eorum, uti eas habere possint, dispici debet, cui competat possessio scripturarum, ne is admittatur ad eum, cui nullo modo competit. Praescr. c. 15. p. 207. Ganz in diesem Sinne sagte auch Cyprianus nachher, daß die Häretiker die heilige Schrift wohl lesen, aber nicht verstehen könnten. ep. ad Novatian.

c) Non ad scripturas provocandum, nec in his constituendum certamen, in quibus aut nulla aut incerta victoria est aut par incertae. — Ordo rerum postulabat, illud prius proponi: cujus sint scripturae? ubi enim apparuerit, esse veritatem et disciplinae et fidei, illic erit veritas scripturarum et expositionum omnium christianarum. Praescr. c. 19. vergl. noch die starke Stelle c. 37.

Kirche und der nur ihr entgegengesetzten Heterodoxie. Hiemit war alle Orthodoxie, wie die ihr gegenüberstehende Heterodoxie zu einer reinen kirchlichen Sache, und die Rechtgläubigkeit selbst zum Schlüssel der heil. Schrift gemacht [d]). Nunmehro konnte man schon, sich stützend auf die heil. Schrift und sich erweisend aus ihr doch ein Sectirer seyn, und von der catholischen Kirche verstoßen worden.

§. 23.

Aus den ältesten Zeiten der christlichen Kirche stammet ein Glaubensbekenntniß [e]), welches, obgleich nicht von den Aposteln verfaßt, sehr früh zum Unterricht derer,

---

d) So machte denn auch schon Clemens den κανων εκκλεσιαστικος zur Richtschnur richtiger Interpretation und rechter Auffassung des Bibelsinnes. Strom. l. VI. p. 803. und seitdem ist ihm, was kirchlich und christlich wahr ist, vollkommen eins. Est adulterium, si quis relicta ecclesiastica et vera cognitione — accedat ad falsam, quae non convenit, opinionem. Strom. VI. p. 687. In sola veritate et antiqua ecclesia perfectissima cognitio et ea, *quae est revera optima haeresis*. Strom. VII. p. 755. Und schon Irenäus machte die Auslegung der heil. Schrift zu einer Art rein kirchlichen Geschäft und suchte den verschiedensten Deutungen der Sectirer durch die Ermahnung entgegenzuwirken, daß man sich, um die heilige Schrift recht und ohne Gefahr auszulegen, an die kirchlichen Personen, an die Presbyter (qui in ecclesia sunt, presbyteri) halten solle. adv. haeret. IV. c. 32. 26. V. c. 20.

e) Bey den Lateinern regula fidei, fides, bey den Griechen κανων, πιστις, εκθεσις της πιστεως, auch μαθημα genannt, weil die Catechumenen es erlernen mußten, wie Valesius bemerkt ad Socrat. H. e. l. I. c. 8. cfr. Euseb. h. e. V. 24.

welche zur christlichen Religion übertraten, und der Catechumenen in ihr, aufgesetzt und dem Jahrhunderte später entstandenen sogenannten apostolischen Symbolum zu Grunde gelegt worden ist f). Ursprünglich nur eine feierliche Taufformel, einige Hauptsätze christlicher Lehre enthaltend, ward jenes Glaubensbekenntniß im Laufe der Zeit immer weiter vermehret und nach Umständen, besonders auf Veranlassung sectirerischer Meinungen, mit neuen Zusätzen bereichert g). Daß eine solche Formel, bey der

---

f) Der sonstigen Meinung zufolge sollte das apostolische Symbolum in der Form, wie wir es jetzt noch haben, von den Aposteln selbst noch kurz vor ihrer Auswanderung zur Verbreitung des Christenthums, aufgesetzt und allen mitgetheilt worden seyn, um sich am Bekenntniß desselben als Christen zu erkennen. Baronius schreibt ohne alle Critik das apostolische Symbolum den Aposteln zu und läßt sie zu diesem Zweck ordentlich auf einem Conzilium zusammengehn. Annal. ad a. 44. n. 14. Auch die Magdeb. Centuriatoren stimmten ihm darin noch bey. Cent. I. l. 2. p. 66. Davon aber wissen weder Lucas, noch Justinus, Irenäus, Clemens von Alexandria, Tertullianus, Origenes, Eusebius und selbst noch Cyrillus von Jerusalem etwas. Augustinus war der erste oder der unter seinem Namen versteckte Verfasser der Homilie (Serm. 240. Tom. V. ed. Bened.), der aber nur durch Verwechselung oder Identificirung der regula fidei mit dem apostolischen Symbolum dazu kam: denn von jenem behauptet es allerdings Tertullian (Praescr. c. 13. und 21.). Vom apostol. Symbolum aber verstand es Augustinus zuerst, der daher einen Jeden der Apostel einen Beitrag dazu thun läßt: auch weiß er genau, was jeder der zwölfe beygetragen. Daran aber kann selbst Baronius einen Zweifel nicht unterdrücken. l. c. n. 17.

g) So hat sich Sam. Basnage die Sache gedacht und diese

Taufe gebräuchlich, zuweilen ganz, zuweilen nur theilweise hergesagt, vornehmlich die Artikel vom Vater, Sohn und Geist und von der Kirche enthaltend, im zweiten Jahrhundert schon überall im Umlauf war, ist durch die unverwerflichsten Zeugnisse beglaubigt [h]). Proselyten und Catechumenen wurden verpflichtet und meistens vielleicht zu einer Zeit, wo die Urkunden des Christenthums noch nicht überall in Umlauf gekommen waren, beschränkt auf diese einfache Formel, die ein gedrängter Inbegriff der christlichen Lehre war. Nun aber ist eben so gewiß, daß die Taufe der feierliche Actus der Aufnahme war in die christliche Kirche und das Merkmal eines Catholikers. Jene Formel also hatte in ihrer ursprünglichsten Bedeutung einen durchaus kirchlichen Zweck und gleichwie sie nur zu diesem Behuf zur Unterweisung in der rechten Lehre der Kirche, antithetisch gegen iede unrechte der Sectirer, gebraucht ward, so war auch ihre Recitation eine Art von Signal, und konnte zur Stiftung der Einigkeit unter den Dissentirenden dienen und für ein Symbolum

---

Vorstellung von progressiver Vermehrung und Erweiterung des Glaubensbekenntnisses bleibt immer die wahrscheinlichste. Exercitatt. historico-crit. etc. ad a. 44. n. 17. Vergl. Buddei Isagoge p. 899.

h) Irenäus nennt sie κανονα της αληθειας ακλινη, ὁν δια του βαπτισματος ειληφε. I. c. 9. c. 22. cfr. Tert. de baptismo c. c. 6. Cyprian. ep. 69 und 70. Firmilian. ap. Cypr. p. 75.

gelten unter den christlichen Catholikern. Allen den verschiedenen Abschriften dieser Glaubensregel, wie wir sie noch besitzen, lag ohne Zweifel ein gegenwärtig und früh schon verlohren gegangenes Original zu Grunde, dessen Sanction man von den Aposteln hernahm, und natürlich und nothwendig zu einer Zeit, wo die noch nicht zu Stande gekommene Kirche noch keine geben konnte. Denn es ist wahrscheinlich, daß der erste Verfasser dieser anfangs nur mündlich, dann aber auch schriftlich sich fortpflanzenden h) Glaubensregel, wohl bekannt mit dem Bedürfniß desselben und fast dazu gezwungen durch die immer mehr einreißende Lehrverschiedenheit, um seinen Aufsatz bey Allen, die es noch recht meinten mit unverfälschter Lehre des Christenthums, Approbation und Aufnahme zu verschaffen, zur Erdichtung seines apostolischen Ursprungs Zuflucht nahm, und die Einsichtsvolleren selbst, wohl bekannt mit seinem späteren und ganz zufälligen Ursprung, ließen sich ihrer kirchlichen Brauchbarkeit wegen, die regula fidei wohl gefallen, um so mehr, da ihr Inhalt doch wirklich apostolisch und meistens selbst in apostolischen Ausdrücken abgefaßt war.

h) Es ist demnach ganz ein und dieselbe Sache, welche die Lehrer dieser Zeit zu begreifen pflegen unter dem mehrdeutigen Namen παραδοσις. Dem untersten Volk und den barbarischen Völkern, die nicht griechisch verstanden, wurde die regula fidei mündlich mitgetheilt in der jedesmal verständlichen Sprache, den andern auch schriftlich: auf beiden Wegen aber pflanzte sich kirchliche Lehre fort als regula fidei. Dieß erhellet besonders aus Iren. III. c. 4.

§. 24.

Diese Glaubensregel war es, welche Tertullianus schon in gesteigerter Bedeutung nahm und zur kirchlichen Lehrnorm erhob, zu einer Art von Symbolum, welches ein Wahrzeichen bedeutet, zu welchem alle Gleichgesinnte sich halten [i]). Es ruhet aber auf dieser Glaubensregel, ihrem Inhalt und ihrer verbindenden Kraft für die damalige Zeit, noch eine besondere Dunkelheit. Nach genauer Betrachtung und Vergleichung derselben findet man nicht nur, daß man ihren Inhalt für göttlich hielt [k]), sondern daß sie auch formell eine Normalschrift war, und eine hohe Autorität schon in der ältesten Kirche. Obgleich allerdings verschieden lautend bey den verschiedenen Kirchenlehrern, welche sie haben [l]), bemerkt man in allen

---

i) Symbola, quia his veluti tesseris ac signis militaribus omnes, qui Christo se militari sacramento obstrinxerunt, ab desertoribus et omnibus, qui doctrinam salutarem adulterant, nullo negotio liceat discernere. Suicer. thesaur. eccles. II. p. 1084. Vergl. überhaupt die gelehrten Untersuchungen Suicers bey diesem Artikel, auch Rufinus wunderliche Erklärung des apostolischen Symbolums. ad calc. Cyprian. ed. Fell. Brem. p. 17. Gerh. Jo. Vossius de tribus Symbolis diss. I. §. 18. Tom. VI. p. 507.

k) Darauf beschränkt z. B. Buddeus das ganze Ansehen der regula fidei und nimmt nur den religiösen, nicht aber auch den kirchlichen Character derselben als verbindend und normativ an — immer in der Voraussetzung, daß von dem spätern apostol. Symbolum die Rede sey und von diesem läßt es sich in der That noch weniger behaupten. Isagoge p. 400.

l) Die älteste und ohne Zweifel ächteste steht bey Irenäus I. c. 10. p. 48. Tertullianus hat eine doppelte Recension

doch denselbigen Geist und die Freiheit, sie zu bereichern durch Zusätze, welche die Orthodoxen sich nahmen, hebt ihre symbolisch verpflichtende Kraft nicht auf: denn es mußte wohl denen, die dazumal die catholische Kirche repräsentirten, ungehindert frey stehen, neue Lehren in Hinsicht auf die Gegenlehren der Sectirer darin aufzunehmen, oder die darin vorhandenen umzuändern. Diese Dissonanz im damaligen Catholicismus könnte nur dieses beweisen, daß dazumal, wo Alles noch provinziell war, selbst die Synoden, auch das Glaubensbekenntniß in den von den Lehrern überall veränderten Formen keine allgemein verbindende Kraft hatte, sondern jedes nur in seiner Art ein Symbolum war[m]). Dieß erhellet erstlich aus der Art,

---

davon, eine ausführlichere Praescr. c. 13. und eine kürzere de veland. virg. c. 1. adv. Prax. c. 2. Auch bey Irenäus findet sich noch eine kürzere Formel III. c. 4. Eine andere ziemlich ausführliche Species [Schema] hat Origenes de Princ. I. p. 47. ed. de la Ruc. So verschieden blieben selbst in den spätern Jahrhunderten die einzelnen Symbole in den verschiedenen Kirchen, nur die römische behauptete hierin einen besondern Vorzug. S. Sulcerus Abhandlung unter d. W. a. O. p. 1086.

m) Pertsch, der von den ältern Kirchenhistorikern fast der einzige ist, der die symbolische Kraft der Glaubensregel berücksichtiget hat, leugnet sie doch, aber nur in der unstatthaften Voraussetzung, daß ein solches Symbolum nothwendig müßte ein allgemeines gewesen seyn. Die provinzielle Beschränkung war allerdings eine Inconvenienz jenes Glaubensbekenntnisses, aber natürlich und unvermeidlich im damaligen Zustande der catholischen Kirche. Auch muß man nur das Progressive in der Entwickelung des Catholicismus nicht aus dem Auge verlieren. S. Kirchengesch. III. S. 20.

wie man das Glaubensbekenntniß für sich betrachtete und aus den hohen Lobsprüchen seiner Vortreflichkeit und Allgemeinheit, die man ihm beilegte n), dann aber auch aus der Art, wie man es den Sectirern entgegensetzte und gegen diese benutzte o), und endlich auch aus der in-

---

n) Acceptam hunc praedicationem ac fidem Ecclesia tametsi per totum orbem sparsa summo studio et cura perinde atque unam domum incolens, conseruat ac velut animam unam atque unum idemque cor habens, his aeque fidem accommodat et miro consensu quasi uno ore praedita, haec praedicat, docet, tradit. Ir. I. c. 10. p. 49. Und nun zählt er die einzelnen Gemeinden und Länder auf, in denen das Glaubensbekenntniß angenommen ist. Nun ist zwar bekannt, daß man diese Stelle gewöhnlich anführt, um den Gang der Ausbreitung des Christenthums zu beweisen, und insofern könnte vielleicht Alles nur von der christlichen Lehre an sich gesagt seyn. Aber Irenäus bezieht sich hauptsächlich auf das Bekenntniß derselben, und bemerkt ausdrücklich, daß der Consensus in allgemeiner Annahme derselben hauptsächlich durch diese Glaubensregel hervorgebracht worden sey. Auch dieses setzt er noch hinzu, daß man aus verschiedener Einsicht der Verständigen nicht auf Verschiedenheit oder Veränderlichkeit der regula fidei schließen dürfe. a. O. p. 50. Tertullianus aber fängt seine kürzere Glaubensregel so an: regula fidei una omnino est, sola, immutabilis et irreformabilis, credendi scilicet in unicum deum etc. de vel. virg. c. 1.

o) Dieß wird gleich im folgenden gezeigt werden. Aber selbst noch gegen das Ende des dritten Jahrhunderts war diese Glaubensregel in Kraft und Gültigkeit. Denn unter andern Ursachen, aus denen die Synode zu Antiochien den Paulus von Samosata verdammte, gab sie auch diese an, daß er von der Regel des Glaubens abgegangen (αποστας

nern Natur desselben, nach welcher es alle Eigenschaften eines wahren Symbolums hatte. Denn erstlich konnte es, von außen betrachtet, für jede andere und fremde Lehre ein feststehendes Wahrzeichen seyn und ein Prüfstein der Unrichtigkeit, wie auch zugleich ein stillschweigendes oder ausdrückliches Verwerfungsurtheil über jede von ihm abweichende Lehre; zweitens sollte es seinem innern Gehalt nach für alle Bekenner des Christenthums ein geschlossenes Aggregat ächter Lehren und ein Warnungszeichen seyn, ihm nichts fremdes anzusetzen und nicht dawider zu lehren (negativer, normativer Charakter); drittens sollten alle ächte Bekenner Jesu vom Mittelpunct dieses Glaubensbekenntnisses aus dasselbe erweiternd annehmen und im Geiste desselben lehren (positiver, constitutiver Charakter); wozu dann viertens noch kam, daß diese Glaubensregel zugleich ein compendiarischer Unterricht im christlichen Glauben für Proselyten und Catechumenen war. Es läßt sich aber an der kirchlich symbolischen Verbindlichkeit dieser in ihrer Art ganz zweckmässigen Glaubensregel nicht länger zweifeln, wenn man erwägt, wie man an ihr die Irrlehren der Sectirer erprüfte p), wie die Orthodoxen selbst sie bey

---

του κανονος.) Eus. VII. Nun kann gar nicht streitig seyn, was die Synode unter Canon verstand, worunter sich seit Clemens Zeit kein Mensch etwas anders dachte, als die Glaubensregel, die heilige Schrift wenigstens sicher nicht, wie Pertsch behauptet. III. S. 20.

p) Vom Valentinianus berichtet z. B. Tertullianus, daß er de ecclesia authenticae regulae abgewichen, welches Walch

ihren theologischen Untersuchungen zu Grunde legten und nicht nur mit ihr übereinzustimmen, sondern auch nur in ihrem Geiste zu lehren suchten q). Damit sie desto sichrer möchte zur Stiftung kirchlicher Einigkeit dienen und zur Unterscheidung des rechten Lehrbegriffs von jedem neuaufgewachsenen der Sectirer und zugleich ihr eine desto kräftigere Sanction zu geben, behauptete man, sie stamme noch von den Aposteln her, sie sey diesen von Christus mitgetheilt, der sie von Gott habe r), von den Aposteln sey sie auf alle bis an das Ende der Welt hin zerstreute Kirchen übergegangen s). Und eben dasselbe Glaubensbekenntniß war es nun auch, welches Tertullianus zur Bedingung aller wahren Einsicht ins Christenthum, dessen Annahme er zum Criterium der Orthodoxie machte, und von welchem er alle Sectirer ausschloß, als einzig den

---

so deutet, daß er die Gemeinschaft mit der Kirche aufhob. Ketzergesch. I. S. 344. Dieß ist allerdings der Sinn, aber es liegt noch ungleich mehr darin: denn ich glaube, man konnte eben so gut lesen: de ecclesiae authentica regula, und man würde des Kirchenvaters Sinn eben so richtig getroffen haben. Advers. Valent. c. 4. p. 290.

q) Origenes läßt mit sichtbarer Aengstlichkeit seinem großen Werk περι αρχων die regula fidei vorangehn: auf diese will er die christliche Lehre bauen und über die Grenzen derselben nicht hinausgehn. Opp. I. p. 47.

r) Tertull. Praescript. c. 13. und 21. Regulam fidei ecclesia ab Apostolis, Apostoli a Christo, Christus a Deo accepit. c. 37.

s) Irenaeus I. c. 10.

Rechtgläubigen vorbehalten. Er verwandelte also nun den Streit mit den Sectirern über die heil. Schrift, in einen Streit über die Glaubensregel, und darum nahm er keinen Anstand, das Ansehen von dieser selbst auf Kosten jener über die Maaßen zu erheben: denn ohne Zurückhaltung sagte er von der Glaubensregel: man weiß Alles vom Christenthum, wenn man die Regel des Glaubens weiß, Christus selbst hat ausdrücklich gesagt: dein Glaube macht dich selig, nicht aber dein Forschen in der Schrift t). Damit wollte er keineswegs den Gebrauch der schriftlichen Urkunden des Christenthums, als anderweitig gegeben und nothwendig, aufheben, sondern nur die Sectirer von denselben ausgeschlossen wissen auf immer und die Annahme der Regel zur Bedingung der Annahme und rechten Auslegung des Christenthums machen, und so durch dieß Symbolum die kirchliche Rechtgläubigkeit auf einen bestimmten Standpunct fixiren nach damaliger Art und Möglichkeit u). Womit denn nun die symbolische Verbindlich-

t) Adversus regulam nihil scire, omnia scire est. — Fides inquit (Christus) tua te salvum facit, non exercitatio scripturarum; fides in regula posita est. Praescr. p. 214.

u) Nach diesen Untersuchungen muß nun ganz unbegreiflich erscheinen, warum man bisher in diesem Glaubensbekenntniß nichts als einen compendiarischen Unterricht im christlichen Glauben gesehen und dasselbe fast nie von seiner symbolischen Seite betrachtet hat, da es doch offenbar eins der wichtigsten Aktenstücke ist in der Geschichte der Orthodoxie und Heterodoxie. Weder Mosheim noch Walch, denen doch

keit dieſer Glaubensregel ſcheint außer allen Zweifel geſetzt zu ſeyn *).

---

die Kirchengeſchichte der früheren Jahrhunderte ſoviel verdankt, noch irgend ein neuerer Kirchenhiſtoriker, außer Pertſch und Schröckh, welche ſie aber kurzhin leugnen, haben ſie von der Seite betrachtet und einer genaueren Anſicht gewürdigt. In Mosheims großem Werk über die erſten drey Jahrhunderte kommt kein Wort davon vor. Nur wo er, des Origenes Lehrbegriff darſtellend gleich im Anfang auf die regula fidei ſtoßt, bemerkt er, Origenes habe hier von den Lehren des Chriſtenthums eine Anzeige gemacht (dogmatum quendam texit indicem) und ſetzt hinzu, es ſcheine, Origenes habe nicht eine vollſtändige Anzeige der chriſtlichen Lehren machen wollen, ſondern nur ein specimen, eine Probe; wobey ſich Mosheim aber offenbar durch das zweideutige Wort σχημα täuſchen ließ: denn dieſes kann auch einen concentrirten Inbegriff bedeuten, und einen formellen und normativen Abriß eines Ganzen. Dieſe Täuſchung ſcheint er auch ſelbſt gefühlt zu haben, indem er kurz darüber hinſtreifend, hinzuſetzt: nec tamen hoc satis certum esse opinor. Viderint alii. De rebus p. 618.

*) Schröckh chriſtl. Kirchengeſch. IX. S. 95. 104. Die Heftigkeit, womit dieſer ſonſt eben ſo ruhige und unpartheyſche als gründliche Forſcher dieſes leugnet, muß dermahlen die Stelle ſeiner ſchwachen Gründe vertreten. Es wird aber bald auch ohne ſeine beſondere Andeutung klar, daß er eigentlich nur gegen diejenigen ſtreitet, welche entweder mit der catholiſchen Kirche oder mit Semler die Behauptung vertheidigen, daß durch dieſe regula fidei die heilige Schrift erſetzt worden ſey, die man ſchon dazumal den Layen entzogen, oder mit Leſſing die Hypotheſe aufſtellen von einem alten Glaubensbekenntniß, aus welchem die Chriſten dieſer Zeit ausſchließlich ihr Chriſtenthum geſchöpft hätten, indeß ihnen das N. T. völlig unbekannt geblieben. Man kann aber beide Einfälle als völlig grundlos und unhiſtoriſch verwerfen und doch das ſymboliſche Anſehen der

§. 25.

Nunmehr war also in der christlichen Kirche die erste Glaubensnorm aufgerichtet, in welcher für die Orthodoxie und Heterodoxie dieser Zeit der erste äußere Haltungs- und Bindungs-Punct bevestiget war. Was heilige Religionsurkunden für die Religion unmittelbar sind, das sollten vom Anfang an Symbole für eine Kirche seyn, damit sich die Religion auch in dieser durch ein treues Bekenntniß (Confessio) abdrücken, und gleichsam in

---

Glaubensregel behaupten. Denn diese konnte neben der heil. Schrift sehr gut bestehen; keine schloß die andere aus: nur den Sectirern gegenüber sollte nach Tertullianus Absicht nicht aus der heil. Schrift argumentirt werden, weil sie sich eben als Sectirer von dem Gebrauch dieser Erkenntnißquelle selbst ausgeschlossen hätten. Doch die Hälfte der oben aufgestellten und bewiesenen Behauptung giebt Schröckh selbst zu. Er leugnet nicht, daß diese regula fidei ein Glaubensbekenntniß der catholischen Gemeinden war, wodurch sie sich und ihren Lehrbegriff von den Ketzern unterschieden; er giebt selbst zu, daß sie darum recht schicklich eine Regel des Glaubens und der Wahrheit geheißen, weil Alles, was von derselben abwich, Irrlehre war — nur, setzt er hinzu, nicht blos darum, weil es von derselben abwich (welches die von uns angenommene reinkirchliche Bedeutung des Symbols gewesen wäre), sondern, weil man in dieselbe nichts aufgenommen zu haben glaubte, als die zuverlässige Lehre Christi und der Apostel. S. 103. Dieß aber war nur eine Nebensache, um dem Symbol eine desto kräftigere Sanktion zu geben. So wollte auch Gregorius Thaumaturgus ein Glaubensbekenntniß vom Himmel erhalten haben, dessen menschlichen Ursprung doch niemand bezweifeln kann. Eus. VI. c. 30. VII. c. 14.

Allen auf gleiche Weiſe wiederholen möchte. Es war die Kirche in ihren Repräſentanten und Gleichgeſinnten, welche dieſe einfache Formel hervorgebracht und ihr bald ſo viel Einfluß und Anſehen verſchafft hatte, daß ſie zum Regulativ der Rechtgläubigkeit dienen konnte. Aber wie ſehr mußte ſie nicht auch wiederum dazu dienen, die Einheit der Lehren immer herrſchender zu machen, und alſo die Kirche ſelbſt nur wiederum deſto tiefer zu begründen. Zu dieſem Ziele gelangte man endlich doch ſelbſt unter dem nun ſich erhebenden Streit über die Glaubensregel. Denn kaum war ſie erſchienen, ſo traten zwey Umſtände ein, welche den Rechtgläubigen ihren großen Gewinn wieder verkümmerten und ihrem Eifer fürs rechte Chriſtenthum nur neue Plage und Arbeit machten. Die orthodoxen Lehrer, zumal die philoſophirenden, fühlten eben ſo bald die Feſſel, welche ſie ſelbſt ſich in der Glaubensregel angelegt. Sie ſahen ihren Unterſuchungsgeiſt und ihre bis dahin freye Speculation zu ſehr beſchränkt durch dieſes Symbol, und ſo kamen ſie bald auf eine Unterſcheidung, welche den Hauptzweck jener Formel wieder zerſtörte, wenigſtens ihre Wirkſamkeit und ihre ſymboliſche Brauchbarkeit ſehr beſchränkte. Man traf die Auskunft, von der regula fidei die tiefere Einſicht (Gnoſis) zu unterſcheiden und mit der Nothwendigkeit, jenes Symbolum anzunehmen, die damit wohl beſtehende Freyheit zu verbinden, daſſelbe auszulegen, und zu erläutern, darüber zu philoſophiren und alſo mit dem wörtlichen

Bekenntniß deſſelben noch mancherley Anderes zu verknüpfen a). Die dogmatiſchen Schriften eines Clemens, Origenes u.-a. beweiſen, wie ſehr man auch dieſe Grundſätze wirklich in Ausübung brachte. Mit der größeſten Achtung gegen die Glaubensregel wußten ſie doch die höchſte Achtung gegen die Philoſophie oder Gnoſis zu vereinigen.

§. 26.

Dabey muß nun ſogleich eines merkwürdigen Umſtandes gedacht werden. Nämlich unter dieſer Gnoſis, welche man ſtreng von der Fides geſchieden, läßt ſich unmöglich allein verſtehen, was man ſo gewöhnlich darunter zu begreifen pflegt, nämlich die gelehrtere Erkenntniß des Chriſtenthums oder die Philoſophie, ſo fern ſie öffentlich aufliegt in den Schriften der Theologen jener Zeit. Sondern dieſe Gnoſis hatte noch eine beſondere Seite, von der ſie in die Disciplina arcani aufgenommen war, und war noch ein beſonderes Depot von Lehren, welche ſelbſt mit

a) Die Unterſcheidung findet ſich der Sache nach ſchon bey Irenäus I. 10. p. 50. ed. Mass. Origenes aber unterſcheidet wörtlich die Gnoſis von der kirchlichen Lehre (praedicatio ecclesiastica, per successionis ordinem ab Apostolis tradita et usque ad praesens in ecclesia permanens); wie er überhaupt die Vorſtellung der gemeinen Leute und Einfältigen (ἁπλούστεροι, pigriores ad inquisitionem diuinae scientiae) wohl unterſcheidet von der Vorſtellung derer, die tiefer ſehen (βαθύτερον ακουειν μεμαθηκωσι). De Princ. §. 3. p. 47. ed. de la R. Vgl. Semler vor Baumgartens Unterſ. II. S. 164.

der Philosophie nichts gemein hatte und von der Kirche niemals dem Volke mitgetheilt ward. Man stellte zu diesem Behuf die Behauptung auf, daß Christus selbst zweierley Lehren vorgetragen, eine öffentliche, dem Menschenverstand begreifliche und im N. T. enthaltene und eine andere tiefere, durch Schüler der Apostel Petrus, Paulus und Matthias überlieferte [b]). Ohne Zweifel hatte sich gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts unter den Verfolgungen schon dieser Theil der Gnosis in die Disciplina arcani und in das geheimnißvolle Dunkel der Eingeweihten zurückgezogen, weder mündlich noch schriftlich eintretend in die Oeffentlichkeit [c]). Die Orthodoxie nahm einen geheimnißvollen Cha-

---

b) Iren. I. c. 25. III. c. 5. Diese Lehre nannte schon Clemens γνωσις, ἡ κατα διαδοχας εις ολιγους εκ των αποστολων αγραφως παραδοθεισα. Strom. VI. p. 771 cf. VII. c. 17. Orig. contra Cels. I. VI. Opp. I. p. 633. Euseb. II. c. 1. p. 38. ed. Vales. Worte des Clemens aus den (verlohren gegangenen) Hypotyposen, welchen zufolge Jacobus, Johannes und Petrus diese tiefere Lehre von Christus nach seiner Auferstehung empfingen, welche sie dann den übrigen mittheilten. Strom. I. c. l. p. 322. nennet er auch noch den Paulus dabey.

c) Ueber die besondere Beschaffenheit und die Bestandtheile dieser geheimen Theologie müssen wir wohl beständig in Unwissenheit bleiben. Diese Seite der christlichen Orthodoxie liegt völlig außer unserer Kenntniß, dasjenige ausgenommen, was zufällig unter dem Streit mit den Sectirern und Heiden und durch jene davon öffentlich geworden. So redet z. B. Origenes ganz klar vom Abendmahl, welches doch ohne Zweifel eins der Bestandtheile davon war. Wenn sie aber als Orthodoxie von uns betrachtet wird, kann für unsere

racter an zu einer Zeit, wo sie in Beziehung auf den Staat und in der Ansicht desselben selbst noch nichts weiter war als Heterodoxie und vermuthlich auch wohl in dieser Beziehung selbst einige verfängliche Lehren in sich schloß [d]). Von dieser geheimen Gnosis aber unterschied sich die andere, welche sich öffentlich mittheilte, aber nur an die Gebildeten

---

Wißbegierde nichts daran verlohren seyn, da sie eben durch diese Zurückgezogenheit und Scheu diesen Character verliert. Einige catholische Dogmatiker und Historiker haben sie jedoch auszukundschaften gemeint und mehrere Ritus und Lehren ihrer Kirche, als in dieser Disciplina arcani aufbewahrt nachweisen wollen: wobey sie dann wenigstens den Vortheil hatten, daß man ihnen dahin historisch nicht nachfolgen, und auf die Spur kommen kann. Die Discipl. arc. ist in dieser Rücksicht eben so sehr gemißbraucht, als die Tradition; denn was sie sonst nicht haben erweisen können aus der heiligen Schrift und der offenbaren Observanz der ältern Kirche, haben sie getrost aus jenen trüben Quellen geschöpft. So schreiben sie denn jener geheimen Lehre schon das Dogma von sieben Sakramenten zu, von der Transsubstantiation ꝛc. S. Schelstraten diss. apolog. de Discipl. arc. c. 7. Pagi crit. in Baron. ad a. 113. n. 4. Natal. Alex. hist. eccl. Tom. XII. diss. 12. art. 27.

d) Was es auch auf sich haben mag mit dieser Theologie — dieß scheint mir aus einer merkwürdigen Stelle bey Eusebius klar hervorzugehen, V. 16. wo er sagt, Montanus habe ganz gegen die Sitte der catholischen Kirche öffentlich ausgeschwazt, was diese als Tradition in sich aufzubewahren pflegte. Montanus aber zeichnete sich durch hohen Prophetismus aus und verkündigte die Ankunft des Antichrists, den Untergang der Stadt und Herrschaft Roms, Pest und andere Calamitäten über die Heiden. Dieß waren also die schönen Lehren, welche die catholische Kirche gegen den Staat laut werden zu lassen Bedenken trug. S. Mosheim de rebus p. 424.

und der Glaubensregel eben so viel Eintrag that, als sie ein schlimmes Muster der Rechtgläubigen war für alle Secterer.

§ 27.

Denn eben derselben Freyheit bedienten sich eben sobald auch diese. Ohne das Symbolum geradezu zu verwerfen, erlaubten sie sich die zügelloseste Verschiedenheit im Denken und Lehren über die wichtigsten dogmatischen Gegenstände. Einige versteckten sich ganz bequem mit ihren Irrlehren hinter die vieldeutigen Worte des Symbolum, andere movirten ganz offen allerley Fragen darüber e), ja sie machten sich, wie die Orthodoxen, selbst auch eine geheimere Gnosis, behaupteten, nicht alle Apostel hätten von diesen geheimen Lehren gewußt, die nur an wenige mitgetheilt worden und gaben selbst ihre irrigen Meinungen und Erfindungen für apostolische Ueberlieferung an f). Dabey setzten auch sie die regula fidei als eine leere Formalität voraus; mit der Annahme derselben war der Kirche genug geschehen und an allen übrigen Lehren zugleich der kirchliche Character erwiesen. Wie jeder sie aber deutete, erweiterte

e) Haec regula a Christo, ut probatur, instituta, nullas habet apud nos quaestiones, nisi quas haereses inferunt et quas haereticus facit. Tert. Praescr. p. 201.

f) Tertullianus streitet besonders heftig gegen diejenigen, welche behaupten, die Apostel hätten nicht Alles gewußt von Jesu Lehre, oder, obgleich sie Alles gewußt, doch nicht Allen Alles mitgetheilt. Praescr. p. 209. und 211.

und andere Lehren mit ihr verknüpfte, blieb einem Jeden freygelassen und war die Sache der höhern Gnosis. Die natürliche Folge von diesem Mißbrauch und Unfug war, daß nun ein immer größerer Dissensus unter den Rechtgläubigen sowohl als den Heterodoxen einriß und so war also durch jene Distinction offenbar eben so viel und wohl noch mehr verloren, als man durch die Glaubensregel gewonnen hatte. Das Uebel lag tiefer, nämlich in der Natur dieses, wie jedes Symbols. Zum wörtlichen Bekenntniß desselben konnte sich leicht jeder verstehn, wenn er sich überhaupt nur zum Christenthum bekannte, und das wollten ja auch die Sectirer, und anerkannt apostolische Lehren machten seinen Inhalt aus. Die Deutung desselben aber mußte doch wiederum einem Jeden freygelassen bleiben: denn dieß ist das Wesen jeglicher Deutung, daß nur durch den eigenen Geist der fremde und todte Buchstabe belebt werden kann. Der Sinn ist die Seele der Worte und dieser kommt nur von uns und ist in Ewigkeit eben so verschieden, als wir es selbst sind untereinander. Wenn die Catholiker nun sich allein das Recht anmaßten, das Glaubensbekenntniß auf ihre Art auszulegen und ihre Art allein gelten zu lassen, so schrieben sich dagegen die Sectirer dieselbe Befugniß zu. Somit trat hier derselbige Fall wieder ein, wie bey der Auslegung der h. S.; auch dieses so einfache und bestimmte Symbolum bedurfte wiederum einer höheren Autorität, und dieser Umstand veran-

laßte nun neue Leiden und Klagen g), aber auch ernsthaftere und entscheidende Schritte auf Seiten der Rechtgläubigen.

§. 28.

Daß die Kirche wurde, was sie nach Möglichkeit werden konnte in diesen drey Jahrhunderten, hat sie, kann man sagen, größtentheils ihren Feinden zu danken. Was die Verfolgungen der heidnischen Obrigkeit für sie waren als äußerliche Anstalt und Secte, das waren die Angriffe und Widersprüche, womit sie von den Sectirern beunruhiget wurde, für sie, als Innhaberin eines besonderen Lehrbegriffs und für ihre innere Seite: denn durch beide äußere Störungen ward sie beständig in frischer Thätigkeit und am kräftigen Daseyn und Leben erhalten. Den Begriff von sich selbst immer weiter zu treiben, zu steigern

g) Wie gegen die Schrift, so sträuben die Ketzer sich auch gegen die in Ueberlieferung zu uns gekommene regula fidei, sagt Irenäus III, 2. sie wollen weiser seyn, als die Apostel und sagen, sie allein hätten die rechte Wahrheit gefunden. Apostolos enim admiscuisse ea, quae sunt legalia, saluatoris verbis et non solum Apostolos sed etiam ipsum dominum modo quidem a Demiurgo, modo autem a medietate, interdum autem a summitate fecisse sermones et se vero indubitate et intaminate et sincere absconditum scire mysterium: quod quidem impudentissime est blasphemare suum factorem. Euenit itaque, neque scripturis iam, neque traditioni consentiri eos. Daher, sagt er nun in einer Art von Verzweifelung, sind es schlüpfrige Schlangen, die immerdar unsern Händen entschlüpfen. Quapropter, setzt er hinzu, undique resistendum est illis. l. c. p. 175.

und auszudehnen, dazu ward sie größtentheils durch die Widersezlichkeit der Sectirer gezwungen.

Um nicht die Glaubensregel dem Gebrauch und Mißbrauch der Sectirer auszusetzen, fing man an, ihren traditionellen Character besonders zu behaupten gegen alle Sectirer. Um ihr in dieser Hinsicht besonders eine recht kräftige Sanction zu geben, hatte man sie gleich Anfangs noch von den Aposteln abgeleitet und stets gelehrt, daß sie aus jenen Zeiten her als Tradition und in Tradition unverfälscht herabgekommen sey. An ihr glaubte man also einen Felsen zu besitzen, an welchem alle feindselige Bestrebungen der Sectirer scheitern müßten: denn diese ursprünglich mündliche Tradition, lehrten sie, sey älter als alles Geschriebene des Christenthums, eben so authentisch also als alle schriftliche Urkunden, ja diese seyen selbst aus jener entstanden [h]) und wenn die Apostel nichts geschrieben, sagt Irenäus ganz offen, hätten wir uns wohl an dieser Tradition müssen genügen lassen [i]). Da

h) Quod in principio praeconiauerunt Apostoli, id postea per dei voluntatem in scripturis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum. Ir. III. c. 1.

i) Quid autem, si neque Apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis, quibus committebant ecclesias? Ir. III. 4. Basnage bringt mit einiger Dialectik oder im wunderbaren Mißverstand den gerade entgegengesetzten Sinn aus dieser Stelle heraus. Offenbar wollte Irenäus hier die Tradition über die Schrift erheben

nun alle Sectirerey unleugbar etwas ſpäter entſtandenes war, ſo konnte man das Alterthum und die ausſchließliche Aechtheit dieſer mündlichen Ueberlieferung, wenn ſie ſich anders beweiſen ließ, ſehr gut benutzen gegen die Neuheit der Sectirer von geſtern, und dieſer Waffen bediente man ſich auch wirklich gegen ſie k). Ja als nun die Sectirer anfingen, nicht nur ſich hinter die von den Catholikern aufgeſtellte Regel des Glaubens zu verſtecken, eigene Einfälle für apoſtoliſche Tradition auszugeben, und mit dem Bekenntniß derſelben die heterogenſten Dinge zu verknüpfen, ſondern auch ſich ſelbſt dergleichen Tradition

---

und zwar aus dem Grunde, weil ſie älter ſey, als die heil. Schrift. Dies leuchtet aus den vier erſten Capitein des dritten Buchs jedem klaren Auge ein, wenn man ſie im Zuſammenhang ließt. Basnage hingegen wendet die Sache ſo um, daß Irenäus gerade das Entgegengeſetzte ſagen muß. S'ils etoient forcés de combattre les Heretiques par la Tradition, ils preferoient toujours la parole de Dieu à celles des hommes. Quoi, disoit St. Irenée, si les apôtres ne nous avoient point laissé les ecritures, ne faudroit ils pas suivre la Tradition? Ils regardoient l'ecriture, laissée par les Apôtres comme la regle necessaire de la foi et ce n'etoit qu'à son defaut, qu'on auroit eté contraint, d'avoir recours à la Tradition. Hist. de l'eglise. I. p. 478. welches aber eine durchaus unhiſtoriſche Anſicht iſt.

k) So bediente ſich ſchon Tertullianus derſelben gegen den Praxeas. Hanc regulam ab initio euangelii decucurrisse, etiam ante priores quosque haereticos, nedum ante Praxeam hesternum, probabit tam ipsa posteritas haereticorum, quam ipsa nouellitas Praxeae hesterni. Adv. Prax. c. 2.

auf ihre eigene Hand fabrizirten [1]), so gab es fast keinen andern Beweis der Aechtheit der catholischen und der Unächtheit aller sectirerischen Tradition, als diesen Beweis des Alterthums und der unverfälschten Ueberlieferung aus den ältesten Zeiten.

§. 29.

Unter diesem Streit über die ausschließliche Aechtheit der catholischen Lehre und Tradition wurden nun erst die drey großen Criteria an der catholischen Kirche ausgeprägt, auf welche sie sich seit dieser Zeit immer berufen hat und das Wesen derselben bestimmter und stärker, als je zuvor ausgesprochen. Die Form der Orthodoxie insbesondere erhielt unter demselben eine Bestimmung, die ihr seitdem beständig geblieben und eine Schärfe, durch welche sie von nun an hinlänglich abgetrennt von aller Heterodoxie, zugleich die bestimmteste Verdammung von dieser war. Darin vollkommen übereinstimmend mit den Sectirern, daß es außer der heil. Schrift noch eine mündliche Lehre der Apostel gegeben, welche, als Tradition herabfliessend, unter andern auch die Regel des Glaubens enthalte, argumentirten nun die Catholiker selbst vom Standpuncte der

1) Dieß weiß man z. B. vom Carpocrates. Er behauptete, daß Jesus weit mehr gelehrt, als was aufgeschrieben worden, und einen Theil seiner Lehre einigen seiner Schüler anvertraut habe mit der Bedingung, sie wieder nur gewissen Personen mitzutheilen. Ir. I. c. 24. Marcion und Basilides hatten dieselbe Meinung. Ir. II. c. 46. III. p. 230.

Sectirer auf eine wahrhaft zwingende Weise gegen sie und zwar in einer Reihe von Beweisen und Schlüssen, welche nebenher zugleich der Vortheile mehrere hatte für die catholische Kirche,*) ja durch welche sich diese selbst über Alles und zur höchsten Instanz der Orthodoxie erhob.

Vorausgesetzt, was auch die Sectirer annahmen, daß eine solche ungeschriebene Lehre sey, so behaupteten nun die Catholiker, daß eine solche apostolische Tradition sich nothwendig doch und einzig nur bey den von Aposteln selbst noch gestifteten Kirchen befinden müsse und die specielle Durchführung dieses einzigen Satzes vertheilten nun fast alle orthodoxe Lehrer der Kirche unter sich m).

---

*) Nämlich unter andern auch den, daß, was hier nur erst unmittelbar für die Tradition gewonnen ward, unmittelbar die heil. Schrift selbst betraf, so, daß die ganze Lehre des Christenthums nun an die catholische Kirche ausschließlich gebracht war, weil ja die schriftliche Lehre selbst nach damaliger Meinung erst aus der mündlichen entstanden war.

m) Dieß ist die Aufgabe des ganzen dritten Capitels des Irenäus im dritten Buch und auch schon l. I. c. 10. Besonders ächt und rein findet er sie in den von den beiden Aposteln selbst noch gestifteten Gemeinden zu Rom und in denen zu Smyrna und Ephesus IV. c. 43. Ganz dasselbige lehren auch Clemens und Origenes, und schon Tertullianus Praescr. p. 213. u. 215. Quid enim, si de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus Apostoli conversati sunt et ab eis de praesenti quaestione sumere, quod certum et re liquidum est? Ir. l. III. c. 4. Praedicationem ecclesiae undique constantem et aequaliter perseuerantem et testimonium habentem a prophetis et ab apostolis et ab om-

Dann übernahmen sie weiter den Beweis, daß die Apostel diese Lehre den Vorstehern an den Gemeinden, und diese wieder den Nachfolgern mitgetheilt und daß sie auf diese Weise in ununterbrochener Folge der Bischöfe rein und unverfälscht n) herabgekommen sey, so, daß man die kirchliche Wahrheit einzig nur auf diesem historischen Wege erlangen könne o): welches das Alterthum dieser

---

nibus discipulis custodimus. — Hoc enim ecclesiae creditum est munus, videlicet, ut fidem ab Apostolis acceptam intaminatam seruet etc. In ecclesia enim posuit deus Apostolos, Prophetas, doctores, et uniuersam aliquam operationem spiritus, cuius non sunt participes omnes, qui non currunt ad ecclesiam, sed semet ipsos fraudant a vita per sententiam malam et operationem pessimam. Ir. III. c. 3. 40. IV. c. 3. 36. V. 20. Tertull. Praescr. c. 21. 32. 35.

n) Ita ex ipso ordine manifestatur, id esse dominicum et verum, quod sit prius traditum, id autem extraneum et falsum, quod sit posterius immissum. Ea sententia manebit adversus posteriores quasque haereses, quibus nulla constantia de conscientia competit ad defendendam sibi veritatem. Ceterum si quae audeant interserere se aetati apostolicae, ut ideo videantur ab apostolis traditae — possumus dicere, edant ergo origines ecclesiarum suarum, euolvant ordinem episcoporum suorum, ita per successiones ab initio decurrentem etc. Praescr. p. 213. cfr. Clemens Alex. Strom. VII. p. 899.

o) Seruetur vero ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab apostolis tradita et usque ad praesens in ecclesiis permanens: illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione. Orig. de princ. I. p. 47.

Lehre documentiren sollte gegen die Neuheit aller Sectirerlehren; — hierauf, daß alle Gemeinden, obgleich in entlegenen Ländern und verschiedenen Sprachen dieselbige eine Lehre der Apostel erhalten und angenommen hätten [p]): welches die Einheit dieser Lehre an sich und die Allgemeinheit in Auffassung und allseitigem Bekenntniß derselben bezeugen sollte. Auch diese benutzte man wie das Alterthum, sehr geschickt gegen alle Sectirer: denn indem man ihnen bewieß, daß ihre Lehre und Traditionen sich untereinander widersprechen und aufheben [q]), daß schon die Neuheit ihrer Namen wider sie spreche [r]), machte

---

p) — Quanquam enim dispares inter se mundi linguae sint, una tamen et eadem est traditionis vis; — ut sol hic a deo conditus, in universo mundo unus atque idem est, ita etiam veritatis praedicatio passim lucet omnesque homines, qui ad veritatis agnitionem venire cupiunt, illustrat. Ir. l. I. c. 10. p. 49. Itaque tot ac tantae ecclesiae, una est illa ab apostolis prima, ex qua omnes. Sic omnes probant unitatem: dum est illis communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis: quae iura non alia ratio regit, quam eiusdem sacramenti una traditio. Tert. Praescr. XX. p. 209.

q) Tert. Praescr. XXXII. p. 218. Irenaeus IV. c. 35.

r) Non oportet unquam, sicut faciunt, qui haereses sequuntur, adulterare veritatem, neque furari regulam ecclesiae. — Quod enim catholicâ ecclesiâ posteriora sua fecerint conciliabula, non est opus, multum probare. — Quin et substantia et cogitatione et principio et excellentia solam diximus antiquam et catholicam ecclesiam in unitatem unius fidei cooptatam. — Et sicut principium constructionis est ex unitate: ita

man ihnen dagegen zur Pflicht, daß sie ihre einseitigen Lehren aufzeigen möchten an allen Gemeinden der Christenheit s).

§. 30.

Also brachte die Kirche nicht nur die heil. Schrift und ihre Auslegung, sondern auch die Glaubensregel und ihre rechte Deutung ausschließlich an sich und machte sich selbst zur höchsten Autorität und Norm der Orthodoxie. Zwar mußte wohl dem in vielen Beziehungen lükkenhaften Beweise, daß wirklich die ächt apostolische Lehre nicht nur an die meisten Gemeinden übergegangen, sondern auch immer unverfälscht erhalten worden sey, da wo

---

omnia alia superat et nihil habet sibi simile vel aequale. — Ex haeresibus autem aliae quidem appellantur ex nomine, ut quae appellatae sunt a Valentiniano et Marcione — aliae ex loco ut Peratici, aliae autem ex gente, ut Phrygum haeresis, aliae autem ex operatione, ut Encratitarum etc. Clem. Alex. Strom. l. VII. 16. 17. Paedag. I. c. 6.

s) Tertullianus, dem dieses fast Mittelpunkt aller Rede und alles Streitens ist, der vormalige Sachwalter, führt im Namen der catholischen Kirche den Beweis der nur in ihr reinen und ächten Lehre ganz juristisch. In der Lehre vom Besitz dieser apostolischen Tradition weiset er den Titel auf folgende Weise nach. Sie sey, sagt er, durch ein Erbrecht an die catholische Kirche gekommen; die Apostel hätten in ihrem Testament nur ihren Nachfolgern die Wahrheit vermacht, andere aber vom Erbrecht gänzlich ausgeschlossen. Der Besitz dieser Wahrheit sey einmal verjährt bey der catholischen Kirche. Praescription. adv. haeret. c. 37. 20. 21. 32. 36.

es ihm etwa fehlte, der gute Glaube nachhelfen: dieß aber ist sicher, auf diesen einzigen Satz kam Alles an, auf ihn wurde Alles gebaut. Denn nun war leicht, auf folgende Art weiter zu schließen. Die christlichen Gemeinden, an welchen die Bischöfe stehen in ununterbrochener Folge von den Aposteln her und treu verwahrend und mittheilend die rechte und unverfälschte Lehre, machen zusammen die Kirche aus. Die Kirche also ist im Besitz der einzigen, allgemeinen christlichen Wahrheit a); durch sie allein kann man zu dieser kommen; wer daher von ihr sich trennt oder ausgeschlossen wird, ist um alle Wahrheit und rechte Lehre gebracht; außer ihr ist nicht nur der Irrthum und die unrechte Lehre, sondern überhaupt kein Christenthum b). Orthodoxie,

---

a) Tautae igitur ostensiones cum sint, non oportet adhuc quaerere apud alios veritatem, quam facile est ab Ecclesia sumere, cum Apostoli quasi in depositorium diues, plenissime in eam contulerunt omnia, quae sint veritatis, ut omnis quicunque velit, sumat ex ea potum vitae. Haec (sc. Ecclesia) enim est vitae introitus, omnis autem reliqui fures sunt et latrones. Propter quod oportet deuitare illos, quae autem sunt Ecclesiae, cum summa diligentia diligere et apprehendere veritatis traditionem. Ir. III. 4.

b) Dies war bey Tertullianus und den übrigen, die den Satz gleichförmig behaupten, nur nothwendige Consequenz aus der ihnen eigenen Behauptung, daß Häretiker nicht zuzulassen seyen zum Gebrauch der unmittelbaren Quellen des Christenthums, der Schrift und Tradition. Si haeretici sunt, Christiani esse non possunt, non a Christo habendi, quod de sua electione sectati haereticorum

nomina admittunt. Praescr. c. 37. p. 215. Dieß empörte nun und kränkte die Sectirer sehr, und sie behaupteten, sie könnten neben dem christlichen Namen ebenso gut noch einen individuellen führen vom Haupt ihres Stifters, als die Catholiker diesen führen neben dem christlichen. In dem Buch de recta in Deum fide redet Origenes einen Marcioniten also an: Quomodo es Christianus, qui ne quidem nomen Christiani aequum ferre censuisti? neque enim Christianus nominaris, sed Marcionianus, Als er aber erwiederte: Vos quoque ecclesia catholica dicemini, ne vos quidem igitur Christiani estis, so antwortet er: si hominis cognomen habuissemus, recte dixisses. Sin ex eo, quod totius mundi sumus, dicimus, quid est in hoc mali? Gleicherweise spricht Tertullianus: Christianus mihi nomen est, Catholicus cognomen: illud me nuncupat, istud ostendit; und Cyprianus: nec Christianus videri potest, qui non permanet in evangelio. de vnit. eccles. Lact. Institutt. div. l. IV. c. 36. So wußte denn die Kirche die Häreste, ein bloßes Verbrechen gegen sie, zu einem Verbrechen gegen Christum und das Christenthum zu machen, mochten die Sectirer auch noch so viel sich auf dieses berufen. Dieß wurde denn in der Folge immer weiter getrieben. Bey Vertheidigung der drey Capitel der Chalcedon. Synode sagte Facundus schon: alienus est a Christo omnis haereticus und die Kaiser verboten den Ketzern ausdrücklich den Christennamen. So Theodosius, Valentinianus und Gratianus Cod. Theod. l. V. Justinian. Nou. 131. c. 14. Ja in der frühesten Zeit schon nannte man die Sektirer oft Treulose, Ungläubige (infideles, weil sie die fides verlassen), von Gott Abgefallene, Antichristen. Orig. homil. 9. in Num. Deo et dei fidelis esse desinit, qui adversus ecclesiasticam traditionem recalcitravit et in humanarum haereseon desiliit opiniones. Clem. Alex. Strom. l. VII. Ad hoc malorum devoluta est Ecclesia dei et sponsa Christi, ut haereticorum exempla sectetur, ut id fa-

eins und organiſch verknüpft c); wer außer der Einen Kirche iſt, hat Alles verlohren, auch die ewige Seligkeit d).

---

ciant Christiani, quod Antichristi faciunt Cyprian. ad Pomp. ep. 74. Auguſtinus, der ob er wohl nach langen Verſuchen keine Definition von einer Ketzerey zu Stande bringen konnte, doch ihr Verhältniß zur Orthodoxie ſcharf durchſchaute, ließ ihnen wenigſtens den Namen. Nominetenus invenitur Christus apud quoslibet haereticos, qui se Christianos dici volunt, re ipsa non est apud eos. Enchirid. ad Laurent. c. 5. Pſeudochriſtianer will er ſie genannt wiſſen de bapt. l. 3., er nennt ſie auch quoquo modo Christianos, de ciuit. dei l. 18, c. 51. quoquo modo christiano nomine dealbatos. Contra ep. Parm. l. 1. c. 9. Von nun an erſt beſchuldigte man ächt orthodox und recht, die Juden und Heiden der Apiſtie, die Häretiker aber nur der Kakopiſtie, und ließ alſo dieſe zwar immer innerhalb des Chriſtenthums, obgleich nicht innerhalb ſeiner Kirche ſtehen. Etiam haeretici scripserunt aliqua, quae ecclesiae fidei non repugnant. Theoph. Alex. ep. 1. pasch. Non omnia, quaecunque dicunt haeretici, vitare ac repudiare oportet: multa enim profitentur ex iis, quae et nos ipsi profitemur. Cyrill. Alex. ap. Photium. Cod. 230.

c) Ubi enim ecclesia, ibi et Spiritus dei et ubi Spiritus dei, illic ecclesia et omnis gratia. Spiritus autem veritas. Ir. III. c. 3. Tert. Praeſcr. c. 21. 32. 35. Judicabit autem et omnes, qui sunt extra veritatem i. e. extra ecclesiam. Ir. 1. V. c. 62.

d) Der Satz: quod extra ecclesiam nulla salus oder de ecclesia, extra quam nemo potest esse salvus, wurde nicht erſt, wie man gewöhnlich glaubt, im vierten Jahrhundert von Auguſtinus zum erſtenmal unter den Donatiſtiſchen Händeln ausgeſprochen. Sondern er war dazumal nur eine conſequente Fortſetzung und Anwendung, gleich wie auch ſein anderer eben ſo merkwürdiger Ausſpruch:

§. 31.

Auf dieſen Punct war es mit chriſtlicher Orthodoxie ſchon zu Anfang des dritten Jahrhunderts gekommen *). Alles übrige, was bis dahin gegen die Sectirer geſchehen, war nur Vorbereitung auf dieſes Ziel und die allgemeine Tendenz dahin blickt ſelbſt aus mehreren nicht unmittelbar dahin abzweckenden Unternehmungen ganz deutlich hervor. Nur unter Vorausſezung dieſes allmählich hauptſächlich

---

„ich würde ſelbſt dem Evangelio nicht glauben, wenn mich nicht die Autorität der Kirche dazu bewöge", der Sache nach nicht neu war, ſondern ſchon vorgetragen von Tertullianus. Der Sah: außer der Kirche keine Seligkeit, lag ganz beſtimmt ſchon in jenem Dogma von der Kirche, wie es ſeit Irenäus Zeit ausgebildet worden war, daher auch ſchon dahin zielende Gedanken bey ihm vorkommen, obgleich noch nicht jene terroriſtiſche Formel. Cyprianus aber ſprach ihn ſchon ganz beſtimmt aus: nemini salus esse, nisi in ecclesia potest. ep. 4. p. 9. hierauf Origenes: extra ecclesiam nemo salvatur, Homil. III. in Josuam; dann Lactantius: ecclesia templum dei, quo si quis non intraverit, vel a qua si quis exiverit, a spe vitae et salutis aeternae alienus est. Institutt. div. III. 50. IV. 14. zu Anf. Es iſt aber faſt zu beklagen, daß eine Idee und Formel, wie dieſe, in heutiger Zeit gänzlich untergegangen iſt, da ſie doch, einzig auf die Religion gedeutet, ſo tiefſinnigen und vollkommen wahren Gehaltes iſt und ſomit von allen Kirchenpartheyen mit gleichem Recht könnte gebraucht werden. Denn es iſt doch nur in der Religion das Leben und die einzige Seligkeit und außer ihr nichts, als der Tod und das Elend.

*) Seitdem iſt der titulus de ecclesia in der catholiſchen Theologie ſtets der höchſte und der erſte in der Dogmatik geblieben, gleichwie er hingegen, characteriſtiſch, in der proteſtantiſchen gewöhnlich der lehte iſt.

durch Widerſtreben der Sectirer ſo hoch herangewachſenen Anſehens der Kirche können mehrere Erſcheinungen des dritten Jahrhunders einzig begriffen werden. Denn im Grunde nur dieſe Autorität nicht einmal mehr tiefer zu begründen, ſondern nur geltend zu machen in anerkannter Kraft, wurde von Novatianus der Streit geführt über die Wiederaufnahme der Gefallenen f) und von Cyprianus der über die Ketzertaufe. In dem letzteren Streit ſetzte der heil. Cyprianus ganz im Geiſt des bisherigen Verfahrens die Idee einer catholiſchen Kirche praktiſch durch, mit mancherley neuen Ausdrücken und Sentenzen bereichert, und noch dazu gegen einen römiſchen aber höchſt uncatholiſchen Biſchof. Denn es war ganz im Geiſt jener Theorie und als eine ganz offen da liegende Conſequenz von der Autorität der Kirche gedacht, wenn er behauptete, daß die Sacramente außer der Kirche gar keine Kraft und Gültigkeit hätten. Unter den Händen dieſes Mannes, der, ob er wohl den orthodoxen Lehrbegriff als Theologie faſt um nichts erweiterte, doch für die Orthodoxie tapfer ſtritt und das eine Dogma von Einheit

f) Und als Novatianus endlich mit ſeiner excentriſchen Idee von Heiligkeit einer catholiſchen Kirche ſich von dieſer geſchieden, weil ſie ſich, zwar etwas inconſequent, aber doch weiſe, in der Mitte hielt, fragte Antonius einſt den Cyprianus: worin des Novatianus Ketzerey beſtehe? Er aber antwortete kurz, es ſey ganz unnöthig, darnach zu fragen, da genug ſey, zu wiſſen, daß Novatianus außer der Kirche lehre. ep. 55.

der Kirche praktisch sowohl als theoretisch ausbildete, wurde die Idee von Heiligkeit einer catholischen Kirche noch um ein Vieles höher gesteigert, wie man denn überhaupt bey ihm schon Alles in höherer Bedeutung nehmen muß, was er über die Kirche, ihren Lehrbegriff und ihre Disciplin geschrieben, da er nun schon Alles, was in frühern Zeiten errungen war, voraussetzen und kräftiger zu Hülfe nehmen konnte gegen alle Sectirer seiner Zeit. Seine Schrift von Einheit der Kirche und seine Briefe enthalten schon gröstentheils den Entwurf zu einem hierarchischen Catholicismus in thesi, wie ihn nur die Zeit noch nicht zu realisiren erlaubte, energische Sentenzen welche tief eindrangen in den Charakter der Zeit, gewältige Behauptungen von der Gewalt und Würde des Bischofs, hohe Ausspruche von Hoheit und Heiligkeit einer catholischen Kirche, welche sich seitdem zwar oft modificirt, aber nie wieder aus der Kirche verlohren haben [d]). Jede

d) In Beziehung auf die Sektirer besonders, die er Feinde Christi nennet: quomodo potest esse cum Christo, qui cum sponsa Christi atque in ejus ecclesia non est. ep. 52. Christianus non est, qui in Christi ecclesia non est. ep. 55. Spiritali gladio superbi et contumaces necantur, dum de ecclesia ejiciuntur. Neque enim vivere foris possunt, cum domus dei una sit et nemini salus esse, nisi in ecclesia possit. ep. 4. Habere non potest deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem. de unit. eccl. c. 5. 6. Esse martyr non potest, qui in ecclesia non est. c. 10. Occidi talis potest, coronari non potest. ib.

Seite der kleinen, zum Theil in einer Art poetischer Begeisterung geschriebenen Schrift von Einheit der Kirche und die ganze Sammlung seiner Correspondenz athmet einen schon von der Ahndung seines hohen Zieles erfüllten und ganz durchdrungenen Geist. Was Irenäus einst nur von den Presbyteren in Gemeinschaft mit den Gläubigen prädicirte [h]), eignet Cyprianus einzig dem Bischof zu: denn zu seiner Zeit war der Gegensatz zwischen Clerus und Layen schon weit schärfer und directer geworden. Er also machte die bischöfliche Würde zum Mittelpunkt der ganzen Kirche; ihm gieng die ganze Idee von einer catholischen Kirche schon in der einzigen des Bischofs auf; ihm war im Grund jeder einzelne Bischof ein Compendium der ganzen Kirche: denn er behauptete nicht nur, daß der Bischof in der Kirche, sondern daß die Kirche im Bischof befindlich sey [i]). Ja er stellet uns auch den höch-

h) Irenaeus adv. haeres. IV. 43. III. 2.

i) — unde scire debes, Episcopum in Ecclesia esse et Ecclesiam in Episcopo et si qui cum Episcopo non sint, in Ecclesia non esse. ep. 66. **Dodwell** hat zu erweisen gesucht, daß Cyprianus alle die Grundsätze von der hohen Würde der Kirche und insbesondere des Bischofs eigentlich nur in antithetischer Position gegen die Märtyrer (Confessoren), deren hohes Ansehen dazumal für die Würde des Bischofs sehr beeinträchtigend war, und also nicht sowohl gegen die Sektirer ausgesprochen. Dieß würde allerdings bey vielen solcher Stellen die Ansicht ein wenig modificiren, obgleich sich unzählige Stellen auftreiben ließen, wo er offenbar nur zu Sektirern spricht. Auch hat er sich alle Mühe gegeben, diese Grundsätze Cyprians theils aus

ſten Canon und das Princip aller Rechtgläubigkeit auf in dem außerordentlichen Satz: daß einzig aus Verweigerung des Gehorſams gegen den Biſchof alle Häreſien entſtanden ſeyen [k]) und bald war dieſen Grundſätzen ſo viel Beifall geworden, daß er ſich wundern könnte, wie einige freche Leute ſich noch könnten einfallen laſſen, anders zu denken [l]).

§. 32.

Somit war nun, was für Orthodoxie und Heterodoxie zu halten ſey, aufs beſtimmteſte ausgeſprochen. Die durch

---

der Natur der Sache, theils aus Chriſti eigner Veranſtaltung zu erweiſen. De Episcopo, unitatis principio et quam solide argumentetur Cyprianus diss. Cyprianic. VII. p. 129. sq. Durch ſeinen Standpunct aber ſchon war unter ſeinen Händen die Geſchichte getrübt.

k) Neque enim aliunde haeresae obortae sunt aut nata sunt schismata, quam inde, quod sacerdoti dei non obtemperatur, nec unus in ecclesia ad tempus sacerdos et ad tempus iudex vice Christi cogitatur. ep. 59. Iſt es doch, als hörte man hier ſchon eine Stimme aus dem 11. Jahrhundert.

l) Inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit, ut ecclesia super episcopos constituatur ut omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur. Cum hoc itaque lege divina fundatum sit, miror, quosdam audaci temeritate sic mihi scribere voluisse: ut ecclesiae nomine literas facerent, quando ecclesia in episcopo et clero et in omnibus stantibus sit constituta. ep. 33. Ich möchte nur die stantes in dieſen und andern Stellen, nicht, wie Planck. (Geſch. der kirchlichen Geſellſchafts-Verf. I. S. 377.) dem Consessus patrum, ſondern den lapsis entgegenſetzen: wenigſtens ſcheint dieſes mehr in der Stellung Cyprians gegen ſeine Zeit zu liegen.

die Repräsentanten der Kirche des zweiten und dritten Jahrhunderts aufgestellten Grundsätze darüber blieben der Hauptsache nach von nun an immer geltend in der catholischen Kirche. Nur sobald die Grundsätze in Ausübung gebracht und die Rechte der Kirche auch in der That durchgesetzt werden sollten, gab es dort immer noch mehrere Störungen, ja selbst einige bis aufs vierte Jahrhundert ganz unüberwindliche Hindernisse, und dieses unterscheidet noch als ein besonderer Character die Orthodoxie des dritten Jahrhunderts von jeder der folgenden Zeit.

Zum ersten war ja noch Alles provinziell in dieser Zeit und nichts universell, also auch nichts wahrhaft catholisch. So sehr auch die Väter des zweiten und dritten Jahrhunderts sich beeifern mochten, ihre einseitigen Streitigkeiten gegen einzelne Sectirer zur allgemeinen Angelegenheit der Kirche zu machen, so gelang ihnen dieses doch nicht, wie sie es wünschten, und selbst die zweckmäßigsten Anstalten und Maaßregeln, welche sie ergriffen, trafen doch in der damaligen Beschränkung durch mehrere ungünstige Umstände nicht vollkommen zum Ziel. Ja die meisten der Zwistigkeiten zwischen den Orthodoxen und Heterodoxen dieser Zeit kann man unter diesem Gesichtspunkt kaum anders denn als Privatstreitigkeiten betrachten, und schon dadurch fallen mehrere der sogenannten Ketzer aus dieser Liste von selbst heraus. Wo aber auch die Sache auf eine Synode gebracht und einer ganzen Versammlung von Bischöfen vorgelegt ward, so waren ja selbst diese

Synoden wieder nur provinziell m) und nie ökumenisch in dieser Zeit, so, daß man also wohl heterodox in der einen Provinz und ganz orthodox in der andern leben konnte n). Auch hatten ja bis zum Ende des dritten Jahrhunderts noch immer die Presbyter und das Volk (stantes non lapsi) dabey mitzusprechen, wo dann gewöhnlich so viele und verschiedene Sinne als Köpfe waren. Die Provinzialsynoden, so kräftig man sie auch innerhalb eines gewissen Bezirks gegen die Sectirer benutzen konnte, waren doch eigentlich selbst das stärkste Hinderniß vollkommener Orthodoxie. Denn die Kraft ihrer Beschlüsse erstreckte sich nie über die Grenzen einer solchen Provinz hinaus, und mochte man auch die Beschlüsse derselben und noch so viel

---

m) S. Spittlers Gesch. des canon. Rechts. S. 43. ff.

n) Dieß hat Du Pin besonders sehr gut gesagt und erwiesen. Nam cum de fide erat quaestio, quia res communis in periculum veniebat, caeterae ecclesiae poterant inquirere causam, propter quam aliquis ejectus foret et si comperissent, doctrinam orthodoxam a synodo prouinciae alicuius esse proscriptam, et propterea tantum aliquem esse damnatum, quod eam doceret, tunc poterant hominis istius aut potius eius doctrinae patrocinium suscipere, quae res saepe saeplus magnas in ecclesia torbas excitauit, ob varias de dogmate aliquo episcoporum et ecclesiarum opiniones. Diss. de antiqua discipl. III. p. 196. Wenn dieses nun freylich auch später noch nach den ökumenischen Concilien oft der Fall war, so waren das nur zufällige Folgen; aber es konnte doch möglicherweise mit einer ökumenischen Synode Alles abgethan werden.

Formatas dazu, und noch ſo weit in die Welt herum ſchicken, ſo war doch eigentlich kein Biſchof außer jener Provinz verbunden, ſie anzunehmen, wenn er nicht wollte o). Wo aber ein Biſchof in einer Provinz ſich anmaßte, in die Rechte des fremden Provinzialbiſchofs einzugreifen, wie der römiſche mehr als einmal that ſchon zu dieſer Zeit, ſo wieß man ihn entweder in ſeine Grenzen zurück oder gebrauchte eben ſo kräftige Repreſalien oder nahm von ſeiner Unternehmung gar keine Notiz p). Dieſe Diſſonanz im Catholicismus konnte erſt im vierten

---

o) Ueber den arelatenſiſchen Biſchof Marcianus, der ſich mit dem ſchismatiſchen und bereits von vielen Biſchöfen verdammten Novatianus verbunden, unterſtand ſich weder eine Synode zu Rom, noch zu Africa, zu urtheilen, und Cyprianus hielt dafür, daß man in prouinciam et ad plebem Arelatae consistentem ſchreiben möchte, und bitten, daß man ihn dort abſetzte. Cypr. ep. 67. Boehmer de confoeder. Christ. disc. p. 220. Nur wo man ex compromisso agirte, welches vermuthlich der Fall war bey der Excommunication des Marcion, galten die Decrete einer ſolchen Synode auch außer jener Provinz aber doch wieder nur in gewiſſen Provinzen. Vgl. Planck I. S. 676. ff.

p) Auf die eine und andere Art begegneten die Aſiaten dem inſolenten Victor im Oſterſtreit, und die Carthager dem wilden Stephanus im Streit über die Ketzertaufe. Die Africaner verdammten auf mehreren Synoden hinter einander einen von ihm feyerlich approbirten Satz und kümmerten ſich durchaus nicht weiter um ſeinen Bann. Von ähnlichen Fällen hat Du Pin mehrere zuſammengeſtellt in ſ. Dissertatt. de antiqua ecclesiae disciplina Diss. II. p. 75. ed. Mogunt. cfr. p. 204.

Jahrhundert durch die ökumenischen Synoden in vollkommene Harmonie aufgelöst werden.

§. 33.

Zweitens war die Orthodoxie in dieser Zeit, so tapfer sie auch verfochten ward gegen alle Sectirer, doch so wenig für sich bestimmt, dem Inhalt und der Form nach, und so wenig in sich geschlossen, begränzt und geschieden von aller Heterodoxie, daß daraus die größesten Verwirrungen und die nachtheiligsten Folgen entspringen mußten. Man mag nicht einmal mehr betrachten, in wiefern alle Anstalten und Maaßregeln gegen die Sectirer zweckmäßig waren oder nicht, aber man sehe nur die Divergenzen der Theologen untereinander an, die den allgemeinen Ruf der Rechtgläubigkeit für sich hatten, und bemerke, ob sie nicht selbst über die wichtigsten dogmatischen Gegenstände untereinander eben so uneinig waren, als es nur immer die Sectirer seyn konnten unter sich und im Verhältniß zu ihnen. Die Grenzlinie zwischen Orthodoxie und Heterodoxie war so wenig scharf und genau gezogen, daß beide oft selbst in einer Person zusammen flossen: woraus man fast schließen möchte, daß viele der Sectirereyen, welche zum Theil auch erst wirklich durch die Urtheile späterer Häresiologen zu Ketzereyen geworden sind, es gar nicht waren für die damalige Zeit: aus welchem Grund dann wiederum ein guter Theil von den sogenannten Ketzern aus diesem Verzeichniß ausgelöscht werden müßte. Zu einer Zeit wenigstens, wo einer der berühmtesten Kirchenväter

das hohe Musterbild der lateinischen Kirche, diese verlassen und die Heterodoxie eines berüchtigten Sectirers gegen die allein seligmachende catholische Kirche eintauschen konnte, war es unmöglich schon weit gekommen mit dem Catholicismus und seiner Orthodoxie q). Wie viel Abbruch aber Tertullianus mit seinem Montanismus der catholischen Kirche that, ist eben so bekannt, als wie er diesen mit Witz und Beredsamkeit vertheidigte in eigenen Schriften r). Dieß aber hinderte nicht, daß ihn schon Cypria-

---

q) Der ähnliche Fall und Uebertritt des Augustinus zum Manichäismus im vierten Jahrhundert kann aus mehrern innern und äußern Gründen nicht mit dem des Tertullianus zusammengehalten und verglichen werden.

r) Es hat viele Mühe gekostet, zu bestimmen, wie weit Tertullianus ein Montanist gewesen und noch mehr, zu unterscheiden, welche Schriften er vor und nach dem Fall geschrieben. S. Jo. Wilh. Hofmann diss. omnia Tertulliani in Montanismo scripta videri. Viteb. 1734. 4. Nösselt disp. de vera aetate ac doctrina scriptorum, quae supersunt, Tertulliani. Hal. 1768. 4. Wenn dieses auch nicht mehr so genau zu bestimmen wäre aus innern Gründen, so ist doch in Rücksicht des erstern gewiß, daß er es ganz war und ungetheilt und aus der einzigen Ursache, weil seine religiöse Seele bey Montanus und dessen Secte die Gottseligkeit fand, die er an den Catholikern seiner Zeit vermißte und besonders zu Rom. Vielleicht auch, daß er aus Haß gegen die damals sich immer weiter verbreitende Philosophie, in derenk metaphysischen Speculationen sein Feuergeist nicht Nahrung genug fand, zu einer Secte überging, die sich durch große Pietät und himmlische Offenbarungen auszeichnete, deren er jedoch selbst sich niemals rühmt. S. Walch Ketzergesch. I. S. 622. Wobey man denn gar nicht weiter nöthig hat, anzunehmen,

nus ſich zum Muſter nahm, und die catholiſche Kirche ihn wegen ſeiner Gelehrſamkeit, Frömmigkeit und Verdienſte ſo hoch verehrte, daß ſie ſelbſt ſeine Latinität und Terminologie in die kirchlichen Formen aufgenommen hat s).

was Hieronymus verſichert, daß er durch perſönliche Beleidigungen des Clerus zu Rom dazu gekommen. Catal. c. 53.

s) Obgleich einige ſpätere ihn nicht wollen gelten laſſen als orthodox z. B. Hieronymus (ad Helvid. c. 9.), ſo haben doch Andere, nur um den Tertullianus zu retten für die catholiſche Kirche, behauptet, daß der Montanismus ſelbſt überhaupt nicht von der damaligen Orthodoxie abgewichen ſey. Epiphan. haeret. 48. §. 1. Theodoret. fabul. haeretic. III. 2. Philaſtr. de haeres. c. 49. Und Tertullianus verſichert es ſelbſt de vel. virg. c. 1. Praescr. c. 21. 36. Mosheim aber (de reb. p. 416.) und Walch (Ketzergeſch. I. S. 634.) behaupten, daß man ihn durchaus nicht für orthodox erkennen dürfe. Um der von beiden angeführten Gründe willen aber konnte der Montanismus immer orthodox ſeyn, wenn ſich nur ſonſt erweiſen ließe, daß die Lehre von fortdaurender unmittelbarer Offenbarung im Lehrbegriff der cathol. Kirche geſtanden hätte und nirgends von einer Synode verdammt worden wäre. Dieß iſt der ſchwierige Hauptpunct dabey. Aber einerſeits gab ja ein römiſcher Biſchof der Lehre erſt Beifall und widerrief ſie dann wieder. Tert. adv. Prax. c. 1. und andererſeits wurde doch auch der Montanismus noch bey Lebzeiten ſeines Urhebers und nach ſeinem Tode noch mehr hie und da verdammt. Walch Hiſtorie der Kirchenverſamml. S. 83. und Ketzergeſch. a. O. S. 660. Origenes aber läßt doch wieder zweifelhaft, ob der Montanismus eine Ketzerey war oder nur ein Schisma. Pamph. in Apol. pro Orig. und mehrere, wie Mosheim, wollen ihn unter die leeren Schwärmereyen ſehen. Es giebt aber über allen dieſen hinaus einen Grund, nämlich den rechten Ketzerbegriff, aus welchem dann auch der Montanismus von dieſem Vorwurf leicht loszumachen iſt.

§. 34.

Endlich aber iſt doch die catholiſche Secte nicht allein von ihrem eigenen Mittelpunct aus ins Auge zu faſſen und von da aus zu bemerken, wie ſie ſich dogmatiſch und disciplinariſch zu einer Kirche organiſirte und wie weit ſie es insbeſondere mit ihrer Rechtgläubigkeit brachte unter allen eintretenden Störungen und Schwierigkeiten. Denn nothwendig müßte ein ſolcher Geſichtspunct einſeitig bleiben, geltend nur, ſo lange man ſelbſt ſich in die Sphäre einer ſolchen Secte geſtellet, aber unzureichend und zu beſchränkt auf dem höhern Standpunkt der freyen Hiſtorie. Auf dieſem müßte doch ihr Verhältniß zum Staat und die Art, wie ſie dieſen betrachtete und von ihm wieder betrachtet oder behandelt wurde, eben ſo wohl zur Sprache kommen, als die Art, wie ſie ſelbſt es anfing, ſich auf eine ſo geſetzwidrige Weiſe zur Kirche im Staat hinaufzuſchwingen. Denn eigentlich und genau genommen läßt ſich doch nicht einmal ſagen, daß ſie eine Kirche gebildet oder zu Stande gebracht, ſo lange ſie nicht vom Staat ſelbſt anerkannt, ſondern nur eine gedrückte Secte war, ſeufzend unter den Verfolgungen des Staats und entbehrend ſomit aller äuſſern Autorität und Gewalt, welche doch nöthig war, ihren Anſtalten und Statuten einige Kraft zu verleihen, und an die Uebertretung derſelben ſelbſt eine bürgerliche Strafe zu heften. So lange alſo war nicht zu denken an Aufrichtung vollkommener Rechtgläubigkeit, als man noch orthodox im Sinne der Kirche und heterodox im Sinne des

Staats und umgekehrt, orthodox im Sinne des Staats und heterodox im Sinne der Kirche seyn konnte. Denn da alle Orthodoxie etwas religiös-politisches, d. h. eben etwas Kirchliches ist, so ist, um eine Kirche zu seyn im complexen Sinn, keineswegs genug, wenn eine religiöse Secte, existirend im Staat, neben der Ausübung ihrer Religion auch die Polizey und Disciplin ihrer eigenen Gesellschaft übernimmt, weil diese doch nur auf ihre innere Seite gehen und nie über die Grenzen derselben hinausreichen kann. Vielmehr ist eben dieß auch der Character aller gesetzwidrig existirenden Secte, welche so lange noch keine Kirche bildet, als der Staat ihr jeden Augenblick nicht nur gewaltig entgegenwirken und ihre Maaßregeln hemmen und suspendiren, sondern sie selbst ganz und gar gesetzwidrig und strafwürdig finden und gänzlich aufheben kann. Die schlimmen Folgen dieses bis auf die Nicänische Synode bestehenden Gegensatzes des Staats und der Kirche fühlten auch die Rechtgläubigen unter den Christen in ihrer Stellung gegen die Sectirer besonders; ja darum hätten sie auch wohl dem ärgsten Sectirer gern alle Vortheile des ewigen Lebens gelassen, wenn sie ihm nur erst die des bürgerlichen Lebens hätten entreissen können durch ihre Verbannung. Gegen das Ende des dritten Jahrhunderts, wo die mächtig und groß gewordene Secte sich fühlend in ihrem christlich catholischen Character, sich schon mit aller Kraft an den Staat hinandrängte und ihre Aufnahme in ihn vielleicht erzwungen haben würde, wenn

sie nicht bald von selbst erfolgt wäre, versuchten sie dyher schon einmal selbst den Staat zur Execution eines ihrer Gesetze zu bewegen gegen einen Sectirer [1]). Die aber bis dahin immer noch bestehende Einseitigkeit und Gesetzwidrigkeit der catholischen Secte aufzuheben, mußte zu Anfang des vierten Jahrhunderts geschehen, daß sie vom Staat selbst in den Staat aufgenommen ward, und auch den äußerlichen Charakter als approbirte, ja einzig geltende Staats- und Landes-Religion erhielt. Wie ein electrischer Schlag wirkte diese politische Berührung auf den ganzen Kirchenkörper zurück, und von diesem Moment nahm Alles eine andere Stellung, Bedeutung und Farbe an.

---

1) Wegen der Häreste des Paulus von Samosata wurden zuerst drey Synoden gehalten, auf deren letzterer zu Antiochien er aus der Kirchengemeinschaft gestoßen und seines Amts entsetzt ward. Euseb. VII. 30. Paulus aber bekümmerte sich um den Ausspruch der Kirchenversammlung nicht, machte eine Spaltung zu Antiochien und erhielt sich im Besitz seiner bischöflichen Würde. Theodoret. fab. haer. II. c. 8. Hierauf wandten sich die Bischöfe an den Kaiser Aurelianus mit der Bitte, daß er den höchmüthigen Paulus möchte zum Weichen bringen und der Kaiser befahl, ihn aus seiner bischöflichen Curie zu werfen und sie demjenigen einzuräumen, den die christlichen Bischöfe an seine Stelle gesetzt. So, setzt Eusebius mit sichtbarer Freude hinzu, ist Paulus mit äußerster Schande bedeckt durch die weltliche Obrigkeit aus der Kirche gejagt worden. Dieses alles geschah in den Jahren 269—273.

Atomiſtik und Dynamik.

So oft und viel der Gegenſatz des atomiſtiſchen und dynamiſchen Verfahrens in unſrer Naturphiloſophie gebraucht worden iſt: ſo wenig bekannt ſcheint doch ſeine eigenthümliche wahre Bedeutung, ſo häufig wird er doch ganz mißdeutet. Darauf habe ich zwar im einzelnen ſchon mehrmals aufmerkſam gemacht, doch ſcheint mir der Gegenſtand einer allgemeinen genaueren Entwickelung werth zu ſeyn. Schon an mehreren Orten *) ſuchte ich zu zeigen, wie in der Behandlung der Naturwiſſenſchaften das konſtitutive Verfahren von dem heuriſtiſchen nach Induktionen unter beſtimmten leitenden Maximen ſich trenne. Ich ſuchte zu zeigen, daß das konſtitutive Verfahren uns eine mathematiſche Phyſik liefert, in welcher ſich die Theorie der

*) Reinhold, Fichte und Schelling S. 155. u. f. Syſtem der Phil. §. 325. §. 344. u. f. Kritik d. V. §. 151. u. f. §. 156. 2.)

Natur als vollständiges System evolvirt, wie dies bisher unsern theoretischen Astronomen von Newton bis auf Laplace am besten gelungen ist. Das hevristische Verfahren hingegen sollte den umgekehrten Gang der Theorie in einer phänomenologischen Naturlehre einschlagen, welche unmittelbar die Erfahrung in ihrem eigenen Gebiete auffaßt und unabhängig von allen theoretischen Hypothesen in sich selbst kombinirt, wie uns dies durch Lichtenberg und Blumenbach mit vielem Geiste angedeutet, von Werner, Kielmeier und Schelling (von der Weltseele) weiter ausgeführt worden ist. Es fand sich dann auch genau, wie diese bey den Methoden sich in das Gebiet der Naturwissenschaft zu theilen hätten.

Hier gehört nun der Unterschied der Atomistik und Dynamik, (in so naher Berührung er gleich mit dem hevristischen Verfahren stehen mag), unmittelbar nur der mathematischen Physik, wird aber eben durch das Verhältniß der mathematischen Physik zur phänomenologischen so leicht misverstanden. Ich will deswegen hier zuerst geschichtlich die reine, ursprüngliche Bedeutung dieses Gegensatzes nachweisen.

Wir müssen deßfalls auf Kants Anfangsgründe der metaphysischen Naturwissenschaft zurückgehen. Die mathematisch dynamische Physik ist nämlich eine Kantische Idee, welche er hier zuerst deutlich entwickelt hat. Die Wichtigkeit dieser Theorie wurde bald bemerkt, aber ihre Schwierigkeit machte sich eben so schnell gelten. Viele billigten

sie, manche meinten sie mit der Atomistik vereinigen zu können, und die meisten thun dies wirklich, auch ohne sich dessen bewußt zu seyn; keiner möchte aber unter allen, welche bisher dieser Idee weiter folgten, zu finden seyn, der sie ohne Fehler angewendet hätte.

Der erste Streitpunkt zwischen der Atomistik und Dynamik wird auf folgende Art leicht zu fassen seyn. Die Anforderung an alle mathematische Physik ist: unsere Erkenntniß der Materie einer Theorie zu unterwerfen, welche zeigt, wie die Materie besteht und wodurch ihre specifischen Verschiedenheiten bestimmt werden. Hier ist es nun leicht als die allgemeinsten mathematischen Eigenschaften aller Materie ihre mechanische Undurchdringlichkeit und ihre Trägheit nachzuweisen für den specifischen Unterschied verschiedener Materie aber die Grade der Dichtigkeit, d. h. die größere oder kleinere Quantität der Masse in gleichem Volumen. Diese Undurchdringlichkeit besteht nämlich darin, daß keine Materie durch Zusammendrückung ganz aus ihrem Raume gedrängt werden kann. Man kann wohl die Luft im Stiefel der Luftpumpe durch vermehrte Gewalt immer mehr zusammendrängen, aber doch ist es gleich evident, daß sich der Raum derselben am Boden des Stiefels nie werde ganz vernichten lassen, so daß der Stempel mit dem Boden in Berührung käme, ehe noch die Luft sonst wohin entwichen wäre. Zweytens die Materie ist träge, bedeutet, daß wenn sie ihren Zustand der Bewegung oder der Ruhe verändert, dies nur durch eine äußere Ursache erfolgen

kann. Es ist hier wieder jedermann augenscheinlich, daß wir diese Trägheit der materiellen Masse dem innern Leben entgegensetzen; Lebendigkeit als Eigenschaft eines Wesens sich aus innern Gründen zur Veränderung zu bestimmen, wie diese im Wollen des Geistes sich findet, die sprechen wir unmittelbar der materiellen Masse ab. Drittens unter den mannigfaltigen Verschiedenheiten des materiellen nach Farbe, Klang oder wie es sich irgend einem andern Sinne ankündigt, zeichnet sich die Verschiedenheit der specifischen Gewichte wieder durch ihre unmittelbare mathematische Verständlichkeit aus; es giebt jedermann leicht zu, daß Queckſilber vierzehn mal mehr Masse in demselben Volumen habe als Wasser, brennbare Luft aber zehntausend mal weniger.

Von diesen unmittelbar klaren Vorstellungen über das Wesen der Materie mußte also jede Reflexion dieser Wissenschaft ausgehen. Da nahm nun die alte mathematische Physik, welche jetzt die atomistische heißt, eine schlechthin undurchdringliche, absolut harte Grundmasse an, der sie alle Kräfte wegen ihrer Trägheit absprach, sie in Atomen zersprengte, und durch diese mit mehr oder weniger leeren Zwischenräumen den Raum erfüllte.

Kant hingegen zeigte, daß die mechanische Undurchdringlichkeit selbst nur das Resultat einer zurückstoßenden Ausdehnungskraft die Materie sey, daß ihre Trägheit sie nicht der bewegenden Kräfte, sondern nur der Selbstbestimmung zur Veränderung beraube, daß also jene absolut

harten Atomen gar nicht gedacht werden könnten, sondern die verschiedenen Grade von Erfüllung des Raums durch eine oder die andere Masse nur von dem verschiedenen Grade ihrer ursprünglichen Elasticität abhänge. Alle Veränderung der Bewegungen und die Erfüllung des Raumes wurde atomistisch durch passiven Stoß und passive Härte der Atomen erklärt, hier hingegen durch aktive Kräfte, deswegen heißt diese Theorie die dynamische.

Die Wissenschaft wurde auf diese dynamische Ansicht nicht sogleich geführt, weil sie in der gewöhnlichen Ansicht der Dinge mehrere natürliche Vorurtheile gegen sich hat. In der dynamischen Ansicht geht alles Starre aus dem Flüssigen hervor, das Flüssige ist das erste, und ihre schwerste Aufgabe wird uns über die Möglichkeit des Starren zu verständigen. Damit ist freylich auch der Gang der Natur an der Oberfläche der Erde übereinstimmend. Wir sehen hier alle Struktur, alle Gestaltungen bey der Krystallisation und in den Bildungen des organischen Lebens durch Anschießen aus dem Flüssigen entstehen; die starre Masse hingegen erscheint uns hier nur als das bewegungslose Residuum, welches erst dann seine Kräfte wieder zeigt, wenn es vom Flüssigen überwunden wird. Im gemeinen Leben aber ist uns gerade umgekehrt die Euklidische Geometrie mit ihren gradlinichten Konfigurationen, den Grundgestalten des Starren, das Verständlichste; für diese Gestalten bildet sich die Erkäntniß der Betastung und des Auges aus, und das gestaltlose Flüssige scheint uns gerade

das Unbegreifliche. Die Atomistik beginnt also hier anscheinend mit dem klaren, indem sie von dem Harten und Starken ausgeht.

Ferner unsre Erkenntniß der Materie entspringt uns so recht eigentlich durch das Vertrauen auf die Anschauung. Für die Anschauung mag es nun so ungefähr augenscheinlich seyn, wie durch den passiven Stoß undurchdringlicher Massen Bewegung mitgetheilt werden könne, und durch diesen Stoß des Trägen und Harten unternimmt die Atomistik die ganze Natur zu konstruiren. Hingegen die bewegenden Kräfte der Dynamik und wie etwas da wirken könne, wo es nicht ist, nämlich in die Ferne, fällt gar nicht in die Anschauung, sondern kann nur zu dieser hinzu gedacht werden. Beydes steht also für die Anschauung nur als eine unbegründete Hypothese da, in Rücksicht deren man sich erst weiter zu rechtfertigen hat, wenn man sie annehmen will.

Drittens endlich die Hauptsache ist der Streit der Metaphysik gegen das stetige. Reflektiren wir z. B. über die Zusammensetzung eines Steins, so können wir diesen in mehrere Stücke zerschlagen und endlich in Pulver zerreiben; so daß jetzt jedes Stäubchen des Pulvers als getrennter Theil für sich existirt. Jeder von diesen Theilen war als eigner Theil schon mit in die Zusammensetzung des Steines eingegangen und existirt als Theil für sich selbst; der ganze Stein aber besteht nur durch die Aggregation seiner Theile, die Theile sind also das eigentliche

Substrat seines Daseyns. Daraus schloß man denn gegen die Stetigkeit seiner Zusammensetzung und die Atomistik war begründet. Erfüllt nemlich der Stein seinen Raum mit Stetigkeit, so kann man ihn, wie den Raum selbst, ohne Ende fort immer weiter in kleinere Theile getheilt denken und kein noch so kleiner Theil wäre ein letzter einfacher, sondern jeder Theil bestünde noch weiter nur durch seine Theile. Worin soll nun also das Daseyn des Steins selbst gegeben seyn? Es lag nur in der Existenz seiner Theile, aber diese sind wieder nur in und mit ihren Theilen, es wäre also hier gar nichts vorhanden, wenn die Theilung ins unbestimmte fortginge, wir müssen vielmehr zuletzt auf einfache Theile kommen, durch welche als erste Grundtheile die ganze Zusammensetzung besteht und diese heißen Atomen.

Der dynamisch mathematischen Naturansicht traten also allerdings einige natürliche Vorurtheile für die Atomistik in den Weg, gegen die sie sich rechtfertigen muß, um sich so durch Polemik erst Gehör zu verschaffen.

Erstlich die ganze atomistische Physik von Demokrit bis auf Lesage geht eigentlich darauf aus die materielle Natur einzig durch passiven Stoß ohne irgend eine bewegende Kraft zu erklären, weil diese Kräfte eine leere Hypothese seyen und der todten Masse nicht zugeschrieben werden können. Dabey aber können sie nichts anders als die Undurchdringlichkeit ihrer bewegten Atomen zu Grunde legen; in dieser setzen sie nun doch die Kraft voraus,

welche sie zu umgehen dachten und dies ist die polemische Grundbehauptung der Dynamik, um alle atomistischen Erklärungen als untauglich zu verwerfen. Die Undurchdringlichkeit nemlich besteht darin, daß, wenn zwey Massen in ihrer Bewegung gegen einander treffen, ein Stoß erfolgt und nicht die eine sich durch den Raum fort bewegen kann, den die andre annimmt. Die Undurchdringlichkeit der Luft wird z. B. als die Ursach angegeben, welche den Stempel der Luftpumpe verhindert den Raum der Luft ganz einzunehmen d. h. die Undurchdringlichkeit der Luft wehrt dem Stempel, daß er seine Bewegung nicht durch sie fortsetzen kann oder mit andern Worten: sie ist eine Kraft, welche jener Bewegung widersteht. Nun läßt sich eine Bewegung nur durch die ihr entgegengesetzte aufheben, sie ist also eine bewegende Kraft, welche der andringenden Bewegung eine Zurückstoßung entgegensetzt. Folglich setzt der atomistische Begriff der Undurchdringlichkeit schon zurückstoßende Kraft der Materie voraus und leistet nicht, was versprochen war. Ja noch mehr, dieser atomistische Begriff der Undurchdringlichkeit enthält sogar einen mathematischen Widerspruch, denn die Materie sollte sich nur durch die Verminderung ihrer Poren zusammendrücken lassen, die Atomen selbst aber sollen gar nicht zusammengedrückt werden können. Sie müßten also einen absoluten Widerstand gegen alle andringende Bewegung leisten, es käme ihnen absolute Härte, d. h. eine unendliche Kraft

der Zurückstoſſung zu, welche in der Natur gar nicht gedacht werden kann.

Zweytens der polemiſche Gegenbeweis der Dynamik für das Stetige in der Natur wird mit Leichtigkeit aus den reinen Anſchauungen der Mathematik geführt. Im Raume und in der Zeit können jene einfachen Atome gar nicht ſtatt finden, denn jedes davon müßte in der Zeit dauern und einen Raum einnehmen, wenn er gleich noch ſo klein wäre, aber jede Dauer läßt ſich weiter theilen und jeder noch ſo kleine Raum ebenfalls. Denn die Zeit ſelbſt wie eine Perlenſchnur aus diskreten, einfachen Zeitpunkten zuſammenzureihen oder auf ähnliche Weiſe den Raum aus einfachen Raumpunkten iſt ein ſo baarer Widerſpruch, daß nur eine höchſt desorientirte Metaphyſik dies den Worten nach hat behaupten können. Wir müßten ja doch nur wieder eine andere Zeit und einen andern Raum hinzu poſtuliren, in dem die diskreten Theile der erſten angeordnet wären, und das ſo fort nach Belieben, bis wir endlich eine Zeit und einen Raum als ſtetig annehmen. Wo wäre wohl ſonſt die Brücke zu finden, welche eine Begebenheit aus einem Zeitpunkt der Gegenwart in den folgenden hinüberführt? Für die Welt in Raum und Zeit behält alſo die Stetigkeit als Eigenthum der reinen Anſchauung ihr volles Recht, wir müſſen aus dem erſten Princip aller mathematiſchen Geſetze der Naturnothwendigkeit jede Größe und ſomit jede materielle Erſcheinung ihren Geſetzen und der Theilbarkeit ins unendliche unter-

werfen. Die vorausgesetzte Porosität und die leeren Zwischenräume sind eigentlich die metaphysische Fiktion, mit der unsre schlichte Ansicht der Dinge nichts zu thun hat. Ohne reflektirtes Vorurtheil wird jeder eben so wohl von Luft und Wasser als vom Golde meinen, daß sie ihre Räume ohne Unterbrechung mit Stetigkeit erfüllen. Die Gegenstände unsrer Anschauung bestehen nicht, wie eine Reihe von Punkten, aus diskreten Theilen, sondern wie die Linie, aus stetig verbundenen ohne Leeres und ohne Lücke. Diese Stetigkeit ist das wahre Eigenthum unsrer anschaulichen Erkenntniß, dagegen das diskrete der Zahl nur zur mittelbaren Vorstellung gehört, in der wir jene Anschauung auf Begriffe bringen.

Mit diesen Gegenbeweisen haben wir nun zwar negativ die Untauglichkeit der atomistischen Hypothese nachgewiesen. Es darf aber unsre Absicht nicht nur seyn die dynamische Ansicht der Physik durch den Streit mit der Atomistik uns als eine neue Hypothese geltend zu machen, noch auch überhaupt sie aus einer zufälligen Vergleichung mit den Begriffen der Undurchdringlichkeit, Trägheit und des specifischen Unterschiedes der Dichtigkeit abzuleiten, sondern sie muß als die einzig mögliche Ansicht der Dinge dargestellt werden. Wir wollen nicht nur hypothetisch zeigen, daß man sich mit Vortheil die Materie als eine mit bestimmter anziehender und zurückstoßender Kraft den Raum stetig erfüllende Masse denken könne, sondern wir behaupten, daß diese Vorstellungsart mit Nothwendig-

keit aus den Grundgesetzen der menschlichen vernünftigen Erkenntniß folge.

Um unsre Lehre also auf diese Weise sicher zu stellen weisen wir, um dem ersten Vorurtheil für die Atomen zu begegnen, aus dem Grundgesetz unsrer philophischen Naturerkenntniß nach, wie unsre Vernunft dazu komme gerade durch die Formen einer Wechselwirkung der Substanzen durch ihre Kräfte die Gemeinschaft der Dinge zu begreiffen, daß die Anschauung in welcher wir das einzelne Daseyn der Dinge erkennen durchaus nicht die einzige Erkenntnißweise der Natur sey, sondern daß eben so nothwendig sich in der menschlichen Vernunft neben ihr die Erkenntnißweise finde, aus der die Begriffe der Substanzen und Kräfte entspringen. Dann aber bleibt zuletzt noch die Einwendung gegen die Möglichkeit des Stetigen übrig, welche am schwersten zu beseitigen ist, uns dafür aber auch am besten in Rücksicht des Standpunktes dieser ganzen Untersuchung orientirt. Oben nemlich berief sich die atomistische Lehre auf die Unmöglichkeit, daß es ein stetiges Ganzes geben könne, indem dieses durch seine Theile bestehen solle, keiner seiner Theile aber selbstständig sey, sondern jeder ohne Ende fort erst wieder durch seine Theile besteht. Und wir antworteten nur: alles Daseyn in Raum und Zeit ist aber doch laut unsrer mathematischen Anschauung dem Gesetz der Stetigkeit unterworfen. Damit haben nun beyde Theile unrecht und keiner hat die Einwendung des andern abgewiesen. Wollen wir hierüber

ganz zur Klarheit kommen, so müssen wir einsehen lernen: der Gegensatz des Einfachen und Stetigen ist eine von den vier Formen, unter denen die Totalität nach Ideen und die Unvollendbarkeit jedes Ganzen nach Verstandesbegriffen sich einander entgegentreten. Der menschliche Geist faßt das Wesen der Dinge zunächst in der Geschichte der Welt in Raum und Zeit als ein unvollendbares Ganzes der Natur auf, wird sich darin aber seiner eignen Beschränktheit bewußt, setzt seiner subjektiven Weltansicht die absolute Totalität des Wesens der Dinge an sich in der Idee entgegen und lernt so einsehen, daß er es in der Physik nur mit der subjektiven Erscheinungsweise der Dinge für die Menschen zu thun habe. Wenn also gleich unter den Gesetzen der Stetigkeit wie unter jedem mathemathischen Gesetze kein Daseyn der Dinge an sich selbst gedacht werden kann: so begreiffen wir doch, wie diese mathematischen Gesetze demungeachtet für unsre physikalische Erkenntniß volle Bedeutung haben und daß der tiefste Grundfehler der Atomistik in der Forderung lag, eine wissenschaftliche Erkenntniß von dem Wesen der Dinge an sich durch die Naturerkenntniß zu erlangen.

Dieses ist die erste nur in Rücksicht ihrer Grundlage etwas verbesserte Kantische Ansicht von der Dynamik. Ihre Vortheile für die mathematische Physik sind leicht nachzuweisen. Erstlich befreyt sie die Grundlehre der Mechanik in Rücksicht der Zusammensetzung der Bewegung und ihrer Geschwindigkeit, so wie in Rücksicht der

ſtetig beſchleunigenden Kräfte von allem Verdacht willkührlicher Hypotheſen. Es gibt wol keine glänzendere wiſſenſchaftliche Entdeckung als Newtons Gedanken alle himmliſchen Bewegungen, ſo wie Kopernikus und Keppler ihre Anordnung gefunden hatten, durch das einzige Geſetz der Gravitation einer ſtrengen Theorie zu unterwerfen. Aber es blieb hier doch die ſtetige Beſchleunigung durch die Kraft und das Geſetz ihrer Wirkung nach Verſchiedenheit der Entfernungen dem Verdacht einer willkührlichen Hypotheſe preiß gegeben. Die dynamiſche Anſicht hingegen zeigt, daß eben dieſes Geſetz für jeden einfachen Fall freyer Bewegungen nothwendig gelten muß, ſo daß auch alle anſcheinend von ihm verſchiednen Regeln ſich als Zuſammenſetzungen aus ihm müßten beurtheilen laſſen. Zweytens der weſentlichſte Gewinn für die Wiſſenſchaft liegt in den chemiſch-phyſikaliſchen Ausſichten, welche uns die Dynamik für die Theorie öfnet. Sie befreyt die Phyſik, von der durchaus principloſen Porenlehre und dem eingeſtreuten leeren Raum nicht nur für die Grade der Dichtigkeit, ſondern auch für die Theorie durchdringender Bewegungen und Miſchungen. Die Atomenlehre konnte nur vermittelſt leer gelaſſener Zwiſchenräume einer Maſſe die Bewegung einer andern durch ſie begreiffen und alle ihre Miſchungen blieben nur Gemenge heterogener Maſſentheile ohne zu einer homogenen Zuſammenſetzung gelangen zu können. Die Dynamik ſetzt hingegen der mechaniſchen Undurchdringlichkeit der Maſſe durch Zu-

sammendrücken eine chemische Durchdringung an die Seite, nach welcher eine Masse sich stetig mit der andern zur Mischung verbinden oder auf stetige Weise erwärmt und vom Lichte durchströmt werden kann. Wir nähern dadurch einer mathematischen Theorie die Lehre von den Formen der Aggregation, von der specifischen Adhäsion, von Magnetismus, Elektricität und allen athmosphärischen Processen, von chemischen Mischungen und Zersetzungen und endlich auch von der Verdampfung und dem Anschießen der Krystalle.

Die Opposition der Dynamik gegen die Atomistik besteht also darin, daß sie die Gesetze der Kraft und der Stetigkeit geltend macht, um durch sie die Gesetze des materiellen Daseyns zu verstehen. Das Daseyn der Materie wird erstlich nicht einzig durch das passive Vorhandenseyn der Masse im Raume begriffen, wie man sich dies in der mechanischen Atomistik der einfachen, harten Grundkörperchen dachte, sondern es erfordert neben der Masse die Kraft. Zweytens die materielle Zusammensetzung darf nie als Zusammensetzung aus einfachen Theilen, sondern immer als stetige Zusammensetzung der Theorie unterworfen werden gegen die Hypothese der einfachen Elemente oder Grundstoffe der chemischen Atomistik. In der weitern Anwendung auf Naturphilosophie sehen wir aber diesen Gegensatz mit manchem ähnlichen verwechseln. Es wird gut seyn vor diesen Misgriffen zu warnen. Den

ganzen Fortschritt von Verwechselungen können wir an folgenden Oppositionen von Begriffen abmessen.

Masse und Kraft
Kraft und Trieb
Mechanismus und Organismus
Tod und Leben.

Die ersten Nachfolger von Kant blieben bey dem ersten Gegensatz stehen, die Verwechselung aus ihm wurde zur Grundlage der neuen Naturphilosophie und in der Schellingischen Darstellung vermengen sich alle andern genannten mit ihm.

Die erste Bemerkung über die Kantische Dynamik war nemlich: die Atomistik erklärte die Erfüllung des Raums nur durch das Vorhandenseyn der Masse in ihm, davon zeigte Kant die Unrichtigkeit und wies nach, daß der Raum nur durch die gegenseitige Beschränkung anziehender und zurückstoßender Kräfte erfüllt seyn könne. Diese Bemerkung wurde aber so zum Vorurtheil, daß man die Masse als materielle Substanz darüber ganz wegläugnen wollte und jede Theorie als Atomistik verwarf, welche nur ein solches Substrat noch zur Kraft hinzufordere. Kants Darstellung ist hierin vollkommen richtig, sie behandelt die Masse und die bewegenden Grundkräfte als zwey Abstraktionen, deren Trennung nur unserm Verstande gehört, durch die wir uns das Wesen der Materie deutlich machen. Der physische Körper vereinigt beyde in sich, er ist mit der Masse als Quantität seiner Substanz

im Raume gegenwärtig, erfüllt aber den Raum, den seine Masse einnimmt, nur vermöge seiner zurückstoßenden Kraft, die sich der Wahrnehmung als Widerstand beym Stoß und Druck oder als Elasticität ankündigt. Nur eine irregeleitete metaphysische Spekulation kann sich das materielle Daseyn einzig durch die bewegenden Kräfte ohne eine Masse, welche bewegt wird, erklären wollen. Die Kraft gibt nur das Gesetz des Werdens und der Veränderung, sie setzt aber immer schon das Seyn, an dem sich dieses Werden bewegt, voraus. Alle Veränderung von unsrer Erkenntniß ist nur der Wechsel von Inhärenzen an der beharrenden Substanz. Die ganze Geschichte der Natur in bloße Produktivität in Thätigkeit ohne ein zu Grunde liegendes beharrendes Substrat des Daseyns aufzulößen, widerspricht allen mathematischen Grundforderungen, durch die wir auf die Dynamik geleitet wurden. Wir haben z. B. nur durch das Verhältniß der Masse als Quantität der Substanz zu der von ihr verschiednen Quantität der Ausdehnungskraft die Möglichkeit verschiedener Dichtigkeiten neben einander nachgewiesen. Wenn zwey Massen wie Luft und Wasser bey verschiedner Dichtigkeit an einer Berührungsfläche sich doch das Gleichgewicht der elastischen Spannung halten, so wird hier der specifische Unterschied der Dichte nur dadurch gedacht, daß dieselbe Quantität der Wassermasse weniger Ausdehnungskraft besitzt als die gleiche Quantität der Masse in der Luft, hätten wir hier nur verschiedene Kräfte, so ließe

ſich wol größere oder kleinere Spannung aber nicht verſchiedene Dichtigkeit bey gleicher Spannung denken.

So fuhrte die Furcht vor mechaniſcher Atomiſtik zu einer dynamiſchen Einſeitigkeit. Eben dieſelben aber, die hier die Dynamik übertreiben, bleiben chemiſch bey einer ganz atomiſtiſchen Anſicht ſtehen. Die Chemiker ſagen, wenn ſie das Gebiet ihrer Wiſſenſchaft in dem größern der Experimentalphyſik begränzen: Chemie habe die Eigenſchaften der Grundſtoffe, Grundbeſtandtheile der materiellen Subſtanzen zu unterſuchen, und die Zuſammenſetzungen aus ihnen anzugeben. Der experimentirende Chemiker wird auch mit dieſer Beſtimmung ganz gut auskommen können, denn in ſeinen Verſuchen geht er meiſtentheils nur mit Bildung von Miſchungen, Ausſcheidung aus dieſen oder bloßen Umformungen gegebener Maſſen (durch Temperaturveränderung, Einwirkung elektriſcher Proceſſe u. ſ. w.) um. Er weiß dabey wohl, daß er mit ſeinen Grundſtoffen nicht ſchlechthin einfache Arten von Materie aufſtellt, ſondern nur ſolche, die ihm noch nie als Miſchung vorkamen, wohl aber als ausgeſchiedener Theil aus der Miſchung. Er weiß ferner, daß er bei ſeinen Ausſcheidungen Edukte aus der Miſchung von Produkten des Verſuches genau zu unterſcheiden hat, und daß er meiſt nicht ſicher ſeyn kann, mit welchen von beiden er es im gegebenen Falle zu thun hat, ob z. B. Lebensluft und Waſſerſtoffgas Beſtandtheile des Waſſers ſind oder nur verſchiedene Formen des Waſſers im Verhältniß zur Elektricität,

wie Dampf und Eis im Verhältniß zur Wärme. Er bedient sich jener Ausdrücke nur um der bequemen Sprache willen. Allein an den theoretischen Chemiker müssen wir strengere Forderungen machen. Für diesen entsteht uns dann die Frage: giebt es überhaupt wohl einfache Arten von materieller Masse, oder was soll unter chemischem Stoff und chemischer Verschiedenheit der Stoffe verstanden werden? Scherer und Schelling sagen uns zur Antwort: alle Verschiedenheit materieller Quantitäten beruht auf dem Verhältniß ihrer Grundkräfte; Schelling und Eschenmeyer setzen hinzu: jeder Unterschied ist dieß ein gradueller. Diese unbestimmten Ausdrücke sind vollkommen richtig, wenn wir von den Eigenschaften bestimmter isolirter Massen sprechen, denn alsdann bliebe an ihnen nichts zu bemerken als das Verhältniß ihrer Grundkräfte; und die Kautel, daß alle Unterschiede nur graduell seyn können, wird von der Dynamik sehr gebilligt werden, indem sie hier das Recht des Gesetzes der Stetigkeit vertritt. Zeigt uns gleich die Naturgeschichte der Erde z. B. nur diese einzelnen Metalle, so ist unter dem allgemeinen Gesetz der Metallität für die Erde doch die Möglichkeit von Nebenarten und Zwischenarten ins Unendliche gegeben, so daß die Kunst den natürlich vorkommenden oft noch neue Produkte an die Seite stellen kann, welche die Natur vorher nicht kannte, wie den Oelen, die Naphtha und den Weingeist. Diese Ansicht ist aber doch noch nicht gegen alle chemische Atomistik frei gestellt. Nicht genug, daß wir auf keine bestimmte Zahl ursprüng-

lich heterogener chemischer Grundbestandtheile Anspruch machen, wir dürfen auch die einzelnen vorkommenden Materien nicht als isolirte Massen ansehen, und dürfen so uns mit der Zusammensetzung von Mischungen nicht begnügen. Das heißt mit andern Worten, um uns für die chemische Dynamik zu orientiren, müssen wir mit dem Gegensatz von Masse und Kraft in der Natur auch noch den von Kraft und Trieb verbinden. Die Vernachlässigung dieses Gegensatzes hat die Schellingische Naturphilosophie von dieser Seite in chemische Atomistik verwandelt. Schelling lehrt (von der Weltseele S. 178,) daß kein dynamischer Zusammenhang in der Welt statt finden könne, ohne die Auflösung alles Heterogenen in dem Aether oder der Weltseele, dem allgemeinen Auflösungsmittel, indem nur so durch dieses alles chemisch Heterogene zum Homogenen verbunden würde. Anstatt des Auflösungsmittels hätte wohl eigentlich von dem Aether als allgemeinem Aneignungsmittel des Heterogenen in eine homogene Gesammtmischung gesprochen werden müssen, aber auf jeden Fall bleibt hier dieser Aether eine bestimmte chemische Grundmaterie, und es wird vorausgesetzt, daß in Rücksicht der dynamischen Gemeinschaft der Dinge durch die chemische Mischbarkeit derselben etwas gewonnen werden könne. Das erste stimmt mit der Lehre von den nur graduellen chemischen Verschiedenheiten der Materie nicht wohl, und das letzte ist ein großer Mißgriff. Wir kommen theoretisch zu der Lehre von den einzelnen Bestandtheilen chemischer Mischungen

nur, indem wir die Masse mit ihren Kräften vergleichen, und dann wird jede Theorie durch den Unterschied ponderabler und imponderabler Bestandtheile so inkommodirt, daß sie mit letzteren gleich alles, mit ersteren eigentlich nichts zu erklären im Stande ist. Die dynamische Gemeinschaft in der materiellen Welt ist nämlich gar nicht unmittelbar durch die Kräfte der Materie, sondern durch die Triebe der Natur bestimmt. Das chemische Verhältniß der Mischungen und Trennungen steht also mit dem Gesetz der dynamischen Gemeinschaft der Dinge nur in einer sehr vermittelten und untergeordneten Beziehung. Wir fassen die Materie in der Erfahrung gar nicht nach den unmittelbaren Verhältnissen ihrer Massen und Kräfte auf, sondern nach ihrem relativen Vorkommen in diesem oder jenem physischen Processe. Die Formen der physischen Processe aber sind nichts anders als jene Triebe der Natur. Die Antwort also auf unsere obige Frage, nach der richtigen Behandlung der verschiedenen Arten von Materie in theoretischer Chemie, wird so gegeben werden müssen: die einzelnen Arten materieller Stoffe, wie Kohle, Kieselerde, Gold oder Essig sind nur als Resultate dieser bestimmten physischen Processe anzusehen; in unserer theoretischen Naturansicht werden wir also auf die gewöhnliche chemische Sprache, welche eine Materie in der Mischung aus andern zusammensetzt, nicht viel geben, sondern wir werden die vorkommenden Stoffe gradweise classificiren nach ihrem geognostischen Vorkommen und nach ihrem

Verhalten in allen physischen Prozessen der Erde überhaupt. Denn mit jener chemischen Zusammensetzung kann es uns immer gehen, wie neulich beym Wasser, indem wir nie finden, welchen Antheil am letzten Produkt die zusammentretenden heterogenen Massen, oder welchen nur die Formen von physischen Prozessen habe. Der eine behauptet, das Wasser sey zusammengesetzt, weil er es in Lebensluft und Wasserstoffgas zerlegen, auch aus beiden wieder zusammensetzen kann; der andere behauptet, es sey einfach, indem er dies ganze Wasser durch den Einfluß eines höhern physischen Processes in Lebensluft, ein andermal in Hydrogene verwandeln kann, und beyde streiten am Ende nur um die Sprache. Der erste hatte doch de facto zerlegt und wieder verbunden, seine Sprache ist technisch richtig, allein er hatte theoretisch nur die ponderablen Theile seines physischen Processes beachtet, und den Verbrennungsproceß z. B. nur willkührlich und ins Unbestimmte als Mischungsmittel in Rechnung gebracht, wie etwa den Theelöffel, mit dem er den Zucker in der Tasse schneller sich auflösen läßt. Der andere aber, der die Einfachheit dagegen behauptet, hält sich fälschlich auch an dieselbe nur technische Sprache, denn bey vollständigen chemischen Durchdringungen ist die Mischung eben so chemisch einfach als der Bestandtheil, der in die Mischung eingeht.

Für die mathematische Physik und ihre Theorien ist allerdings die Masse und ihre Kraft das erste, von dem ihre Konstruktionen ausgehen müssen, die Anwendung der

phänomenologischen Naturlehre steht hingegen unmittelbar nur mit den Formen physischer Processe und den Trieben der Natur in Berührung. Die Masse ist das Bewegliche im Raum, so wie es als beharrliche Substanz vorhanden ist, die Grundkraft der Anziehung und Zurückstoßung kommt dieser Masse zu, wiefern sie wirkt, wiefern sie Ursach von Bewegungen wird. Die Grundkräfte sind die Ursachen der ersten Wirkungen in der materiellen Welt; die Gesetze der Gemeinschaft in der materiellen Welt, werden aber erst als Formen physischer Processe durch das Verhältniß der gegenseitigen Bewegungen im Raum bestimmt, sie hängen nur mittelbar von jenen Grundkräften ab. Die unmittelbaren Ursachen des Werdens und der materiellen Gemeinschaft der Dinge nenne ich daher die Triebe der Natur im Gegensatz ihrer Grundkraft. Die Kräfte der Materien sind Anziehung und Zurückstoßung, die obersten Formen der Triebe der Natur sind hingegen Bestreben nach Gleichgewicht und Bildungstrieb. Sie geben den oben genannten dritten Gegensatz des Mechanismus und Organismus.

Diese beyden sind eigentlich das böse und gute Grundwesen der materiellen Welt, der Ormuzd und Ahriman, der Wischnu und Schiwen, die sich wie Tod und Leben um die Herrschaft der Welt streiten. Das allgemeine Streben nach Gleichgewicht gründet durch die Trägheit und ἐπιθυμία des Chaos die Macht des Todes, welches die Geschichte zu ihrer Selbstvernichtung treibt, aber ihm ent-

gegen tritt der Bildungstrieb des Organismus. Wissen wir gleich nicht, aus welchem unerforschten Quell, Licht und Leben entspringen, so erkennen wir doch im Organismus den Schützer und Erhalter alles Lebens, der den glimmenden Funken im Keim zur lebendigen, fortzündenden Flamme anfacht, der Selbsterhaltung und Fruchtbarkeit ausgießt über die ganze Natur. Auf diese Weise geht dann endlich mit der Verwechselung der materiellen und geistigen Weltansicht der dritte Gegensatz zwischen Mechanismus und Organismus in den vierten zwischen Tod und Leben über. Diese Verwechselung ist die geheime Quelle aller philosophischen Mysterien, aller gnostischen und Kabbalistischen Weisheit und diese Verwechselung hat endlich auch die schlimmsten Folgen in unsrer neuen dynamischen Naturansicht gehabt.

Schelling gab unsrer Physik zuerst wieder den guten Muth den Organismus auf gleiche Weise für ihr Gebiet zu vindiciren, wie irgend einen mechanischen Proceß in der Natur. Er verwechselt aber selbst zuweilen diesen Organismus mit dem innern lebendigen, und in seiner Schule ist die Meinung von höhern Ansichten, verbunden mit Wegwerfung der mathematischen Physik und mit dem Vorurtheil eine höhere Einsicht in das geistige innere Leben der Natur erlangt zu haben, sehr weit verbreitet. Dagegen müssen wir bemerken, daß jede mögliche theoretische Physik von mathematischem Ursprung ist und daß keine äußere physikalische Theorie das Gebiet des innerlich

lebendigen berührt, das Gebiet dieser Theorie ist nicht das Reich des Todes, denn Tod ist nur, wo Leben vernichtet wird, sondern das Reich des leblosen, der trägen Materie.

Es ist logisch erweislich *) daß jede wissenschaftliche Entwickelung unserm Geiste nur durch die Mathematik möglich wird und daraus folgt, daß es für uns kein System der Natur gibt, in welchem aus einem Princip das materielle und geistige Daseyn begriffen werden könnte, vielmehr bildet die äußere Physik ihr geschlossenes System der materiellen Weltansicht; den lebendigen Geist erkennt dagegen jeder nur in sich, und äussere Anerkennung des Lebens in der Natur ordnet sich ästhetisch idealen Principien unter, ohne je zur Wissenschaft werden zu können. Es ist unbestreitbar, daß es keiner atomistischen Naturphilosophie gelingen konnte, sich über den blossen Mechanismus in der Natur zu erheben, es ist gewiß, daß in Kants dynamischer Naturphilosophie auch nicht einmal eine Andeutung gegeben wurde, ihr die Gesetze des Organismus zu unterwerfen: es bleibt also Schellings reines Eigenthum, daß er uns diese Aussicht zuerst eröfnete, nur hätte er nicht meinen sollen, daß er über das Gebiet der mathematischen Physik hinausgreiffe, indem er nur an die Stelle des spekulativen Verfahrens das induktorische setzte. Es bleibt vielmehr die unabweisliche

*) S. Meine Kr. d. V. §. 72.

Forderung an die mathematische Dynamik, daß sie alles ihren Erklärungen unterwarfen, was in Raum und Zeit zur Erscheinung wird, also auch alle Formen der Organisation so gut wie die des Naturmechanismus. Mögen also diese Forderungen gleich noch so spät erst befriedigt werden, so bleibt es doch das Princip aller Erklärlichkeit, daß hinter der mathematischen Bedeutung physikalischer Formen kein Geheimniß eines höhern Lebens verborgen liegt, welches für Eingeweihte noch einer wissenschaftlichen Entwickelung fähig wäre. Wir dürfen freylich in unsrer mathematischen Dynamik nicht nur bey den Gesetzen der Masse und ihrer Kräfte stehen bleiben, sondern das wichtigste wäre von da zur Konstruktion aller Formen von Processen des Gleichgewichts oder der Bildung fortzuschreiten, aber auch da bleiben alle Formen allgemeiner Kombinationen nur mathematisch und wenn der höher steigende sie aus dem allgemeinen Leben der Natur begreiffen will, so erscheinen ihm nur jene Träume Pythagoräischer Zahlen und Figuren oder die Geister irgend einer andern Gespensterlehre.

Der Schellingischen Naturlehre bleibt das gegründete Lob, daß sie für unsre Wissenschaft der Natur das Leben wiedergewonnen hat, indem sie die Alleinherschaft des Mechanismus, des Strebens nach Gleichgewicht und der starren Ruhe aufhob und diesen den allgemeinen Organismus, nach der ersten Andeutung des Blumenbachischen Bildungstriebes ohne alle verkehrte Anwendung teleologischer

Principien überordnete. Meine man aber nun ja nicht mit dieser Lebenslehre einen Standpunkt mitten inne zwischen dem materiellen und geistigen Daseyn gefunden zu haben, aus dessen höchster Einheit Materie und Geist nur als entgegengesetzte Pole auseinander treten, wie Schelling dies sich selbst misverstehend ungefär dem Spinoza nachsagte. Mechanismus und Organismus ist ein ganz materieller Gegensatz, wenn wir den Organismus lebendig nennen, so verstehen wir unter Leben nur die Form einer Bewegung, die sich selbst erhält, dagegen die mechanische Bewegung sich immer ins Gleichgewicht selbst vernichtet. Das wahre Leben der innern Thätigkeit eines Wesens kommt uns hingegen in aller Materie nicht vor, sondern es ist nur das Eigenthum des Gedankens und des handelnden Geistes.

Die wahre Forderung an die dynamische Naturphilosophie in strengerer Bedeutung ist also, daß sie die Rechte der Stetigkeit gegen die Idee des Einfachen behaupte. Dieses trift aber nur einen einzelnen Fall eines weit allgemeinern Gegensatzes. Es stehen sich nemlich in Rücksicht aller Ansprüche theoretischer Wissenschaften für unsre Vernunft einander gegen über die Totalität oder Vollendung der Idee und die Unvollendbarkeit jeder Allheit aus Begriffen. Jede Theorie ist von Mathematik abhängig, jedes mathematische Ganze aber ist ein Ganzes der Zusammensetzung und für dieses gilt in unsrer Naturerkenntniß das allgemeine Gesetz, daß jedes aufzu-

fassende Ganze nach Raum, Zeit und Zahl ins unendliche nur als Theil eines größeren Ganze gegeben werden kann.

Vollendung eines Ganzen ist für unsre Vernunft nur eine ideale Forderung an das Wesen der Dinge, wofern wir es als an sich gegeben erkennen sollten. Unsre an Mathematik gebundene Erkenntniß kann dieser Forderung aber nie entsprechen, indem sie an die Unvollendbarkeit des Naturganzen gebunden bleibt, welches sich eben dadurch nicht schlechthin als an sich, sondern nur als für uns gegeben ankündigt. Dieser Gegensatz widerholt sich nun, wie Kant zuerst zeigte, auf vierfache Weise im Gegensatz des Einfachen und Stetigen, Endlichen und Unendlichen, der Freyheit und Natur, der Zufälligkeit und Nothwendigkeit. Im allgemeinsten charakterisirte sich also der Gegensatz des dynamischen und atomistischen dadurch, daß wir für alle Auflösung theoretisch wissenschaftlicher Aufgaben nur bey der Unvollendbarkeit mathematischer Zusammensetzungen bleiben aber nicht nach Ideen die Einheit eines geschlossenen Ganzen zu erreichen hoffen. In dieser allgemeinen Ansicht sind das Einfache, der Anfang und das Ende die drey atomistischen Grundforderungen, deren Rechte die Dynamik nicht anerkennen darf. Der Streit der Freyheit mit der Natur und der Nothwendigkeit mit der Zufälligkeit ist hier eine Ableitung von der Voraussetzung eines selbstständigen ersten Anfangs und wendet sich nur in den allgemeinsten metaphysischen Untersuchungen an, so daß jeder besonnenere Physiker die

Ideen des freyen und absolut nothwendigen Wesens aus dem Gebiet seiner Wissenschaft verweist, denn beyde sind schon zu klar mit dem höchsten, was er sucht, mit dem Naturgesetz in Widerspruch. Selbst Schelling kann bey seinem Versuch das Naturganze aus der Einheit des göttlichen Wesens zu begreiffen von diesen Ideen für seine Naturphilosophie keinen Vortheil ziehen.

Physikalisch hätten wir also für eine allgemeine Bedeutung des dynamischen Verfahrens dem Streit gegen das Einfache in der äußern Natur nur noch einen Streit gegen Anfang und Ende in der Geschichte an die Seite zu stellen. Wie sich im einzelnen hier oder dort die Geschichte entwikelt oder wie im Raume Sonnensystem neben Sonnensystem liegen mag, darüber bescheidet sich die Philosophie gern a priori nichts entdecken zu können, sie überläßt es vielmehr der Wahrnehmung und Erfahrung ganz uns nach und nach weiter zu belehren. Steigen wir aber über dieses Einzelne höher hinauf, umfassen wir es im Ganzen, so treten hier auf einmal die Ansprüche der Philosophie wieder vor. Man sollte wol denken, daß wenn sie hier nicht einmal über die Nebenordnung einzelner Theile Bescheid wüßte, sie sich eine Einsicht in das Wesen des Ganzen noch weniger zutrauen würde, da sie ja doch aus dem Verständniß des Ganzen durch Entfaltung ihrer Einsicht das Einzelne auch müßte finden können. Aber so zeigt es sich keinesweges. Wie ein assyrisches Reich entsprungen, beherrscht und geendigt worden sey,

hoffte man nur von Chroniken zu erfahren und wenn gefragt wird, ob jenseit des Uranus noch ein Planet unsrer Sonne folge, so erwartet man die Antwort nur mit Hülfe des Telekops. Gehen wir hingegen von diesem einzelnen zum Ganzen fort: ist die Welt im Raume begränzt oder nicht? wie fing die Geschichte der Welt in der Zeit an und wie wird sie enden? so nimmt die Philosophie anstatt der Geschichte das Wort und maaßt sich wol gar noch Weissagung für die Zukunft an. Die Nachfrage nach der Endlichkeit des astronomischen Weltganzen oder nach der Möglichkeit des leeren Raumes der Welt hat hier neuerdings so ziemlich ihr Interesse verloren, man hat sich ungefär mit der Kantischen Antwort: jede Gränze ist hier nur die Gränze meiner jetzigen Beobachtung, zufrieden gegeben. In Rücksicht des Anfangs und Endes der Geschichte in der Zeit ist die Rede aber mannichfacher und lebendiger. Kosmogenie ist ja die älteste aller philosophischen Wissenschaften, Philosophie weiß von der Erschaffung, Umschaffung und Gestaltung der Welt; sie erzählt wie aus der uranfänglichen totalen Ruhe alle Bewegung entsprungen sey, sie leitet uns aller Menschen Leben aus dem eines ersten Menschen ab, aller Völker Bildung aus der eines Normalvolkes, und eben so gut kennt sie das Ende der Dinge, das tausendjährige Reich, das neue Jerusalem, den ewigen Frieden und das große Halleluja, welches auf den jüngsten Tag folgt oder die Wonne der Seligkeit von Elysium, Wallhalla und dem Himmel, in

welche der Strom der Zeit endlich seine trüben Fluthen ergiessen wird. Ueberschlagen wir dann freylich wieder alles Ernstes im Großen unsern Besitzstand an so hoher Weisheit, so werden wir uns bald wieder bewußt, daß wir eigentlich davon gar nichts wissen, allein für die einzelne Anwendung läßt sich der Fehler doch nicht so schnell vermeiden. Wir bescheiden uns wol von der Welt Anfang nichts zu wissen, allein die Geschichte unsers Planetensystems soll doch aus der gänzlichen Ruhe einer homogenen Flüssigkeit ihre Bewegung entlehnen, oder der Astronom soll uns sagen, woher die Tangentialbewegung stamme, welche jeden Planeten in seiner Bahn erhält. Eben so wollen wir unsrer Menschengeschichte einen ersten Anfang geben und über das Ende der Dinge meinen die Meister immer noch etwas sagen zu können.

In der That aber liegt hier im Großen wie im kleinern immer der nemliche Verstoß zu Grunde, daß eine Geschichte von Grund aus erklärt werden soll, anstatt sie nur aus einer gegebenen Vergangenheit abzuleiten und bis zu einer bestimmten Gegenwart fortzuführen. Denn es ist hier weder Erstes noch Letztes, weder Anfang noch Ende. Im Großen wie im Kleinen bleibt es der allgemeine Fehler jedes ersten Anfangs und jedes Endes der Geschichte, daß vor dem Anfang und nach dem Ende der Tod liegt, so daß der Ursprung des Lebens unbegreiflich ist und sein Verschwinden ebenfalls. Jede endliche Geschichte soll aus der absoluten Ruhe beginnen und

sich wieder in sie verlieren. Dadurch steht diese Darstellung mit dem Gegensatz des Mechanismus und Organismus der vorigen in Berührung. Jeder mechanische Proceß des Gleichgewichts ist ein endlicher, der universelle selbstständige Organismus hingegen vermag allein eine Weltgeschichte durch alle Zeit und durch allen Raum zu geben. Jedem Proceß des Gleichgewichts ist in der Natur sein Anfang und sein Ende gesetzt. Er kann nur durch Störung des Gleichgewichts beginnen, die er sich aber nicht selbst gibt, sondern von außen empfängt, durch eine Bewegung, die älter ist als er; er verliert sich wieder ins Gleichgewicht und vernichtet so sich selbst. Im Organismus hingegen ist das Princip der Selbsterhaltung das belebende, jeder Moment in ihm ist Anfang, Mittel und Ende zugleich; eben wie der Anfang zum Ende leitet, leitet das Ende auch wieder zum Anfang zurück; dieselbe Nothwendigkeit, welche den Planeten vom Aphhelium zum Perihelium führt, lenkt seine Bahn auch wieder vom Perihelium zum Aphhelium zurück. — Es ist hier weder erster Anfang noch ein wahres Ende, sondern einzig Kreislauf.

Die gesunde dynamische Naturphilosophie wird also jede Hypothese zur Erklärung einer Geschichte im Ganzen verwerfen, welche von einem absoluten Minimum z. B. der chemischen Ruhe im Anfang unsers Sonnensystems oder unserer Erde, oder von einem absoluten Maximum z. B. der Bildung eines Normalvolks ausgeht und zu ei-

nem absolutem Maximum oder Minimum zurückführt. Aus dem leeren Anfang ist keine Entwickelung der Geschichte möglich und jedes angebliche Maximum ist seine eigene Vernichtung.

So ist jede philosophische Abmessung des Lebens in der Geschichte des Menschen ein Misgriff. Die Schönheit und Erhabenheit der Formen, unter denen dies Leben zu dieser oder jener Zeit auftritt, soll allein festgehalten werden, nach keinem Ziel aber dürft ihr fragen und nach keinem Erfolg. Der Fehler dieser falschen Behandlung zeigt sich in Rücksicht des Erfolges jedesmal darin, daß für das Ende der Geschichte nichts als Langeweile übrig bleibt. Alle Ideale des tausendjährigen Reichs des neuen Jerusalem oder jeder andern Art der Erlösung haben nur den Werth der Ruhe nach vollbrachter Arbeit, hat man sich dann aber ausgeruht, so bleibt nichts ferner zu wünschen übrig als der Tod. Dieses Leiden trift jede Philosophie der Geschichte, welche nach einem bestimmten Zwecke des Glückes oder der Kultur hinaus will, es trift alle idealisirenden Träume, welche sich mit der Geschichte auf philosophische Weissagungen einlassen. Von Skeptikern ist hingegen dieser Fehler oft anerkannt, dann aber leicht wieder misdeutet worden. Jede freye Geschichtsforschung soll nur erzählen, was sich begeben hat, ohne Zweck und Deutung von dem hinein zu legen, was hat heraus kommen sollen; so faßt sie allein den Organismus der Geschichte auf. Wie aber im Ganzen der

Natur viele einzelne mechanische Processe in den universellen Organismus eingreifen, so auch in der Geschichte der Menschen. Wer sich hier die untergeordnete Aufgabe macht, dem Gang einzelner Ausbildungen zu folgen, der legt durch seine Aufgabe sich schon einen bestimmten Zweck in seine Geschichte; er muß einen mechanischen Fortschritt finden im Wachsen oder Abnehmen und einen Zustand am Ende, als das, was erfolgt ist. Es heißt den Protestantismus gegen einen katholischen Zustand des Menschengeschlechts zu weit treiben, wenn man die Behauptung, daß nichts neues unter der Sonne geschehe, so weit ausdehnen will, daß sogar jeder Fortschritt in einzelnen Bildungsgeschichten und alles fertig werden, mit einzelnen Arbeiten geleugnet wird.

Die Ausbildung der Wissenschaft ist z. B. unserer Zeit bey den germanischen Völkerstämmen ungleich weiter gediehen, als sie es bey irgend einem Volke war, das mit unserer Geschichte in Berührung steht. Mit manchem sind wir darin offenbar fertig geworden, uns das Schießpulver oder Porcellain noch einmal zu erfinden, wäre vergebene Mühe, und eben so die Euklidische Geometrie, denn wir haben sie ja schon. In der Geschichte der Philosophie meinen die Philosophen vom Handwerk (wenn der Ausdruck nicht beleidigt) auch, daß sie an bestimmter Wissenschaft fortarbeiten, für die es einen katholischen Zustand der Wahrheit gibt, dem wir uns nähern, den wir endlich erreichen wollen, und so diese

Wissenschaft zu einem vollendeten Eigenthum der menschlichen Bildung machen. Andere hingegen treten diesem Katholicismus wie der Skeptiker Schultze mit einem Protestantismus entgegen, der sich auf die Perfektibilität der Vernunft ins Unendliche beruft, um einen stehenden Zustand der fertigen Philosophie abzuleugnen. Diese Protestanten möchten aber wohl nur das Vorurtheil der Müller gegen Dampfmaschinen, der Spinner und Weber gegen Spinn- und Web-Mühlen theilen. Eben wie diese sich das Menschengeschlecht nicht in einem Zustand denken können, wo man des Mahlens, Spinnens und Webens in ihrer Art nicht mehr bedürfte: so meinen jene, wenn das Philosophiren zu Ende sey, sey es die Geschichte der Menschen zugleich mit. Es ließe sich aber doch wohl recht gut denken, daß noch mancherley wichtiges zu thun übrig bliebe, wenn auch gleich der ewige Friede in der Philosophie errungen und ihre Arbeit vollendet wäre.

Im großen Ganzen der Geschichte hat eine jede Zeit ihre Bedeutung in sich selbst, ihr Werth darf nicht gemessen werden durch das, worin sie der Zukunft dient, denn sie gilt nicht als Mittel für diese Zukunft, sondern der Geist jeder Zeit muß seinen Werth in sich selbst tragen, wenn er welchen haben soll. Fragen wir nach dem Zweck der Natur in der Geschichte, so wird er nur in Leben, Kraft und Charakter des Einzelnen oder des Volkes zu finden seyn und nur ästhetisch aufgefaßt werden können. Von theoretischer Auffassung ist hingegen einzig

jene untergeordnete Ansicht eines geschichtlichen Mechanismus oder einzelner Ausbildungen, die für die Natur nicht als Zweck angesehen werden dürfen, sondern nur als Erfolg; zum Zwecke aber nur werden, wenn der Mensch sich selbst aufgibt in seiner Geschichte Plane zu verfolgen und auszuführen. Ein solcher Fortschritt von Mittel zum Zweck liegt, nie in dem, was geschehen ist, sondern nur in dem, was wir gemacht haben.

Verbeſſerungen.

S. 45. Anm. Z. 13. Statt Klearchos lies Klearchos von Soli, und ſtatt Theodoros von Soli lies Theodoros der Aſinäer.

Beytrag

zur

Charakteriſtik des Hebraismus.

Nachdem man lange in geſchichtlichen Forſchungen die Religion herabgezogen hatte in den Kreis gemeiner Dinge, und, nichts Uebernatürliches anerkennend, Alles, ſelbſt auch die Religion, recht natürlich erklären und entwickeln wollte, und zwar entwickeln, wo möglich ab ovo: ſo haben Neuere, den Offenbarungsglauben mit Freiheit wieder in ſich erzeugend, jenen religionsgeſchichtlichen Pragmatismus als unheilig, der Religion unwürdig verworfen. Ein freies, aus ſich ſelbſt hervorſprießendes, in ſich ſelbſt wurzelndes Gewächs ſey die Religion, höherer Abkunft, unabhängig von äußeren Bedingungen, ſpurlos im Gang ihrer Entwickelung, überraſchend in ihrer Erſcheinung, wiewohl nicht verſchmähend die Hülle menſch-

licher Sprache und Vorstellungsweise. — Gewiß zeugt eine solche Behauptung von wahrer Achtung für die Religion und ächter Anerkennung ihres göttlichen Ursprungs; ob sie sich aber überhaupt mit historischer Forschung vertrage und diese nicht gänzlich aufhebe, ist eine andere Frage. Was objectiv gefunden und dargestellt werden kann, das ergreift die Geschichte und stellt es hin; und zeigen sich factische Spuren von dem Entwickelungsgange irgend eines menschlichen Products, sey es auch des höchsten, gottähnlichsten, so sind sie Eigenthum der Geschichte und gehören in ihr Gebiet. — Vielleicht gelingt es uns in folgenden Bemerkungen — wenigstens war es unser Bestreben — beides, sowohl den historischen Standpunct, als auch jene Ehrfurcht vor dem Hohen, Göttlichen der Religion, die ja gewiß dem Historiker nicht fremd seyn darf, zu behaupten; beiden Parteyen genug zu thun, mögen wir nicht hoffen.

Es ist keine neue Bemerkung, daß das Christenthum die Religion des Unglücks ist. Seine göttlich tröstende Kraft haben die Unglücklichen aller Zeiten empfunden, und wen es nicht getröstet, der kennt es nicht. Das Christenthum ist die Religion der Entsagung, des Sterbens, aber auch des Auferstehens. Eingesunken ist dem Christen diese Welt mit ihren Leiden und Freuden vor dem Anschauen des Unendlichen, und im Glanze der andern Welt, über dem Abgrund des Endlichen, erhebt sie sich in neuer verklärter durchsichtiger

Erscheinung. Und bewährt sich dieser Charakter nicht auch geschichtlich? — Das Christenthum trat auf in den Zeiten des Unglücks. Entflohen war von den alternden Geschlechtern jenes frische jugendliche Leben, das den glücklichen Menschen mit warmer lebendiger Anschauung, Genuß und That an die Welt knüpfte, und ihn im Menschen die Gottheit, im Vaterland die Welt erblicken ließ. Ein trüber Nebel verschlang den frischen Morgenduft, der auf der Welt schimmernd lag, der Baum des Lebens, schön verzweiget und gegliedert, sank und zerbrach, und Alles floß in eine todte, einfärbige stagnirende Masse zusammen. Da erschien über der traurigen Oede das neue Licht, die Sonne einer neuen Zeit, Christus. Von dem wüsten leeren Leben hinweg schauten die sehnenden Menschen empor und glaubten und hofften. Aus den Trümmern, verhieß die neue Kunde, solle ein neues schöneres Leben hervorgehen, aus dem ärgsten Verderben erst das rechte Gute; und knüpfte sich auch bey Vielen die Hoffnung an etwas Zeitliches als Ersatz für ein aufgegebenes anderes Zeitliches: so erhob sich in Andern doch auch der wahre Glaube über alles Endliche hinweg und suchte in einem wahrhaft religiösen Jenseits das wahre Heil. Wer kann es leugnen, daß der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele und eine andere Welt vorzüglich die reißenden Fortschritte des Christenthums befördert hat? Und die ganze moralische nach innen gehende Tendenz desselben mußte die Menschen gewaltig ergreifen, die von

der äußeren Welt unbefriedigt und leer abgestoßen, in sich selbst zurückgetrieben wurden und da nur das Leben wieder finden konnten. Im alten Griechenland hätte die neue transcendentale Lehre keinen Fuß fassen können und kein Herz offen für sich gefunden. Die Glücklichen! — Was sollte ihnen die Kunde einer anderen Welt, da sie die sie umgebende so lebendig, so schön und reich erblickten? Und warum sollte der Mensch in sich zurück seine Kraft richten und in sich Thätigkeit und Leben suchen, da das äußere Leben ihn so mächtig an sich riß und zur That anspornte?

Zeigt sich dieser Charakter des Christenthums in seinem Eintritt in die Welt und seiner Wirkung auf die Zeit: so glaube ich, daß er sich auch in seinem Ursprunge bewähren muß. Jede zeitliche Erscheinung ist vor- und rückwärts in die Zeit verschlungen; und läßt sich das Christenthum als eine solche Erscheinung betrachten, so wie es denn bemerktermaßen in der Einen Richtung stark das Gepräge der Zeit an sich trägt: so muß es auch in der anderen durch die Zeit bedingt seyn. Und so ist es. Das Christenthum ist aus dem Judenthum hervorgegangen. Schon lange vor Christus wurde die Welt vorbereitet, in der er auftreten sollte; das ganze Alte Testament ist Eine große Weissagung, Ein großer Typus von dem was da kommen sollte und gekommen ist. Wer kann es den heiligen Sehern des A. T. absprechen, daß sie die Ankunft Christi schon längst zuvor im Geiste geschaut und in pro-

phetiſchen Ahnungen, klarer oder dunkeler, die neue Lehre vorempfunden haben? Und kein durchaus leeres Spiel war die typologiſche Vergleichung des A. T. mit dem N. T. Auch iſt es ſchwerlich bloßer Zufall, daß die evangeliſche Geſchichte in den bedeutendſten Momenten der moſaiſchen parallel geht. *) Im Judenthume lag, wie im Keime Blätter und Früchte, das Chriſtenthum. Freilich bedurfte es der göttlichen Sonne, um hervorzubrechen!

Wie zeigt ſich nun die Verwandtſchaft des Chriſtenthums mit dem Judenthum von ſeiner Seite, als Religion des Unglücks? — Unerkennbar ſtark! Das Judenthum iſt das Unglück, das Chriſtenthum der Troſt dafür.

Laſſet uns erſt die israelitiſche Nation in ihrer äuſſeren Erſcheinung, in ihren Schickſalen, ihrer Lage betrachten. Wenn ſich durch irgend etwas jenes ihr beygelegte Prädi-

*) Man bemerke folgende Parallelen: Das Erſäufen der israelitiſchen Knaben in Aegypten und der bethlehemitiſche Kindermord; Moſes Berufung auf Sinai und die Taufe; Moſes 40tägiger Aufenthalt auf Sinai ohne Speiſe und Trank, und Jeſu Verſuchung und 40tägiges Faſten; die ſinaitiſche Geſetzgebung und Jeſu Bergpredigt, wo er die neue meſſianiſche Geſetzgebung promulgirt; das Manna und die Wachteln und die zwey Speiſungen Jeſu; den Durchgang durchs rothe Meer und die Bedräuung des Meers durch Jeſus; Moſes glänzendes Angeſicht und Jeſu Verklärung. Vgl. Augusti Grundriß der Einl. ins A. T. S. 127, der ſehr treffend das Verhältniß der Evangelien zum Pentateuch mit dem der Aeneis zur Ilias vergleicht.

cat des Volkes Gottes und die behauptete besondere Führung der Vorsehung in ihrer Geschichte vertheidigen läßt, so ist es durch den alten Spruch: Wen Gott lieb hat, den züchtigt er, der ächt jüdisch-christlich ist. — Schon die ersten zarten Keime der Nation wurden gehemmt und gedrückt, die ägyptischen Sklavenfesseln lasteten mit verderblichem Druck auf dem jungen Nomadenvolke; so sehr war schon die Jugendkraft und der jugendliche Lebensmuth und Freiheitssinn gebrochen und gelähmt, daß sie ihrem Retter das köstliche Geschenk der Freiheit und Selbstständigkeit mit Feigheit, Muthlosigkeit, schnödem Sklavensinne lohnten. Nur ein neuer Zwang, der edlere des Gesetzes, konnte die zerrüttete Organisation zusammenhalten, aber kaum vermogt es dieser, es fehlte der innere Lebenstrieb. Nicht die Kraft hatte dies unglückliche Volk, daß es die leichte Unterjochung der zersplitterten kananitischen Stämme vollendete; kaum dem Druck ihrer Feinde entronnen, bereitete es sich neue Feinde und Unterdrücker. Die Periode der Richter ist chronologisch unbestimmbar *), sie kann lange gedauert haben; es war eine neue Periode des Nationalunglücks; nur ein-

*) Nicht nur sind viele im B. der Richter angegebene Zahlen jene runden Zahlen, die in der hebräischen Geschichte so häufig sind, als 40, 80, 7; sondern manche Perioden sind auch gar nicht bestimmt, die recht lange gedauert haben können, als die, in welchen die Hebräer übel thun vor Jehovah. S. Richter 4, 1. 2. Kap. 10, 6. 7.

zelne Retter, die Richter *) traten auf und befreiten auf eine Zeitlang einzelne Stämme, während die übrige Nation im Drucke schmachtete und eine sklavische Ruhe der kriegerischen Freiheit vorzog **). Noch unter Saul mußten die Israeliten zu den Philistern gehen, um sich den Pflugschaar schärfen zu lassen; denn die Unterdrücker hatten ihnen keinen Schmidt gelassen, damit sie sich keine Waffen verfertigen könnten ***).

Die Verderbtheit einer Nation zeigt sich in ihrer Zerspaltung; — Leben, Organismus bindet, Krankheit, Tod löst. — Die Hebräer waren schwer unter Saul zur Einheit zu bringen; 7 Jahre lang war David nur König über Juda; eine kurze Zeit gelang es der kräftigen Hand dieses genialen Königs die Nation zusammenzuhalten, und ihre vereinte Kraft siegreich gegen die nachbarlichen Völker zu richten; unter Salomo schien diese Vereinigung, in friedlicher Ruhe, auch im Innern Energie und Wohlstand zu erzeugen; aber es war nur der ruhige

*) Sehr bedeutsam für den Nationalcharakter der Israeliten ist die Benennung Richter (Schofetim) von Mämern welche die Griechen Heroen nannten. So sehr waren sie das Volk des Gesetzes, daß sie in dem Helden bloß den Richter erblickten. Die Ausleger haben daher Unrecht, wenn sie, was die Hebräer so nannten, im Deutschen nicht so nennen wollen.

**) So beklagt sich Debora (B. der Richter 5, 17.) daß andere Stämme nicht Theil an dem Befreiungskriege nahmen.

***) Dieses ist aber wahrscheinlich wieder nur partiell zu verstehen.

Abend des kriegerischen siegreichen Tages unter David; schon zeigten sich unter Salomo die Symptome des neuen Auseinanderfallens; nach seinem Tode trat die vorige Spaltung wieder ein, das Reich schwächte sich durch Entzweiung; schon unter Rehabeam wurde Jerusalem von den Aegyptern geplündert; die beiden Reiche schwankten nun unter immerwährenden politischen Stürmen, bald im Kampfe unter sich, bald mit auswärtigen Feinden, bis endlich Ephraim früher und Juda später von ihnen verschlungen ward. Nun wohnten die Verpflanzten mitten unter ihren Feinden, als Sonderlinge und Ueberwundene verachtet und gedrückt; und als eine neue glückliche Aera für sie zu beginnen schien, die Rückkehr in das Vaterland, da war schon der wahre Lebenstrieb aus ihnen gewichen; aus religiöser Intoleranz wiesen sie die Samariter, die ihnen zutraulich Vereinigung boten, mit Härte von sich, und erweckten sich dadurch neue Feinde; und mit dem geistlosesten Pedantismus zogen sie die Fesseln einer zum Theil veralteten Gesetzgebung noch enger an, und schonten sogar im unverständigen Eifer die heiligen Bande der Familie, der Grundveste des Staates, nicht*). So waren

*) Alle Ehen mit ausländischen Weibern wurden von Esra und Nehemia getrennt, sogar die mit moabitischen, die nicht im Gesetz verboten waren. (Vgl. Michaelis mos. Recht §. 99.) Später zu Alexanders Zeit entstand wieder ein solcher Ehetumult und veranlaßte eine Auswanderung. Siehe Esra 10. Nehem. 13. Joseph. Archäol. l. XI, c. 8.

sie immer die Selbstpeiniger und Selbstzerstörer! — Welche elende politische Existenz hatte der zerbrechliche Staat nach dem Sturze der persischen Monarchie, ein Ball in den Händen der Nachfolger Alexanders, der Beherrscher Aegyptens und Syriens! Welche Unglücksstürme, Verfolgungen, Schmach und Hohn verhängte der tolle Epiphanes über die hartnäckigen Eiferer! Die Heldenkraft der Makkabäischen Zeit war nur das krampfhafte Zucken eines sterbenden Körpers, das Auflodern der Flamme vor ihrem Verlöschen, wiewohl diese Erscheinung immer von der ursprünglich kräftigen Natur des Volkes zeugt; und so ist diese sonderbare Nation unter mancherley Krankheiten, Martern und Leiden eines langsamen Todes gestorben, ähnlich den Menschen, die mit der Geburt eine Krankheit auf die Welt bringen, nie zu einem gesunden kräftigen Leben kommen, nie jung, sondern gleich alt sind, aber doch bey ihrer Siechheit ein langes zähes Leben hinschleppen. Und sonderbar! Die Nation, die eigentlich nie gelebt, hat sich nach ihrem Tode noch als Mumie erhalten!

Es ist ein angeborner Glaube der Völker und Menschen auf einer gewissen Stufe, den die Erfahrung nur wiederlegen, aber nicht ganz ausrotten kann, daß das Aeussere dem Innern, Glück der Tugend, Unglück dem Laster entsprechen müße. Bey keiner Nation ist dieser Glaube so herrschend, so ausgebildet gewesen, wie bey den Hebräern; denn auf ihn gründet sich ihre ganze Weltan-

ſicht und Philoſophie. Mußten ſie alſo nicht in ihrem immerwährenden Unglück ihre eigene Schuld erblicken und in ſich ſelbſt die Quelle deſſelben ſuchen? Das Unglück überhaupt, ſo wie es äuſſerlich zerſtört und zerreißt, zerſtört und zerſpaltet auch das Innere, entzweit den Menſchen mit ſich ſelbſt und richtet ſeine innere Kräfte gegen ihn ſelbſt. Betrachtet ein Kind in voller Blüthe der Jugend, mit geſundem Körper, unter günſtigen Umſtänden, von allen läſtigen, beengenden Schranken frey; und dagegen ein anderes, von kränklichem Körper, unter ungünſtigen Umſtänden, unter Arbeit, Mangel, Sklaverey: wie werden beide himmelweit von einander verſchieden ſeyn! Jenes in glücklicher Unbewußtheit, Unſchuld, Selbſtzufriedenheit, dieſes verſtändig, altklug, grübelnd, verdrüßlich, unzufrieden. Solche verſtändige altkluge Kinder waren die Hebräer, nie waren ſie eigentlich jung, von jener glücklichen Unſchuld, Einfalt und Reinheit, welche die jugendlichen Völker, wie die Kinder bezeichnet, obwohl von jener Roheit und Beſchloſſenheit des Verſtandes, die damit verbunden iſt. Ihr ganzes Leben war zerſetzt in Reflexion über ſich ſelbſt, ihr Inneres zerſpalten in Selbſtanklage und Reue, die Anſchauung der Sünde ein Grundelement ihrer Natur. Ihren erſten Eintritt in die Reihe der Völker bezeichneten ſie mit einem Act der Selbſterkennung, dem Geſetz. Das Geſetz führt die Strafe bey ſich, und die Strafe die Reue und Furcht vor neuer Schuld und Strafe, und ſo waren ſie begriffen in ſteter

Anschauung des Gesetzes, ihrer Schuld und ihrer Strafe. Ihr ganzes Leben, ihre Geschichte, das Universum selbst erschien ihnen nur von dieser Seite. Das Unglück war ihnen eine Strafe — Schuld und Unglück sogar in der Sprache Synonyme — das Glück Lohn der Tugend und Frömmigkeit; Jehovah erschien besonders als Rächer des Bösen und Belohner des Guten; das Wohl und Weh des Staates war bedingt durch das religiöse Betragen seiner Bürger. Ihre Historie, ihr Prophetismus ist nichts als die Selbstkritik der Nation, beide von Einem Princip ausgehend, dem der Vergeltung des Bösen durch Böses, des Guten durch Gutes. Der Historiker weist dieß Gesetz factisch nach — natürlich nicht mit historischer Treue, wie wäre dieß möglich? Der Prophet bestimmt darnach die Zukunft, droht und verheißt in Gemäßheit desselben *). — Und hierin liegt denn der wahre Quellpunct des Judaismus, das worauf sich alle seine Eigenheiten zurückführen lassen. Daher jenes Streben zur Innerlichkeit, zur Moral, welches ihn so ganz über die Sphäre der alten Welt erhebet; daher jene Anlage zur Mystik, zum Pietismus, die sich nachher im Christenthum entwickelte; daher endlich jener so eigene Glaube an den Messias, welcher das äussere Medium des Christenthums ward.

Jetzt nach diesen allgemeinen Bemerkungen laßt uns

*) Nirgends ist daher jener Schlegelsche Satz: daß der Historiker ein rückwärtsgekehrter Prophet sey, so wahr als bey den hebräischen Historikern.

zu den Denkmälern des Hebraismus selbst treten, um diese sonderbare Natur und Sinnesart in ihrem eigenen Ausdruck kennen zu lernen. Wo sollten wir aber diesen lebendiger und wahrer finden, als in den Psalmen? Da beym Laute des Kinnor und Nábel hat das fromme Herz sich vor seinem Gott ausgeschüttet und alle seine zartesten geheimsten Empfindungen ausgehaucht. Da quillen und sprudeln die Brunnen des frommen Lebens, aus denen der große Strom zusammengeflossen ist; aus dem Individuellen entspringt das Allgemeine, Nationale: zu jenem laßt uns daher herniedersteigen.

Der Psalter ist die lyrische Anthologie der Hebräer, der Inbegriff ihrer lyrischen Begeisterung von David bis in die Zeiten der Makkabäer herab, gleichsam der Ausdruck ihres Gesamtgemüthes. Ist es nun nicht höchst merkwürdig, daß unter 150 Psalmen mehr als die Hälfte sich auf Unglück, Leiden, Kummer, Gefahren ꝛc. beziehen? Wahrlich bey den Griechen finden wir dieß nicht! Diese Erscheinung kann nicht zufällig seyn, sie ist charakteristisch, und wir werden unsere vorausgeschickten Bemerkungen darin bestätigt finden. Wir wollen unserer Ansicht gemäß jene Unglückspsalmen in gewisse Classen, in eine Art von Stufenreihe ordnen.

Die erste, bey weitem die zahlreichste, Classe begreift die individuellen Unglückspsalmen, solche in welchen ein frommer Unglücklicher seine eigenen Befeindungen, Leiden und Schmerzen ausdrückt. Folgender ist

wegen seiner Allgemeinheit des Ausdrucks und seines Mangels an Specialitäten als das Schema derselben zu betrachten.

Ps. 13.

1. Wie lange, Jehovah, vergissest du mich so ganz,
   Wie lange verbirgst du dein Antlitz vor mir?
2. Wie lange soll ich Sorgen in der Seele tragen, Kummer im Herzen täglich,
   Wie lange sich erheben mein Feind über mich?
3. Schaue herab, erhöre mich, Jehovah, mein Gott,
   Erleuchte meine Augen, daß ich nicht entschlafe zum Tode,
4. Daß nicht sage mein Feind: ich hab ihn besiegt!
   Nicht meine Bedränger frohlocken, daß ich gefallen.
5. Aber ich vertraue deiner Güte,
   Frohlocken soll mein Herz über deine Hülfe,
   Singen will ich Jehovah, daß er mir wohlgethan *).

---

*) Wenn, nach dem Vorgange trefflicher Muster, man jetzt einverstanden ist, daß eine Uebersetzung aus dem Griechischen, Lateinischen, Englischen ꝛc. griechisch, lateinisch, englisch ꝛc. empfunden, gedacht, stylisirt und versificirt seyn müsse: so ist es wohl Zeit, daß wir mit dem Hebräischen auch diesen Beispielen folgen und die moderne Sudelei, besonders auch das Jambisiren, unterlassen. Der Hebräer hat seine sehr bestimmte und feststehende Rhythmik, nach welcher nämlich Alles aus zwei- oder dreigliedrigen Versen besteht, deren Abschnitte durch die Synonymie oder Aehnlichkeit des Gedankens oder durch die ungefähr gleiche Quantität der Worte bestimmt werden, den sogenannten parallelismus membrorum. So wie nach der Behauptung eines trefflichen Kritikers die griechische Tragödie aus dem Schema des ihr eigenen Trimeters deducirt werden könnte: so ist auch die hebräische Poesie organisch mit ihrem Parallelismus verwachsen. Man bemerke wie ausdrucksvoll es ist, daß V. 2. im ersten Gliede so weit hervortritt, und V. 5. der einzige von drei Gliedern ist.

Nach diesem Schema sind fast alle übrigen aus dieser Classe gebildet, nur daß das Unglück, die Noth, die Gefahren, die Bosheit der Feinde, die Verwünschungen derselben, der verhießene Dank für die gebetene Rettung ausführlicher, auch wohl bisweilen etwas bestimmter, ausgedrückt sind, ohne doch viel Individuelles und Locales zu enthalten. — Wie sich das Unglück mit dem Gefühl der Schuld auf ächt hebräische Art verbindet und dadurch erhöhet, mag folgendes Beispiel lehren.

Ps. 38.

1. Jehovah, nicht in deinem Zorne wirst du mich strafen,
   Und in deinem Grimm mich züchtigen.
2. Deine Pfeile dringen auf mich ein,
   Und auf mir lastet deine Hand.
3. Nichts Heiles ist an meinem Fleische vor deinem Zorn,
   Nichts Gesundes in meinem Gebein vor meiner Sünde.
4. Denn meine Schuld wächst über mein Haupt empor,
   Wie eine schwere Last lastet sich auf mir . . . . .
10. Herr! vor dir ist all mein Sehnen,
    Und mein Seufzen ist vor dir nicht verborgen.
11. Mein Herz bebet, verlassen hat mich meine Kraft,
    Und das Licht meiner Augen ist nicht bey mir . . . . .
13. Und Schlingen legen, die mir nach der Seele stehn,
    Die mein Unglück suchen, reden Verderben,
    Arglisten dichten sie den ganzen Tag . . . . .
16. Aber auf dich, Jehovah, harr' ich,
    Du wirst mich erhören, Herr, mein Gott . . . . .
19. Denn meine Missethat bekenn' ich,
    Und bin bekümmert ob meiner Sünde . . . . .

Und weil nun die Schuld Ursache der Leiden war, so flehen die Unglücklichen um Vergebung derselben und um Bewahrung vor der Sünde, um Belehrung u. s. w. So Ps. 25.

1. Zu dir Jehovah erheb ich meine Seele.
2. Mein Gott auf dich trau ich, ich werde nicht zu Schanden kommen.
   Nicht werden frohlocken meine Feinde über mich .....
4. Deine Wege, Jehovah zeige mir,
   Deine Pfade lehre mich .....
7. Der Sünden meiner Jugend und meiner Fehler gedenke nicht,
   Nach deiner Gnade gedenke meiner, nach deiner Güte, Jehovah!
8. Gütig und aufrichtig ist Jehovah,
   Darum lehret er die Sünder den rechten Weg .....
11. Um deines Namens willen, Jehovah,
    Vergib meine Schuld, denn groß ist sie.

Das Gefühl des Unglücks erhöhte dem Hebräer noch der Mangel des Glaubens an die Unsterblichkeit. Dieses Leben zu durchschmachten in Kummer, Kränkung und Schmerz, und dann hinabzusinken in ewiges Dunkel, Vergessenheit und Vernichtung! Darum seufzen die Unglücklichen so dringend um baldige Rettung, daß ihnen noch in diesem Leben das Glück wiederkehre, denn nach dem Tode ist kein Genuß mehr. Z. B.

Ps. 6.

5. Kehre wieder, Jehovah, rette meine Seele,
   Hilf mir um deiner Güte willen!
6. Denn nicht im Tode schallt dir Lob,
   Wer mögte dich im Grabe singen?

Ps. 39.

14. Laß von mir ab, damit ich mich erhole,
    Bevor ich wandre und nicht mehr bin.

Was sollen wir nun von diesen Psalmen denken, auf welche Verhältnisse und Situationen sie beziehen? Die

meisten davon werden durch die Ueberschriften und durch die Hypothesen der Ausleger auf David bezogen. Der fromme königliche Dichter soll jede gefahrvolle, traurige Situation seines Thaten- und gefahrvollen Lebens durch ein oder mehrere Lieder verewigt haben. Seine Kinnor soll ertönt seyn auf der Flucht vor Saul, im Geräusch seiner siegreichen Waffen, auf seiner Flucht vor seinem aufrührerischen Sohn Absalom, im Schmerz über den Hohn treuloser Unterthanen, im Pallast, im Gotteszelte, in der Wüste. Allein diese Annahmen sind sehr problematisch. Die äusseren Autoritäten dafür sind höchst verdächtig. Da die Inschriften, wie die ganze Sammlung der Psalmen, höchst wahrscheinlich in die späteste Zeit gehören, so ist schon die beste Quelle, aus der sie geflossen seyn könnten, höchst verdächtig, nämlich eine Tradition, die einen Zeitraum von beinahe tausend Jahren durchlaufen hatte; aber sie scheinen nicht einmal diesen immer noch respectabeln Ursprung zu haben, sondern nichts als unsichere gewagte Conjecturen zu seyn. So werden Ps. 56. und 57. durch die Ueberschriften auf die Begebenheiten 1. Sam. 21, 11. und Ex. 22, 1. bezogen. In den Psalmen selbst liegt kein Grund zu einer solchen bestimmten Beziehung; man sieht deutlich, wie die Sammler des 1. B. Sam. vor sich hatten und blinde Griffe hineinthaten nach Beziehungen; sie wählten diese beiden Begebenheiten, bloß weil sie dicht auf einander folgten, für diese neben einander stehenden Psalmen; und so

bekamen auch Pſ. 52. 59. 60. 63. Beziehungen auf die BB. Sam., weil man hier eben auf eine ſolche Vergleichung beſonders ausging. — Endlich, was das Entſcheidendſte iſt, viele dieſer Inſchriften ſind erwieſen falſch — ſo um nur Ein Beyſpiel anzuführen, da Eins ſo viel beweiſet als tauſend, iſt Pſ. 69., angeblich davidiſch, offenbar mackabäiſch — *); ſind nun einige falſch, ſo ſind die andern alle verdächtig und vom kleinſten inneren Grunde umzuſtoßen: denn das iſt unkritiſch, von

---

*) Nur ein unter Religionsverfolgung ſeufzender Hebräer konnte ſingen:

V. 10. Der Eifer für dein Haus frißt mich,
Die Schmähungen derer, die dich ſchmähen, fallen auf mich.

So wie ein ſolcher Verfolgter Pſ. 44. ſingt:

23. Um deinetwillen werden wir gemordet täglich,
Wir ſind geachtet wie Schlachtvieh.
12. Unter die Völker zerſtreuſt du uns,
13. Du verkaufſt dein Volk um nichtigen Preis ....

Bekanntlich ließ Antiochus Epiphanes 80000 Juden umbringen, 40000 als Gefangene wegführen und 80000 als Sklaven verkaufen. 2. Makk. 5, 11 — 23. Joſeph Archaeol. L. XII. c. VII. Und V. 36. entſcheidet in jedes Unbefangenen Augen für das ſpäte Alter von Pſ. 69.

Denn Gott wird Zion retten
Und die Städte Judas bauen,
Daß ſie daſelbſt wohnen und es beſitzen.

Ganz ohne Grund hat man dieſen Vers für einen ſpätern Zuſatz gehalten.

Zeugnissen von einerley Art und Gewicht, wenn die einen verworfen sind, noch die anderen gelten zu lassen. — Was die Hypothesen der Ausleger betrifft, so braucht man sie nur sich unter einander selbst widerlegen zu lassen. Ueberhaupt aber spricht gegen eine solche historische Interpretationsart nach bestimmten individuellen zu Grund zu legenden Verhältnissen und Situationen die Unbestimmtheit und durchgehende Einerleyheit dieser Psalmen. Wenn David in seiner schönen Elegie auf Jonathans Tod seine Situation und Stimmung so bestimmt und individuell ausdrückte, daß, stände sie auch nicht da wo sie steht, doch nie ein Zweifel über ihre historische Interpretation entstehen könnte: warum that er dieß nicht in andern Liedern, wo er sich ebenfalls auf äußere Dinge bezog! Ferner läßt sich mit Grund bezweifeln, daß Ein Dichter so viele Unglückslieder gesungen haben sollte; wurde er nicht müde der traurigen Töne, des ewig klagenden Einerleys?

Dürften wir demnach die Davidische Abfassung dieser Unglückspsalmen bezweifeln, so erhielten wir, statt Eines, viele Unglücksdichter, die ihre Klagen über ihre Feinde ausdrücken. Aber dann ist es wieder befremdend und unbegreiflich, wie ein Volk sich unter einander so befeinden und bedrängen konnte, daß so viele klagende Stimmen sich erhoben; wie ein Volk, das so viel Nationaleigenliebe hatte und sich für Lieblinge Gottes hielt, gegen Volksverwandte solche Verwünschungen ausstoßen konnte,

wie wir z. B. in Pſ. 109. leſen *); wie ein Jude den andern mit dem Namen Frevler, Gottloſer ꝛc. zu brandmarken ſich nicht ſcheute? — Uebrigens käme auch hier wieder der Einwurf zur Sprache, warum dieſe Lieder, von verſchiedenen Verfaſſern, in verſchiedenen Situationen geſungen, einander ſo ſehr ähnlich, oft einerley ſind.

Ich beziehe alle dieſe Unglückspſalmen auf jenes oben bemerkte Nationalunglück der Hebräer, ihre Verhältniſſe zu anderen, ihnen feindlichen Völkern. Obgleich individuell, auf individuelle Situationen ſich beziehend, drücken

---

*) V. 6. Seh' über ihn den Frevler —
Und der Widerſacher ſteh' ihm zur Rechten.
V. 7. Aus dem Gericht geh' er als Verbrecher
Und ſein Gebet werde zur Sünde.
8. Seiner Tage ſeyen wenige —
Sein Amt empfange ein Anderer.
9. Seine Kinder ſeyen Waiſen —
Und ſein Weib Wittwe.
10. Umherirrend müſſen ſeine Kinder betteln —
Und ihr Brod ſuchen fern von ihren Trümmern...
12. Niemand bewahre ihm Freundſchaft —
Keiner erbarme ſich ſeiner Waiſen.
13. Seine Nachkommenſchaft werde vertilgt —
Im kommenden Geſchlecht ausgelöſcht ihr Name.
14. Gedacht werde der Schuld ſeiner Väter vor Jehovah —
Und die Sünde ſeiner Mutter nicht vergeſſen ....
18. Umkleidet ſey er mit Fluch, wie mit einem Gewand —
Wie Waſſer dringe er in ſein Inneres, wie Oel in ſein Gebein.

Unchriſtlich iſt dieſe Geſinnung, aber nicht unjüdiſch!

sie doch Ein allgemeines Unglück aus und ruhen alle auf einer durchgehenden Situation. Ein Hebräer war von Nationalfeinden bedrängt, er vertraute seine Seufzer den Tönen des Saitenspiels, und drückte seine unmittelbar eigenen Empfindungen aus; aber in einer ähnlichen Lage wie er befanden sich vor und nach ihm noch Tausende seiner Mitbrüder: daher diese Gleichheit. Indessen bin ich nicht abgeneigt anzunehmen, daß David das Urbild zu dieser Gesangesart hergegeben haben möge.

Es ist einer von den merkwürdigen Spielen des Zufalls, daß der Stifter der lyrischen Poesie der Hebräer, dieses Unglücksvolkes und dieser Unglückssänger, gerade so viele Prüfungen und Leiden zu bestehen hatte, die ihm vielleicht Veranlassung zu einem oder dem andern klagend flehenden Psalmen gaben, welcher dann der Nation zum Vorbild einer Poesie wurde, zu der sie so viel Drang und so viel Bedürfniß hatte. Daher läßt sich vielleicht noch eher die Einerleyheit dieser Psalmen in Anlage, Sprache und Gedanken erklären. Diese Davidischen Unglückspsalmen wurden die Gemeinsprache aller Unglücklichen; wen, von origineller Dichtergabe verlassen, das Herz drängte, seine Klagen in Gesang zu ergiessen, ergriff diese schon dastehenden Gesangesformen, die er nur vielleicht ein wenig umzubiegen und für sich anzupassen brauchte. — Fände man sich durch bestimmte Gründe bewogen, manche solcher Psalmen auf einheimische Feinde zu beziehen, drückten wirklich manche

den Haß eines Hebräers gegen den anderen aus: so wäre doch diese innere Zerrüttung der Nation nichts als eine Folge ihres äusseren Unglücks von Anfang an — inneres Unglück und äusseres sind ja doch nur Wechselwirkungen. Man könnte auch noch bestimmter an die Zerspaltung in zwey Reiche denken, da sich annehmen läßt, daß diese so wie zu großen Kriegen, so auch zu Privatfeindschaften Veranlassung gegeben hat; aber so kämen wir immer wieder auf das Vorige zurück. Daß wir die Unglückspsalmen immer mehr auf ein allgemeines Nationalverhältniß beziehen müssen, beweist die zweyte Classe derselben, wo offenbar auf Nationalfeinde hingewiesen ist. Zum Beyspiele diene

Ps. 9.

1. Preißen will ich Jehovah mit ganzem Herzen,
   Verkünden alle seine Wunderthaten,
2. Jubeln und frohlocken will ich über dich,
   Singen deinen Namen, o Höchster!
3. Zurückgeworfen sanken meine Feinde,
   Schwanden dahin vor deinem Antlitz.
4. Denn du übtest Rache und Recht,
   Thronend als Richter der Gerechtigkeit.
5. Du schaltest die Barbaren, verderbtest die Frevler,
   Löschtest aus ihren Namen auf immer und ewig.
6. Die Feinde — vollendet ist die Verwüstung,
   Zerstört ihre Städte, geschwunden ihr Andenken....
9. Jehovah ist Zuflucht der Armen,
   Zuflucht in den Zeiten der Bedrängniß.
10. Und es vertrauen auf dich, die deinen Namen kennen,
    Denn du verlässest nicht, die dich suchen, Jehovah.
11. Singet Jehovah, den thronenden auf Zion,
    Verkündet unter den Völkern seine Thaten.

12. Denn Er, Rächer des Blutes, gedenkt es,
Vergißt nicht die Klagen der Dulder.
13. Erbarmend, Jehovah, siehe was ich leide von meinen Hassern,
Hebe mich empor aus der Pforte des Todes!
14. Damit ich verkünde all dein Lob,
In den Thoren der Tochter Zion jubele über deine Hülfe.
15. Gestürzt sind die Barbaren in die Grube, die sie bereitet,
Im Netz, das sie gestellt, ist gefangen ihr Fuß.
16. Bekannt ist Jehovah, daß Gericht er hält,
Im Werk seiner Hände verstrickt sich der Frevler.
17. Sinken werden die Frevler hinab in den Scheol,
Alle Barbaren, die Gott vergessen.
18. Denn nicht auf immer wird der Elende vergessen seyn,
Die Hoffnung der Dulder getäuscht auf ewig.
19. Steh auf, Jehovah, damit die Sterblichen sich nicht überheben,
Gerichtet müssen werden die Barbaren vor dir.
20. Sende, Jehovah, Furcht über sie,
Erkennen müssen die Barbaren, daß sterblich sie sind.

Hier sind offenbar Frevler und Barbaren *), Elende, Dulder, Arme und Hebräer Synonyme, auch an andern Stellen ist es so; steht nun auch anderemale Frevler, Uebelthäter ꝛc. allein ohne Barbaren, so dürfen wir letzteres doch darunter verstehen, da überall ohngefähr gleiche Verhältnisse angedeutet werden. Nun erklärt sich auch, wie Dulder, Armer ꝛc. mit Gerechter, Jehovahs Verehrer an anderen Stellen synonym gesetzt seyn kann: die Hebräer sind ohne

*) das hebr. Gojim.

weiters die Gerechten, und sie waren auch zugleich die Dulder. Wir finden also hier sehr klar jene von uns angenommene Nationalbeziehung ausgedrückt, und wir sind sie anzunehmen berechtigt, auch wo über bloß individuelles Leiden geklagt wird. So beginnt Ps. 7. ganz individuell.

1. Jehovah, mein Gott, auf dich vertrau ich,
   Hilf mir von allen meinen Verfolgern, errette mich!
2. Damit mich nicht erfasse der Löwe,
   Zermalmend — kein Retter da. —

Aber aus V. 7. sieht man deutlich das zu Grunde liegende Nationalverhältniß.

7. Steh auf, Jehovah, in deinem Zorn,
   Erhebe dich im Grimm gegen meine Dränger,
   Eile zu mir, ordne Gericht!
8. Es umringen dich die Schaaren der Völker,
   Und über ihnen erhebst du dich zum Throne.
9. Jehovah wird richten die Nationen,
   Richte mich, Jehovah, nach meiner Gerechtigkeit, nach meiner Unschuld geschehe mir *).

Wer diese Barbaren sind, über deren Bedrückungen die Frommen seufzen, können wir nicht überall, aber doch einigemal mit Wahrscheinlichkeit bestimmen. Im Ps. 44. 69. u. a. sind es die Syrer unter Antiochus Epiphanes. Im Ps. 102. seufzt ein Hebräer im Exil nach seiner Hei-

*) Dieser Psalm hat die Inschrift: „Trauerlied Davids, welches er Jehovah sang wegen des Benjaminiten Tusch", die ganz jener deutlich angegebenen Nationalbeziehung widerspricht.

math und klagt über Schmach und Druck von seinen Feinden.

V. 9. Den ganzen Tag schmähen mich meine Feinde,
Wüthend verschwören sie sich gegen mich.
10. Asche wie Brod esse ich,
Und mische meine Getränke mit Thränen . . . . .
14. Du wirst aufstehen und Zions dich erbarmen,
Denn die Zeit des Erbarmens ist gekommen.
15. Denn deine Verehrer lieben ihre Trümmer,
Und sehnen sich nach ihrem Schutte.
16. Fürchten werden dann die Barbaren deinen Namen,
Jehovah,
Und alle Könige der Erde deine Majestät . . . . . .

In Ps. 42. 43. (die wahrscheinlich zusammengehören,) seufzet ein Exulant, wahrscheinlich ein Priester, nach dem Tempel.

Ps. 42.

1. Wie ein Hirsch schreiet nach Wasserbächen,
So schreiet meine Seele nach dir, o Gott!
2. Meine Seele schmachtet nach Gott, dem Gott des
Lebens,
Wann werd ich kommen und erscheinen vor seinem
Antlitz?

Indessen können wir wohl hier nicht an das chaldäische Exil denken, da der Dichter am Jordan lebt nach V. 7.

Ein solches Nationalunglück ist noch in mehreren Psalmen angedeutet und viel erhalten erst durch die Annahme einer solchen Beziehung Licht. Z. B. der berühmte Messiaspsalm Ps. 22. Alle bisherigen antimessianischen

Erklärungen haben nicht durchgegriffen. Unſerer Annahme nach würde ein Hebräer über Druck und Mißhandlung von Nationalfeinden klagen. So begreifen wir eigentlich erſt die Möglichkeit einer ſo angſtvoll geſchilderten Bedrängniß; denn gewöhnliche bürgerliche Befeindungen, ſelbſt die davidiſchen Drangſale, reichen nicht hin. Und vortrefflich ſtimmt für unſere Annahme der Rückblick auf die früheren beſſeren Schickſale der Nation V. 1 — 6. Denn eben das jetzige Nationalunglück war die Situation des Dichters. Die Verſe:

7. Aber ich — ein Wurm bin ich und kein Menſch,
Ein Spott der Menſchen, Verachtung des Volkes.
8. Alle die mich ſehen, ſpotten mein,
Ziehen die Lippen, ſchütteln das Haupt.
9. „Er verlaſſe ſich auf Jehovah, der mag ihn retten,
Der mag ihm helfen, da er ſein Liebling iſt.“

würden, verglichen mit Pſ. 44, 14 ff., ſehr gut von Religionsverfolgungen durch auswärtige Feinde zu verſtehen ſeyn. Aus unſerer Annahme verſtehen wir auch erſt den Ausdruck

Pſ. 25.

13. Seine (des Jehovah Verehrers) Seele wird im Glück wohnen
Und ſein Same das Land beſitzen.

der auch ſonſt noch vorkommt. Nimmt man einheimiſche Befeindung an, ſo iſt die Erklärung immer gezwungen. — Freilich würde die Anwendung und Bewährung unſerer Hypotheſe viele Pſalmen in die ſpäteſten Zeiten herabſetzen; indeſſen müſſen wir uns darüber, wie über ſo vieles tröſten!

So sehr durchdrang das Gefühl des Unglücks die ganze Seele des Hebräers, daß auch der höchste Schwung der Ideen ihn dessen nicht entheben, das Feuer der glühendsten Begeisterung ihn nicht davon reinigen konnte. Vom Anschauen Gottes selbst senkt sich der lyrische Flug herab zum Flehen um Hülfe.

P. 139.

7. Wo soll ich hingehen vor deinem Geist?
Wohin vor deinem Angesicht fliehen?
8. Stieg ich auf zum Himmel, du bist dort,
Bettete ich mich in den Scheol, siehe! auch da bist du.
9. Nähm ich Flügel der Morgenröthe,
Und wohnte am äussersten Meer:
10. Auch da würde deine Hand mit führen,
Und mich leiten deine Rechte.
11. Und spräch ich: Finsterniß umhülle mich,
Nacht werde das Licht um mich her:
12. Auch die Finsterniß würde mich nicht bergen vor dir,
Und die Nacht strahlte wie Tag, Dunkel wie Licht.
13. Denn gebildet hast du meine Nieren,
Mich gestaltet im Schooß der Mutter . . . . .
15. Nicht verborgen war mein Gebein vor dir,
Als ich gebildet ward im Dunkel, gewebt im Schoos der Erde.
16. Meinen ersten Keim sahen deine Augen,
Auf deiner Rolle waren sie aufgezeignet alle,
Die Tage, die mir bestimmt, ehe noch einer begonnen.
17. Wie verehr ich deine Plane,
Wie überschwenglich ist ihre Summe!
18. Wollt ich sie zählen, mehr ist ihrer als Sand,
Ich erwachte und wäre noch bey dir.
19. O! möchte Gott ausrotten die Frevler!
Menschen des Bluts weichet von mir: . . . . .

21. Deine Hasser, o, Jehovah, sollt ich nicht hassen,
Und die sich gegen dich empören nicht verabscheuen?
22. Mit vollendetem Hasse hasse ich sie . . . . . *)

Dieß unglückliche Verhältniß der Nation zu den anderen Völkern war ohne Zweifel, wenigstens in der zweiten Periode, nach dem Exil, fortwährend. Dadurch entstand jenes odium humani generis, das ihr mit Recht vorgeworfen wurde, das aber mehr ein Product des Schicksals als ihrer Natur allein ist. Ist das unglückliche Volk nicht zu entschuldigen, wenn es alles Aeussere haßte, da von aussen her so viel Schlimmes über es gekommen war? — Dadurch entstand ferner eine eigene Weltansicht die in der dritten, obgleich weniger zahlreichen Classe unserer Psalmen enthalten ist. Da dem Hebräer seine Nation für die Welt selbst galt und der Nationalcultus für die Frömmigkeit selbst: so war es natürlich, daß ihm die Welt als eine verkehrte Ordnung der Dinge erschien, in welcher das Böse vorherrschend und das Gute unterdrückt war. Folgender Psalm bildet den Uebergang vom Nationalverhältniß zur Weltansicht, indem jenes zwar bestimmt ausgedrückt, aber doch als fortwährend und fixirt dargestellt ist.

---

*) Dieser Psalm bezieht sich wahrscheinlich auch auf Religionsbedrängnisse. Ein Frommer betheuert bey Gottes Allwissenheit, daß er nichts mit den Feinden der Nation und Jehovahs gemein habe, sie mit dem gebührenden Hasse verabscheue. Die Sprache ist sehr spät, obgleich die Poesie tugendlich kräftig und von erhabenem Schwung.

Pſ. 10.

1. Warum Jehovah, ſtehſt du ſo fern,
Verbirgſt dich in den Zeiten der Noth?
2. Vor dem Uebermuth des Frevlers muß fliehen der Dulder,
Wird verſtrickt in die Anſchläge, die ſie erſonnen.
3. Es rühmt ſich der Frevler der Gelüſte ſeiner Seele,
Bereichert, vergißt und verachtet er Jehovah.
4. In ſeiner Hoffarth ſagt er: er ſtraft nicht!
Es iſt kein Gott! ſind alle ſeine Gedanken .....
12. Auf! Jehovah, erhebe deine Hand,
Vergiß nicht die Dulder!
13. Warum ſoll der Frevler Gott verachten,
Und ſagen in ſeinem Herzen: er ſtraft nicht! ....
15. Zerbrich den Arm des Frevlers,
Und vertilge die Bosheit des Gottloſen.
16. Jehovah iſt König und immerdar,
Vertilgen wird er die Barbaren aus ſeinem Lande .....*)

Der Unglückliche, durch eine lange traurige Erfahrung verdüſtert und erbittert, ſieht Alles von der ſchlimmen Seite an, klagt über die böſen Menſchen, und erwartet überall Böſes. Die Jünglinge ſind natürliche Optimiſten, ihnen ſchimmert noch Alles in der Roſenfarbe der Hoffnung, aber mit jeder neuen Erfahrung ſinkt ihnen ein Theil dieſes Edens ein, vor dem entlaubten Greiſe ſteht eine entlaubte, kahle Welt. Auch wir hören ähnliche Klagen über die ſchlimme Welt, von den Alten, beſonders

*) Vom Anfang herein ſcheint nur von einem moraliſchen Verhältniß die Rede zu ſeyn; aber V. 17. entſcheidet für die Nationalbeziehung. Bringt man dieſe nicht gleich vorn dazu, ſo hat das Ganze keine Einheit.

den Frauen. Und sind diese nicht gerade die Dulderinnen, die Schmerzensträgerinnen der Menschheit? Aus einem schöneren Klima scheinen sie an unsere rauhe Küste verschlagen, mit liebender Sehnsucht, mit weichem Gefühl treten sie ein in das stürmische Leben; und die Sehnsucht wird nicht gestillt, die Liebe verstoßen, das Herz mißhandelt. O man spotte nicht über das weibliche Alter! Sollen sie nicht klagen, die beraubt, zerschlagen und ermattet am Ufer des Lebens stehen und in den Schiffbruch zurückschauen, der ihnen alles genommen, selbst den Glauben an sich! — So verachte man auch nicht die düstere Lebensansicht des Hebräers, der einem unglücklichen Greise gleich, am Abend seines kummervollen Lebens von seiner dunkeln Stelle aus Alles um sich her in Nacht und Verderben sieht.

Ps. 14.

1. Es spricht der Thor in seinem Herzen: es ist kein Gott!
   Böses, Abscheuliches üben sie, Keiner, der da Gutes thue.
2. Jehovah schaut vom Himmel hernieder auf die Menschenkinder,
   Zu sehen, ob ein Vernünftiger da sey, der Gott suchet.
3. Alle sind abgewichen und entartet,
   Keiner, der da Gutes thue, auch nicht Einer. —
4. Werden nicht büßen die Uebelthäter,
   Die mein Volk fressen wie Brod, und Jehovah nicht anrufen?
5. Ja! dann wird Schrecken sie überfallen,
   Denn Jehovah schützt das Geschlecht der Gerechten.
6. Den Rath der Dulder verspottet nur!
   Doch ist Jehovah sein Vertrauen. —

7. O! käme aus Zion über Israel Heil!
Führet Jehovah zurück die Gefangenen seines Volkes,
Dann freuet sich Jakob, frohlocket Israel.

In V. 4. und 7.*) liegt offenbar jene so oft vorkommende Nationalbeziehung: einem Juden in Exil erschien die Welt in dieser düstern Farbe, Alles in Bosheit versunken, weil Alles sich gegen seine Nation, und die Wiederherstellung der vaterländischen Theokratie vereinigte. Die Dulder sind unwidersprechlich die Juden, die auch die Gerechten sind, die Uebelthäter sind ohne Zweifel die Chaldäer.

Aehnlich ist Ps. 12., der auch mit einer solchen Klage über das Verderben des Menschengeschlechts anhebt:

---

*) Da man, ohne unsere Annahme, nicht einsah, wie in der Seele des hebräischen Dichters eine scheinbare moralische Weltansicht und die Rücksicht auf das Unglück seiner Nation vereinigt seyn könnte, und sich überdieß von der Ueberschrift: Von David verleiten ließ den Psalm auf David und seine Lage zu beziehen: so hat man Zweifel gegen die Aechtheit dieses Verses erhoben; und, da sich der Psalm mit wenigen Veränderungen noch einmal (Ps. 53.) wiederfindet, so hat man angenommen, der ursprünglich davidische Psalm sey in späteren Zeiten, im Exil, umgearbeitet, durch Hinzusetzung von V. 7. der damaligen Lage der Nation angepaßt, durch Versehen in eine spätere Psalmensammlung (denn wahrscheinlich ist die unsrige aus mehreren kleineren, den 5 Büchern des Psalters, entstanden) nochmals aufgenommen, der hinzugesetzte V. 7. aber dann auch dem, sonst unveränderten Ps. 14. geliehen worden. Wie willkührlich! Eben daß V. 7. in beiden Recensionen sich findet, ist Beweis seiner Aechtheit. Und hat man nicht gefühlt, daß der Psalm ohne V. 7. gar keinen Schluß hätte?

Hilf, Jehovah, denn es verlieren sich die Guten,
Es nehmen ab die Treuen unter den Sterblichen!

und klagt dann weiter über die Verfolgung der Dulder und fleht für sie um Hülfe.

So erschien dem Hebräer die Welt finster, unter einander geworfen, verwirrt, das Leben als eine traurige Bürde. Und nun dabey das Postulat einer Uebereinstimmung des Aeusseren und Inneren, das ihm tief und fest in der Seele lag! Dies erlaubte ihm nicht, sich über sein Schicksal zu erheben und auf sich selbst gestützt sich eine innere Welt zu bilden. Gebrochen war die schöne Harmonie des Menschen mit der Welt, in welcher der Grieche so herrlich, so beneidenswerth da steht; aber gelöst war noch nicht das Band, das ihn nach aussen hinzieht. Anschauung einer schlimmen Welt und doch die nie aufgegebene Hoffnung, sein Glück darin zu finden, abgestoßen von aussen, und doch immer wieder dahin zurückgetrieben: das war das unglückliche Loos des Hebräers! Dazu peinigten ihn Zweifel und innere Vorwürfe; sein Unglück hatte ihn längst zum Gefühl der Schuld gebracht — sein eigenes Werk war das schlimme Schicksal, das er trug, und reumüthig war er in sich gegangen; aber der Mensch kann sich nicht ganz verwerfen, die Strafe war zu groß für die Verschuldung, und liegt nicht schon in der Erkennung derselben ein Verdienst? Wie konnte Jehovah so lange sich abwenden von seinem Volke, zu sehr die Frevler überhand nehmen lassen? — Hier tritt die

vierte und letzte Classe der Unglückspsalmen ein, die Theodiceen. Die Weisen der Nation suchten jene Zweifel zu lösen, die Klagen der Frommen zu stillen.

1. Erzürne dich nicht über die Bösen,
Eifere nicht über die Uebelthäter!
2. Denn wie Gras welken sie schnell,
Wie grünes Kraut verdorren sie.
3. Traue Jehovah, und übe Gutes,
Bleibe im Lande und nähre Vertrauen ....
5. Befiehl Jehovah deine Wege,
Und traue auf ihn, er wirds wohl machen.
6. Wie Licht wird er hervorgehen lassen dein Recht,
Und deine Gerechtigkeit wie den Mittag ....
9. Die Bösen werden ausgerottet,
Und die auf Jehovah hoffen, besitzen das Land.
10. Noch kurze Zeit, und kein Frevler mehr,
Du schauſt nach seiner Stätte — weg ist er ....
12. Anschläge sinnt der Frevler gegen den Gerechten,
Und knirscht gegen ihn mit den Zähnen;
13. Aber der Herr lächelt über ihn,
Denn er sieht seinen Gerichtstag nahen.
14. Die Frevler ziehen das Schwert und spannen den Bogen,
Um zu fällen die Dulder und Armen, und zu morden die Redlichen —
15. Ihr Schwert wird in ihr Herz gehen,
Und ihr Bogen wird zerbrechen.
16. Besser das Wenige des Gerechten,
Als der Ueberfluß vieler Frevler.
17. Denn die Arme der Frevler werden zerbrechen,
Aber Jehovah unterstützet die Gerechten.
18. Jehovah kennt die Tage der Redlichen,
Und ihr Besitzthum dauert in Ewigkeit.
19. Sie werden nicht zu Schanden in der bösen Zeit,
In den Tagen der Theurung werden sie sich sättigen .....
25. Jung war ich und bin alt worden,
Und habe nie gesehen den Gerechten verlassen und seinen Samen Brod suchend .....

28. Denn Jehovah liebt das Recht,
Und verläßt nicht seine Frommen, bewahrt sie ewig,
Aber der Same der Frevler wird ausgerottet .....
35. Ich sah einen Gottlosen trotzig,
Sich ausbreitend wie ein dickbelaubter Baum.
36. Er schwand dahin und war nicht mehr,
Ich fragte nach ihm, und er ward nicht gefunden ....

Mit mehr Einheit gedacht, als diese lose Zusammenstellung von Sentenzen, und aus einem tieferen, durch kräftige Zweifel geweckten Gemüth entsprungen, ist folgender didaktische Psalm, der zu den bessern Producten hebräischer Poesie gehört. Bemerken wir aber, das in jenem, wie in diesem, so allgemein und philosophisch sie auch scheinen, immer unser angenommenes Nationalverhältniß zu Grunde liegt; im vorigen zeigt es schon das einzige: das Land besitzen (V. 9.), im folgenden sey man vorzüglich aufmerksam auf die Synonymie von Israel und denen die reines Herzens sind (V. 1.), und auf die Schilderung der Gottlosen von V. 4. an, besonders auf V. 8. u. 9.

P. 73.

1. Ja! gütig ist gegen Israel Gott,
Gegen die, die reines Herzens sind.
2. Und ich — wenig fehlte, so strauchelte mein Fuß,
Fast nichts, so glitten aus meine Schritte.
3. Ich eiferte über die Uebermüthigen,
Den Wohlstand der Frevler sah ich.
4. Denn für sie sind nicht die Bande des Todes,
Und wohlgenährt ist ihr Körper.
5. Von der Mühe der Sterblichen wissen sie nichts,
Mit andern Menschen trifft sie nicht die Plage.

6. Darum ist ihr Halsgeschmeide Hoffarth,
Und wie ein Gewand umhüllt sie Gewaltthat.
7. Aus dem Fette hervor dringt ihr böser Blick,
Es steigen Argliſten aus dem Herzen.
8. Sie höhnen, und reden boshaft Unterdrückung,
Von stolzer Höhe herab reden sie.
9. Sie heben zum Himmel ihren Mund,
Und ihre Zunge geht durch das ganze Land.
10. Darum wendet sich der Pöbel dahin,
Und aus voller Quelle schlürfet er.
11. Sie sprechen: sollt es Gott wissen?
Ist Kunde davon bey dem Höchsten?
12. Sehet diese Frevler! —
In ewiger Ruhe häufen sie Schätze.
13. Also vergeblich hielt ich rein mein Herz
Und wusch in Unschuld meine Hände? .....
16. Ich dachte nach, dieß zu begreifen,
Mühevoll war es in meinen Augen,
17. Bis daß ich eindrang in die Heiligthümer Gottes,
Und Acht hatte auf das Ende jener.
18. Ja! auf schlüpfrigen Ort hast du sie gestellt,
Du lässest sie fallen in die Grube.
19. Wie ergreift sie so plötzlich das Verderben,
Weggerafft, dahin sind sie unversehens.
20. Wie einen Traum beym Erwachen,
So, Herr, wirst du erwachend ihr Bild vernichten ....

Dieß war also die Theodicee des Hebräers, dieß die Lösung jener Zweifel, die sein ganzes Glaubensgebäude erschütterten! Durch einen Machtspruch suchte sich das fromme Gemüth zu beruhigen: Jehovah werde vermöge seiner Gerechtigkeit schon alles ins Gleiche bringen, den Bösen bestrafen, den Guten belohnen, in kurzer Zeit, unversehens. Aechter religiöser Instinct trieb die von der Welt unbefriedigten zu dem Gedanken an Gott, zu dem

Vertrauen auf seine Führung; aber zu sehr zog noch die irdische Gesinnung und Weltliebe herab; der Glaube, der eine Hoffnung ist deß, das man nicht siehet, war nicht Antheil des Hebräers; die Gerechtigkeit Gottes sollte sich erweisen, und zwar sichtbar, gleich jetzt, und nur die Zusage dieser gewissen Vergeltung konnte sie trösten. Unglücklicher Trost! schwankender Glaube, den jeder Windstoß des Schicksals umwerfen konnte! Vergebliches Beginnen. Aeusseres mit Innerem ausgleichen, eines nach dem andern abmessen zu wollen! Denn wo liegt der Maßstab zu dieser Messung, wo der Punct des Zusammentreffens so heterogener Dinge?

Darum weil es den Hebräern noch nicht gelungen war, sich über den Gegensatz des Inneren und Aeusseren zu erheben, weil sie in diesem Gegensatz noch begriffen und vom Conflict beider feindlichen Welten hin und hergestoßen waren, begreifen wir auch und dürfen es mehr bemitleiden als verabscheuen, daß sie die Kunst des Verzeihens noch nicht gelernt hatten, und den Haß und die Rachsucht gegen ihre Feinde so wenig irreligiös fanden, daß sie diese Empfindungen selbst vor den Thron ihres Jehovah als ein ihm wohlgefälliges Opfer darzubringen sich nicht entblödeten. Nur durch Ueberlegenheit des Geistes und Gemüthes ist Sanftmuth und Ruhe gegen Feinde, so wie Muth und Heiterkeit im Unglück möglich. Der Löwe erzürnt sich nicht gegen das bellende Hündlein, und der Fels steht ruhig in den tobenden Wo-

gen. Man muß die Welt verachten, um sie mit Gleichmuth anzusehen, und Allem entsagen können, um sich nicht zu erbittern und zu grämen. Dem Hebräer schlugen die Wogen des Unglücks über dem Haupt zusammen, was ihm der Feind entriß, war ihm zu nahe am Herzen: darum erboßt und erbittert er sich so. Um aber seine gehäßigen Empfindungen gegen seine Feinde ganz verzeihlich zu finden, brauchen wir uns nur, unserer Annahme gemäß, zu erinnern, daß diese Feinde Nationalfeinde sind, zugleich Feinde Jehovahs und seiner Religion, und daß dem Hebräer, was uns Nationalhaß ist, zugleich Religionshaß war. Wir haben schon oben ein Beispiel dieser Rachsucht angeführt, ein anderes, sehr bedeutsames, anzuführen wird nicht unschicklich seyn. Ps. 69. ist bekanntlich auf den Messias gedeutet worden. Aber hätte man weniger auf V. 22. gesehen:

Zu meiner Speise reichen sie mir Galle *),
Und bey meinem Durst tränken sie mich mit Essig,

worin man eine buchstäbliche Weissagung auf Matth. 27, 34. (Und sie gaben ihm zu trinken Essig mit Galle vermischt) fand, als auf den ganzen Geist des Psalms und die darin ausgedrückte Gesinnung: so würde man vom Irrthum eher zurückgekommen seyn. Hören wir den hebräischen Dulder fassungslos seufzen und ächzen, unter

*) Hebr. Rosch, ein unsicheres Wort, eher Schierling, Colosquinte ꝛc.

der zu schweren Last seiner Leiden und in Verwünschungen gegen seine Feinde ausbrechen:

V. 15. Entreiße mich aus dem Schlamm, daß ich nicht versinke,
Rette mich von meinen Feinden, aus dem tiefen Abgrund.
16. Daß mich nicht überströme die Fluth und nicht verschlinge der Strudel,
Daß nicht über mir die Grube den Rachen schließe....
21. Die Schmach bricht mir das Herz, ich vergehe,
Ich hoffe auf Mitleid — umsonst!
Auf Tröster — und finde keine!....
25. Gieß aus über sie deinen Zorn,
Die Gluth deines Grimmes erreiche sie!
26. Ihre Wohnungen seyen verödet,
In ihren Zelten sey kein Bewohner!
28. Sende Unglück auf Unglück,
Laß sie nicht gelangen zu deiner Gnade!
29. Tilge sie aus vom Buch des Lebens,
Zu den Gerechten zeichne sie nicht auf!....

Und denken wir uns dagegen den göttlichen Dulder in der Glorie der Aufopferung, Ergebung, menschenliebender Verzeihung, am Kreuze ausrufend: „Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht was sie thun“; welcher Abstand! wie Finsterniß und Licht! — Nur ein göttliches Wunder konnte aus einer solcher Religion die christliche hervorrufen!

Jene Versuche einer Theodicee, so wie sie in der That auf keinem sicheren Grunde ruheten und wenig Trost geben konnten, mögen wenig Eingang bey der Nation gefunden und keine feste Ueberzeugung bewirkt ha

ben. Daher versuchte ein genialer Dichter einen ganz neuen Weg, um die Zweifel der frommen Unglücklichen zu stillen. Ich rede vom Buch Hiob, einem der geistreichsten Producte hebräischer Poesie.

Dem Dichter war die Nichtigkeit des Glaubens, daß das Aeussere mit dem Inneren in Harmonie und Wechselwirkung stehe, daß das Unglück die Folge des Bösen und das Glück des Guten sey, ganz zur Ueberzeugung gekommen. Er suchte diese Nichtigkeit zu zeigen und seine Mitbrüder von einem Wahne abzubringen, der sie nur unglücklich machen mußte. Mit genialer Kraft durchbrach er die Schranken der gewöhnlichen Ansicht, und erhob sich zu einer Höhe, zu der ihm schwerlich seine Zeit folgen konnte.

Im Hiob stellt er uns einen Tugendhaften dar im Kampf mit unverdientem Unglück; die Last der Leiden ist zu groß, die das Schicksal auf ihn gelegt hat; das Gefühl seiner Unschuld erzeugt in ihm Zweifel über die Gerechtigkeit Gottes; er bricht endlich aus in verzweiflungsvolle Klagen und verwegene Beschuldigungen Gottes. Gereizt durch die Keckheit seiner Behauptungen treten seine Freunde gegen ihn auf, ihn zu widerlegen und Gottes Sache zu vertheidigen; sie setzen ihm den Grundsatz entgegen, daß das Geschick des Menschen nichts als Folge seines eigenen Betragens, daß der Fromme glücklich, der Gottlose unglücklich sey; daß dieß daher auch bey ihm der Fall seyn müsse und sonach die Betheurungen

seiner Unschuld und die Klagen über ein ungerechtes Schicksal eben so ungegründet als irreligiös seyen. Aber der Unglückliche weiß zu antworten. Das unauslöschliche Gefühl seiner Unschuld läßt ihn Gründe finden, die seichten Gemeinsprüche seiner Gegner niederzuschlagen; die Erfahrung bietet ihm genug Beweise dar für die Behauptung, daß die Gottlosen gar oft das größte, dauerhafteste Glück genieſſen. Seine Gegner wissen ihre vorgebrachten Gründe nur zu wiederholen, nicht zu vertheidigen; und so treten sie endlich ab und räumen dem siegreichen Wortkämpfer den Kampfplatz.

Hören wir den Unglücklichen! Herzergreifend, tieferschütternd sind die Ausbrüche des Schmerzes und der Verzweiflung, kühn und groß die Anklage, die er gegen Gott erhebt, gräßlich die Sophistik, welche seine Sache gegen den ungerechten Gott führet.

Keck tritt der empörte Sterbliche in die Schranken gegen seinen Schöpfer, er giebt ihm das unnütze Geschenk eines Lebens zurück, das nur aus Leiden zusammengesetzt ist, und so sein Letztes aufgebend, fodert er ihn zum Kampfe.

Kap. 3, 3. Verflucht der Tag, an dem ich geboren,
Und die Nacht, da man sprach: ein Sohn! . .
11. Warum starb ich nicht in Mutterleibe,
Warum verschied ich nicht unter der Geburt?
13. So läg ich und ruhete,
Schlummerte, und es wäre mir wohl ....
20. Warum gab er dem Elenden das Licht,
Und Leben dem Bekümmerten . . .

23. Dem Manne, dessen Pfad verhüllt ist,
Den Gott rings umzäunet? ....

Kap. 6, 8. O! würde mir gewährt meine Bitte,
Und thäte Eloah mein Verlangen!
9. O! gefiel es Eloah mich zu zerschlagen,
Streckte aus seine Hand, mich zu zermalmen,
10. So wäre mir doch ein Trost ....

Kap. 7, 1. Elend hat der Mensch auf Erden,
Wie Tage des Söldners sind seine Tage.
2. Wie ein Sklave schmachtet er nach Schatten,
Wie ein Söldner harret er des Lohnes.
3. So sind mir zugetheilt Monde des Elends,
Und Nächte des Kummers zugezählt ....
7. Gedenke, daß ein Hauch mein Leben,
Nie wieder schaut mein Auge das Gl[illegible] ....
9. Es eilet die Wolke und fähret hin,
So wer ins Grab sinkt, steigt nicht wieder empor ....
11. Drum will ich auch nicht hemmen den [illegible],
Will reden im Drang meines Herzens,
Klagen über den Kummer meiner Seele ....
20. Hab ich gefehlt, was that ich dir, Hüter der Menschen?
Warum bin ich dir ein Anstoß,
Und mir selbst eine Last?
21. Warum vergiebst du nicht meinen Fehl und thust weg meine Schuld?
Bald ruh ich im Staube, du suchst mich, und ich bin nicht mehr ....

Kap. 9, 1. Ja wohl! ich weiß es, so ist es,
Wie rechtet der Sterbliche mit Gott?
2. Wenn er auch möchte mit ihm hadern,
Nicht antwortet er Eins auf Tausend ....
12. Seht! er zerfleischt, wer hält ihn zurück?
Wer spricht zu ihm: was machst du? ....
15. Obgleich gerecht, darf ich nicht sprechen,
Bey meinem Richter muß ich um Gnade flehen....

20. Wie unschuldig ich sey, mein Mund muß mich verdammen,
Wie unsträflich, er muß mich schuldig sprechen....

Kap. 10, 20. Sind nicht die wenigen Tage bald vergangen,
Er lasse von mir, daß ich ein wenig mich erheitere,
21. Bevor ich gehe, und nicht zurückkehre
Ins Land des Dunkels und der Todesnacht ....

Dieß, das Gefühl der ewigen Vernichtung, packt den Unglücklichen immer von neuem, wie mit Geierklauen. Und denken wir uns ganz in die Seele des Verzweifelnden, in seine trostlose Gewißheit!

Kap. 14, 1. Der Mensch, der Sohn des Weibes,
Arm ist er an Tagen, reich an Noth.
2. Wie eine Blume schießt er auf und welkt,
Entflieht wie ein Schatten, und bleibt nicht....
7. Noch ist für den Baum Hoffnung,
Wird er abgehauen, so grünt er wieder,
Und treibt neue Sprossen ....
10. Aber der Mensch, stirbt er, so liegt er da,
Erblaßt der Sterbliche — wo ist er hin?
11. Es verfließen die Gewässer des Meeres,
Der Strom versinkt und vertrocknet,
12. Und der Mensch liegt und steht nicht wieder auf, ...
Niemand rüttelt ihn aus dem Schlummer ....

Und nun bey diesem vernichtenden Gefühl das Bewußtseyn der Unschuld mit der Erfahrung verknüpft, daß es den Sündern wohlgeht, was auch die Freunde dagegen sagen mögen.

Kap. 21, 7. Warum leben die Sünder so glücklich,
Und altern und wachsen an Reichthum?
8. Wachsen sehen sie vor sich ihren Samen,
Und ihre Sprößlinge gedeihen.

9. In ihren Häusern iſt Friede, keine Furcht,
Eloahs Ruthe trifft ſie nicht .....
14. Und doch ſprechen ſie zu Gott: hinweg von uns!
Die Kenntniß deiner Wege behagt uns nicht. ....
23. Dieſer ſtirbt in der Fülle ſeines Glückes
Ganz ruhig und wohlgemuth .....
25. Jener ſtirbt mit kummervoller Seele,
Und hatte kein Gutes genoſſen,
26. Und beide ruhen im Staube,
Und Moder decket beide .....

Kap. 24, 1. Warum verbirgt der Herr die Rache,
Und die ihn fürchten, ſehen nicht ſeine Gerichte!
2. Da verrücken ſie die Grenzen,
Und weiden geſtohlene Heerden,
3. Da führen ſie weg den Eſel der Waiſen,
Und pfänden den Sohn der Wittwe,
4. Da ſtoßen ſie die Armen aus dem Wege,
Verkriechen müſſen ſich die Dulder .....
12. Um Rache ſchreien Sterbende,
Das Röcheln der Gewürgten rufet;
Und Gott bemerkt nicht den Unſinn....

Kap. 31, 35. Wer ſchafft mir einen Hörer! Hier meine Schutzſchrift!
Der Allmächtige gebe mir Antwort!
Mein Gegner ſchreibe nieder ſeine Klage! ...
37. Ich will ihm jeden meiner Schritte bekennen,
Als Held will ich mit ihm kämpfen!

Der Widerſpruch iſt aufs höchſte geſteigert. Das Geſchöpf wagt ſeinen Schöpfer unweiſe zu nennen, ſeine Welt zwecklos, verwirrt, unſinnig, mit kecker Stirne tritt es ihm entgegen und will ihm Rede ſtehen. Wie ſoll dieſer Knoten gelöſt werden, da bisher keine menſchliche Sophiſtik den kühnen Wortkämpfer bezähmen, keine freundliche Zuſprache das empörte Gemüth beſänftigen

konnte! Aus den Schranken der Menschlichkeit ist er herausgetreten, nichts Menschliches mag ihn wieder zurückbringen. Das Endliche hat sich selbst in seiner Endlichkeit angeschaut und mit wahnsinnigem Entsetzen ist es von seiner Vernichtung zurückgeschränkt. — Nur Gott selbst mag sich vertheidigen — und siehe, aus einer Wetterwolke in sanfter schreckensloser Majestät erschallt Eloahs Stimme.

Kap. 38, 2. Wer ists, der meinen Rath verdunkelt,
Durch Reden ohne Verstand?
3. Auf! gürte als Mann deine Lenden,
Ich will dich fragen, belehre mich.
4. Wo warst du, als ich die Erde gründete,
Laß hören, ob du Einsicht hast! . . . . .
6. Worauf ward ihr Grund eingesenkt,
Wer legte ihren Eckstein? . . . . .
8. Wer verschloß das Meer mit Thoren,
Als es hervorströmte aus Mutterleib? . . . . .
12. Geboteſt du bey deinem Leben dem Morgen,
Und wieſeſt der Morgenröthe ihren Platz? . . . .
19. Wohin geht der Weg zur Wohnung des Lichtes,
Und wo hat das Dunkel seinen Ort? . . . . .
22. Kamſt du zur Vorrathskammer des Schnees,
Und schauteſt die Behälter des Hagels? . . . . .
25. Wer bahnt dem Wolkenbruch die Kanäle,
Und den Weg dem Wetterstrahl? . . . . .
31. Haſt du geknüpft die Bande der Plejaden,
Und die Fesseln Orions gelöset? . . . . .
38. Erjagſt du dem Löwen Beute,
Und stillſt die Gier der jungen Löwen? . . . . .

Kap. 39, 1. Weißt du die Zeit, da die Gemsen werfen
Beachteſt du die Wehen der Rehe? . . . . .
9. Thut das Nashorn dir Sklavendienste,
Wird es verweilen auf deiner Tenne? . . . . .
19. Gabſt du dem Rosse Muth,
Schmückteſt du seinen Hals mit wallender Mähne?

26. Hebt sich nach deiner Einsicht der Geier,
Und breitet den Fittig gegen Süden? . . . . .

Kap. 40, 15. Schaue das Wasserpferd, das ich schuf mit dir,
Gras frißt es wie ein Ochse.
16. Schaue die Stärke seiner Lenden,
Seine Kraft in den Muskeln des Bauchs . . . . .
24. Wer fängt es vor seinen Augen,
Und durchbohrt ihm mit Stricken die Nase? ——
25. Fängst du den Krokodil am Hamen,
Und umschlingst mit dem Strick seine Zunge? . . .
32. Leg an ihn deine Hand,
Versuch den Kampf — du wiederholst ihn nicht.

Kap. 41, 2. Nicht so verwegen ist er, ihn zu reizen,
Und wie will er sich mir entgegen stellen?

Kap. 41, 7. Auf, gürte wie ein Mann deine Lenden,
Ich will dich fragen, belehre mich!
8. Willst du noch meine Gerechtigkeit tadeln,
Mich verdammen, um dich zu rechtfertigen?
9. Hast du einen Arm wie Gott,
Und kannst du wie er im Donner rauschen?
10. Auf! schmücke dich mit Majestät und Glanz,
Kleide dich in Pracht und Herrlichkeit!
11. Ergiesse die Fluthen deines Zornes,
Blick auf den Stolzen und stürz ihn nieder,
12. Blick auf den Stolzen und schmettere ihn hin,
Zertritt die Frevler auf der Stelle!
13. Versenke sie alle in die Erde,
Verhüll ihr Angesicht in Nacht,
14. Dann will ich selber dich rühmen,
Wenn du dir halfst mit eigner Hand!

Vor dem Anschauen der göttlichen Majestät sinkt der Sterbliche in Demuth, Ergebung und Anbetung zusammen; die Zweifel sind aus der Brust weggelöscht, die empörten Wogen glätten sich zur ruhigen Spiegelfläche. Hiob spricht:

Kap. 42, 5. Nun ich mit meinem Ohr dich höre,
Und meine Augen dich schauen,
6. So verwerf ich mich selbst,
Und thue Buße in Staub und Asche.

Und so hat der erhabene Dichter die Ehre Gottes gerettet, auf eine erhabene, Gottes würdige Art. Die Undurchdringlichkeit des Rathes Gottes, die Dunkelheit seiner Wege erkennend, muß der Leser mit Hiob sagen:

Kap. 42, 3. Ja! ich gesteh es, ich sahs nicht ein,
Zu hoch ist es für mich, ich faßt es nicht.....

Kap. 40, 4. Siehe! ich bin schwach, was soll ich erwiedern,
Ich lege die Hand auf den Mund. *)

Allein der Knoten ist nicht gelöst, sondern zerhauen; es ist nicht Friede geschlossen zwischen dem Endlichen und Unendlichen, sondern das Endliche hat Unterwerfung geleistet, auf seine Existenz, Freyheit, Einsicht Verzicht gethan. Eloah ist nicht gerechtfertiget, sondern aller

*) Kenner werden aus dem gegebenen darstellenden Auszug gesehen haben, daß ich dabey keine Rücksicht auf den Prolog und Epilog und die Reden Elihus genommen habe. Wirklich wenn die angebene Tendenz des Buches richtig ist, daß es den gewöhnlichen Glauben an die Vergeltung niederschlagen und zu einem höheren erheben soll: so sind ja diese drey Stücke dem Geiste des Ganzen durchaus entgegen gesetzt, da im Epilog dem Hiob sein voriges Glück zurückgegeben wird, nach dem Grundsatz der Vergeltung, und da in den Reden Elihus der Versuch gemacht wird, die Gerechtigkeit Gottes zu erweisen, durch Räsonnement. Auch unterbrechen letztere die nothwendige unmittelbare Aufeinanderfolge der letzten Rede Hiobs und der Erscheinung Eloahs, wodurch ein herrlicher Effect zu Stande kommt. S. Stuhlmann Uebersetzung des B. Hiob in der Einleitung.

Rechtfertigung enthoben; statt der verlangten Einsicht tritt nur blinder Glaube ein. Und es ist nicht der Glaube der Liebe, sondern der des Gefühls der Ohnmacht und Nichtigkeit, der Hiob mit Eloah versöhnt. Aber wird dieß von Dauer seyn? Kann sich der Sterbliche immer zu dieser Höhe der Begeisterung erheben? Nicht alle Tage erscheint Eloah! Und möchte er sich immer auf diesem Gipfel der Resignation erhalten? Auch das Endliche fodert sein Recht, es macht Anspruch auf ein Seyn. Aus diesen Ansprüchen und Forderungen aber entstehen jene teleologischen Zweifel, die uns alle mehr oder weniger beunruhigen, besonders aber die Hebräer beschäftigten. — Also auch hier wieder war keinen Trost für die armen Unglücklichen zu finden! Einen Augenblick konnte sie der geniale Schwung des Dichters emporreissen über sich selbst und ihre Zweifel; aber dann mußten sie wieder in sich zurücksinken. Auch mag das Buch Hiob wenig Einfluß auf die religiöse Denkart der Hebräer gewonnen haben, so wie es denn ganz aus der Sphäre des Hebraismus hinausstrebt. Auf sich selbst ruhend steht es da, von nichts ausser sich gestützt und nichts stützend.*)

*) Diese innere Fremdartigkeit und Auszeichnung des Buches, diese seine Excentricität in Vergleich mit den anderen Schriften des A. T. sollte, denk ich, die anderen äusseren Sonderbarkeiten desselben, als daß es gar nicht den theokratisch nationalen Standpunkt eines Hebräers verräth ꝛc. erklären, ohne daß man zu einem arabischen oder idumäischen Ursprung seine Zuflucht nehmen müßte. Der Verfasser

Die Skepsis schreitet immer rastlos vorwärts; und es ist gut: so gelangt sie zu ihrem Grenzpunkt, von wo sie in den Glauben übertritt. Alles sey nur in sich vollendet und entwickelt, so wird es immer Früchte tragen und zu etwas Gutem führen. — Hatten einmal die Hebräer den Gegensatz des Aeusseren und Inneren ergriffen, so mußten sie ihn bis zu der vollendeten Entgegensetzung steigern; die Kluft zwischen Himmel und Erde mußte sich ins Unendliche auseinander ziehen, wenn beide Welten endlich wieder zusammenfallen sollten. Dieses höchste Extrem der Skepsis ist in Koheleth *) aufgestellt, einem Product hebräischer Philosophie, das neben die besten philosophischen Erzeugnisse des Alterthums und der neueren Zeiten in seinem rohen barbarischen Aufzug hinzutreten

---

hatte, so wie die Fesseln des gewöhnlichen Vorsehungsglaubens, die noch weit drückenderen des theokratisches Particularismus abgeworfen. Ueberhaupt muß man das Vorurtheil auch sonst aufgeben, daß der Mosaismus, in der Gestalt, wie wir ihn in andern Büchern des A. T. finden, die ganze Nation aller Zeiten, und alle Individuen beherrscht haben soll. Freilich erblicken wir die ganze hebräische Nation durch das gefärbte Glas dieser Form ihrer Existenz, die nicht die einzige war. — Die Bekanntschaft des Verfassers mit Aegypten und Arabien erklärt sich durch die gewiß nicht unwahrscheinliche Annahme, daß er und mehrere andere seiner Landsleute in diesen Ländern gereist waren. Sahe man schon zu Salomos Zeit die Seltsamkeiten der südlichen Welt in Jerusalem, so wird es gewiß nicht an Mitteln gefehlt haben, die nachbarlichen Länder kennen zu lernen.

*) Der sogenannte Prediger Salomo.

nicht erröthen dürfte. Ein großes, tiefes, universelles Gemüth, ein kalter, scharfer, umfassender Blick, eine heldenmäßige Unerschrockenheit vor der Wahrheit, auch der unglücklichsten, ein wunderbarer, tief sich regender Glaube fodert Achtung auch unter der unphilosophischen hebräischen Hülle*). Sonderbar, isolirt steht dieses Werk da, sonderbar und geheimnißvoll selbst im unerklärlichen Namen.

Den Nationalwahn der Hebräer, daß Alles nach dem Gesetz der Vergeltung geschehe, wie der Vf. des B. Hiob, aufgebend **), geht dieser Skeptiker nicht bloß von dem Widerspruch des inneren Werthes und des äusseren Schicksals aus, wie das B. Hiob und andere teleologische Versuche der Hebräer; sondern ihm stellt sich der totale Widerspruch, die totale Verkehrtheit der Welt, in sich selbst betrachtet, dar. Mit dem unglücklichen Glauben

*) „Leute im Gefängnisse lesen den Hiob, Leute im Kabinet „lesen den Prediger am Abend ihre Tage; Einer aus ihnen „sollte ihn auch aus Beyspielen und Erfahrungen der Welt „geschichte auslegen. Was Bako u. a. für politische Weis„heit in den Sprüchen Salomos gefunden, ist bekannt; „was für allgemeine, historisch-philosophische Lebensweis„heit im Prediger sey, ist vielleicht noch nicht dargestellt „wie sichs gebührte. Wenige Worte in ihm sind das Re„sultat großer Bücher, Lebensläufe und Weltperioden, „und wahrlich sinds, wie das Ende des Buches rühmt, „liebliche Worte der Rechtschaffenheit und Wahrheit, Sta„cheln und Nägel in die Seele!" Herders Briefe das Studium der Theologie betreffend Th. 1. S. 119.

*) Bisweilen scheint er wohl wieder darauf zurückzukommen.

an eine ewige Vernichtung nach dem Tode und mit der jedem Menschen angeborenen Foderung der Zweckmäßigkeit, nach welcher jedes Ding zu irgend einer Absicht daseyn, irgend eine Wirkung hervorbringen und bleibend hinterlassen soll (der Hebräer drückt dies, bestimmter auf das Menschliche bezogen, als ein Andenken aus), und mit der Befangenheit im Aeusseren der Erscheinung, die dem kindlichen Sinne der alten Welt eigen ist — tritt Koheleth in die Welt, und siehe! nichts als Widersprüche, Zwecklosigkeit und Zweckwidrigkeit, Vergänglichkeit, Leerheit gehen an ihm vorüber: der Gang der Welt spottet der Foderungen seines Gemüths, schreiende Mißtöne erfüllen sein Ohr, wie Seifenblasen steigen vor ihm auf und sinken nieder die Erscheinungen. Alles schwebt über dem Abgrunde der Vernichtung und sinket hinunter nach kurzer Zeit, auch das Höchste und Trefflichste was die Erde trägt, es hat nicht Bestand, es trägt in sich den Keim der Vergänglichkeit. — Wollen wir den Geist des Buches noch lebendiger fassen, so denken wir uns einen Mann, der im ganzen Sinne des Wortes ausgelebt hatte; an der Grenze des Lebens stand er und that einen Blick zurück auf den gegangenen Weg — und siehe! nichts als Vergangenes, Vergängliches, die Fußtapfen seiner Bahn verwischt, Alles von der Zeit verschlungen; er hatte gehofft, gestrebt, gesucht, aber nichts gefunden; er hatte genossen, und nichts war ihm davon geblieben; und nun schaut er vor sich und erblickt den Abgrund

der Vernichtung, der ihn bald aufnehmen will: also rings um ihn her Leere und Nichtigkeit; nur in seiner Brust ein unverstandenes Etwas, ein Sehnen und Suchen, aber nicht Finden. — Daher ist die Fiction vortrefflich, daß der Dichter den König Salomo am Ende seines Lebens, als abgelebten Greis oder als wiederkehrenden Schatten *), auftreten und sprechen läßt. Wer hatte mehr gelebt als Salomo, der weise, mächtige, vielunternehmende, vielvollbringende, vielgeniessende König, und aus wessen Munde konnte jenes: Alles eitel! mehr Gewicht haben? Hatte Salomo einen solchen Gewinn vom Leben davon getragen, wer konnte mehr zu erlangen hoffen?

Kap. 1. „Eitelkeit, nichts als Eitelkeit, spricht Ko„heleth, alles eitel! — Was bleibt dem Menschen von „aller Mühe, womit er sich mühet unter der Sonne? — „Geschlechter gehen, Geschlechter kommen, und die Erde „bleibt ewig stehen. — Die Sonne geht auf, die Sonne „geht unter und eilet wieder dem Orte zu, wo sie auf„geht. — Von Süden wehet, nach Norden wendet sich, „wendet und wendet sich und wehet der Wind, und in

*) Die Erklärung des Wortes Koheleth durch Abgemattet — Lebensmatter Forscher (S. Schmidt Koheleths Lehren S. 80 f.), und die äusserst ingeniöse: durch Schatten Salomos (Augusti Einl. ins A. T. S. 205 f.) sind wohl die, welche die Fiction am besten ausdrücken, wiewohl man damit nie zur Gewißheit kommen wird.

„seinen Wendungen kehrt er zurück. — Die Ströme alle „fließen ins Meer, und das Meer füllet sich nicht, an „den Ort, dahin die Ströme fließen, da fließen und gehen „sie immer wieder. — Alle die Worte ermüden, kein „Mensch vermags zu sagen, nicht sättigt sich das Auge „vom Schauen, und das Ohr füllt sich nicht vom Hö„ren. — Was da war, das wird seyn, und was ge„schieht, das wird geschehen, nichts ist neu unter der „Sonne. Es giebt Dinge, wo man sagt: siehe! das ist „neu! — Schon längst war es in den Zeiten, die vor „uns waren! — Vergessen wird das Vergangene, und „auch das Zukünftige; was da kommt, wird vergessen „bey denen, die in Zukunft kommen. — — Ich Koheleth „war König über Israel zu Jerusalem. Und ich schickte „mein Herz, zu erforschen und zu untersuchen mit Weis„heit alles, was geschieht unter dem Himmel — unglück„liches Mühen, das Gott den Menschenkindern gege„ben, um sich damit zu mühen! — Ich sahe an alle „Dinge, die unter der Sonne geschehen, und siehe! Ei„telkeit ist Alles und traurige Täuschung! Das Krumme „kann nicht gerade werden, und die Mängel sind nicht zu „zählen. — Ich sprach in meinem Herzen: siehe! ich „bin groß geworden und habe mehr Weisheit denn alle, „die vor mir zu Jerusalem gewesen sind, und mein Herz „hat viel Weisheit und Wissenschaft gelernt. Und ich „schickte mein Herz, Weisheit zu lernen und Thorheit; „aber ich fühlte, auch dieß sey traurige Täuschung! Denn

„bei vieler Weisheit ist vieler Schmerz, wer die Kennt-
„niß mehret, mehret die Leiden.“

Kap. 2. „Da sprach ich in meinem Herzen: auf!
„ich wills versuchen mit der Freude, genieße dein Glück! —
„Aber siehe! auch dieß war eitel! Vom Lachen sagt
„ich: thöricht! von der Freude: was hilft sie? — Ich
„beschloß in meinem Herzen, mit Wein zu pflegen mei-
„nen Leib, und geführt von Weisheit die Thorheit zu er-
„fassen, bis daß ich fände, wo jenes Glück sey für die
„Menschenkinder, wornach sie streben unter der Sonne
„die kurze Zeit ihres Lebens. Großes unternahm ich,
„ich baute Häuser und pflanzte Weinberge .... ich be-
„saß Sklaven und Mägde .... häufte Silber und Gold,
„verschaffte mir Sänger und Sängerinnen .... Größer
„war ich als alle, die vor mir zu Jerusalem waren, und
„die Weisheit stand mir zur Seite, was meine Augen
„foderten, versagt ich ihnen nicht .... Und ich schaute
„auf alle meine Werke, die meine Hände gemacht hatten,
„und auf die Mühe, mit der ich mich gemüht hatte, und
„siehe! alles eitel, traurige Täuschung, nichts Bleiben-
„des unter der Sonne! .... Und ich wandte mich zu
„schauen Weisheit und Thorheit ...., und ich sahe, daß
„der Weisheit ein Vorzug vor der Thorheit ist, wie der
„Vorzug des Lichts vor der Finsterniß ...., aber ich sah
„auch, daß Ein Loos beiden fällt. Und ich sprach in
„meinem Herzen: das Loos des Thoren wird auch mich
„treffen, warum war ich weiser als er? Und ich sprach

„in meinem Herzen: auch das ist eitel! Vergessen wird „der Weise mit dem Thoren .... es stirbt der Weise mit „dem Thoren. — Und ich haßte das Leben, denn trau„rig war mir Alles was geschieht unter der Sonne, denn „Eitelkeit ist Alles, traurige Täuschung .... Was wird „dem Menschen für alle sein Mühen und Kümmern des „Gemüthes, womit er sich mühet unter der Sonne? Alle „seine Tage sind Schmerzen, und Kummer sein Bemühen, „auch des Nachts ruhet sein Herz nicht — Eitelkeit ist „es. — Kein Glück ist für den Menschen, ausser daß er „esse und trinke und seine Seele das Gute genießen läßet „in seinem Mühen, auch dieses, sahe ich, kommt aus „Gottes Hand."

Diese scheinbar anstößige Lehre, auf welche Koheleth immer zurückkommt, müssen wir ja nicht mißverstehen. So wenig als wohl der mißverstandene Epikur die Wollust im bösen Sinne des Wortes empfaht, eben so wenig der tugendhafte Koheleth. In der Flüchtigkeit, Zweck- und Folgelosigkeit alles Menschlichen erscheint ihm als das Einzige von Werth, daß man den Moment erhasche und genieße. Wenn mit dem Leben alles aus ist, so ist wohl das Leben selbst das höchste Gut: das Leben hat seinen Zweck und Werth in sich selbst, diesen genieße und erkenne man. So hat Koheleth nicht Unrecht, nur einseitig, sinnlich befangen zeigt er sich in dieser seiner Maxime; auf einer anderen Seite sollte eine ähnliche Maxime hervortreten, die

jener die Wage hielte, aber sie war ihm noch verhüllt, und regt sich nur dunkel in einer noch anzuführenden Aeusserung. — Hören wir jetzt weiter die Bekenntnisse und Ansichten des Vielerfahrenen.

Kap. 3. „Ein Jegliches hat seine Zeit, und alles „Beginnen unter der Sonne hat seine Stunde: Geboren „werden und Sterben hat seine Zeit, Pflanzen und das „Gepflanzte ausrotten hat seine Zeit .... Lieben und „Hassen hat seine Zeit, Krieg und Frieden hat seine „Zeit. — Was bleibt dem Strebenden von dem, womit „er sich mühet? — Ich sah an die Mühe, die Gott „den Menschen gegeben, um sich damit zu plagen .... „Ich sah ein, daß kein Glück für sie giebt, als sich zu „freuen und das Gute zu geniessen im Leben ... Das „ist Gabe von Gott ..... Das Loos der Menschen„kinder und der Thiere ist Ein Loos; wie diese „sterben, sterben jene, Ein Geist lebt in beiden, kein „Vorzug ist dem Menschen vor dem Thiere ... Sie „alle gehen an Einen Ort, alle wurden aus Staub, „und alle kehren in Staub zurück. Wer weiß, ob der „Geist der Menschenkinder emporsteigt, und ob der Geist „der Thiere niedersinkt zur Erde? — Und ich sah, daß „es kein Glück für den Menschen giebt, ausser daß er „sich freue in seinem Thun, denn das ist sein Theil."

Kap. 4. „Und ich wandte mich und sahe alle die „Bedrückten unter der Sonne — und siehe! Thränen der „Bedrückten und kein Tröster für sie, und auf Seiten

„ihrer Bedrücker Macht und kein Tröſter für ſie! Und „ich prieß glücklicher die Todten, die längſt geſtorben, „als die Lebenden, und glücklicher als ſie beide, die „noch nicht geweſen, die noch nicht geſehen das Böſe was „geſchieht unter der Sonne ....“

Kap. 6. 12. „Wer weiß, was dem Menſchen gut iſt „in ſeinem Leben, in den wenigen Tagen des Lebens der „Eitelkeit? ... wer zeigt dem Menſchen an, was nach „ihm geſchehen wird unter der Sonne?“

Kap. 7. „Beſſer guter Name als gutes Salböl, „beſſer der Tag des Todes, als der Tag der Geburt, „beſſer ins Klaghaus gehen, als ins Trinkhaus; denn „dort iſt das Ende des Menſchen, und der Lebende nimmts „zu Herzen..... — — Allerley hab ich geſehen in „den Tagen meiner Eitelkeit, da iſt ein Gerechter, der „untergehet in ſeiner Gerechtigkeit, und da iſt ein Gott„loſer, der lange lebet in ſeiner Bosheit. — Sey daher „nicht allzu gerecht und nicht allzu weiſe, warum willſt „du dich ſelber quälen? Sey nicht allzu ungerecht und „nicht allzu ſehr Thor, warum willſt du ſterben vor der „Zeit? Es iſt gut, daß du dies faſſeſt und jenes nicht „aus der Hand läſſeſt, denn wer Gott fürchtet, der ent„gehet dem Allen.“ — —

Kap. 8, 14. „Eitelkeit iſt was geſchieht auf der „Erde! Es giebt Gerechte, denen es ergehet, als hätten „ſie ungerecht gehandelt, und Ungerechte, denen es er„gehet, als hätten ſie gerecht gehandelt.... Darum lob

„ich mir die Freude; denn es giebt kein ander Glück „für den Menschen unter der Sonne, als essen und trin„ken und fröhlich seyn."

Kap. 9, 3. „Das ist schlimm bey allem was ge„schieht unter der Sonne, daß Allen Ein Loos ist, und „das Herz der Menschen ist voll von Argem und Thor„heit ist in ihrem Herzen, so lange sie leben, und nach„her — hin zu den Todten! Wohin soll man sich wün„schen? — Bey den Lebenden ist noch Hoffnung, ein „lebender Hund ist besser als ein todter Löwe, die Leben„den wissen, daß sie sterben müssen, aber die Todten wis„sen nichts, und ihnen ist kein Lohn, vergessen ist ihr „Andenken. Ihre Liebe, ihr Haß, ihr Streben ist da„hin, und sie haben keinen Theil mehr an allem was ge„schieht unter der Sonne...."

„So gehe denn und iß dein Brod mit Freuden, und „trink deinen Wein mit frohem Herzen, denn Gott billi„get dein Thun.... Genieße deines Lebens mit deinem „Weibe, das du liebst im Leben deiner Eitelkeit,... „denn das ist dein Theil im Leben.... Alles was dir „vor die Hand kommt zu thun, das thue mit aller dei„ner Kraft; denn im Grabe ist nichts zu thun, nichts zu „forschen, keine Kenntniß, keine Weisheit."

Durch diese Nacht der Zweifel und des Unglaubens will bisweilen ein Licht des Glaubens schimmern, und Alles hat der Zweifler noch nicht aufgegeben. So sagt er unter anderem:

Kap. 3, 11. „Gott macht Alles schön zu seiner Zeit; „aber den Menschen gab er die Welt *) in's Herz, daß „sie nicht erfassen die Werke, die Gott thut von Anfang „bis zu Ende."

Kap. 7, 31. „Das hab ich gefunden, daß Gott die „Menschen aufrichtig gemacht hat, aber sie suchen viel „Künste."

Kap. 11, 5. „Gleichwie du nicht weißt den Weg „des Windes, noch wie die Gebeine im Leibe der „Schwangern gebildet werden, eben so weißt du nicht die „Werke Gottes, die er thut."

Kap. 12, 13. „Die letzte Lehre laßt uns hören: „Fürchte Gott und halte seine Gebote, das ziemt allen „Menschen. Denn Alles was geschieht, bringt Gott in's „Gericht, auch das verborgene, sey es gut, sey es böse".

Ueberhaupt irren diejenigen sehr, die in Koheleth System und Consequenz, irgend eine positive Meinung, Lebensansicht oder Philosophem suchen und finden. Die Literärgeschichte der Exegese dieser räthselhaften Schrift zeigt mannichfaltige Versuche, die Tendenz und Absicht derselben anzugeben, in denen allen irgend etwas Wahres

---

*) Ich nehme das schwierige עֹלָם in der Bedeutung des ihm sonst entsprechenden αἰὼν weltliche Gesinnung, Begierde ꝛc. ꝛc. (vergl. Luc. 16, 8. Matth. 13, 22. 2 Timoth. 4, 10.) die die Menschen hindert, die Absichten Gottes einzusehen und ihnen nachzukommen.

iſt, obgleich keine die volle Wahrheit umfaßt. Koheleths System iſt das Unſyſtematiſche, ſeine Conſequenz die Inconſequenz, ſeine Gewißheit die Ungewißheit. So wie ihm alles Irdiſche und Menſchliche ſchwebend und ſchwankend iſt, ſo ſchwebt und ſchwankt es auch in ihm ſelbſt, jetzt ergreift er etwas, und bald darauf läßt er es wieder, jetzt erſcheint ihm etwas ſo, bald darauf wieder anders. Jetzt iſt ihm die Weisheit wünſchenswerth, und vorzuziehen, gleich aber wieder ſinkt ſie ihm zurück in den allgemeinen Strom der Eitelkeit; jetzt lächelt ihm der Genuß der Freude und des lebendigen Augenblicks, und vorher war auch ſie ihm thöricht und unnütz *). — Und aus

*) Dieſes Schwankende und Flieſſende der Anſicht zeigt ſich auch in der Oekonomie des Buches, dem man ſchlechterdings keinen Plan, keine logiſche Einheit und Dispoſition leihen darf. Vielleicht thut man ihm am wenigſten Unrecht, wenn man es für eine bloße Zuſammenſtellung von Lebensanſichten und Lebensregeln hält, zwar aus Einem Gemüth entſprungen, aber nach der Zufälligkeit individueller Stimmung und Anregung, eine ähnliche Sammlung wie die Sprüche Salomos, in der jedoch einige Stücke offenbar zuſammenhängend geſchrieben ſind, z. B. Kap. 1. 2. 3. u. a. Ohne die Annahme einer fragmentariſchen Zuſammenſtellung erklären wir nicht, oder doch gezwungen, wie nach der Darlegung der Anſicht von der Nichtigkeit der Welt, Kap. 4, 17 — Kap. 5, 6. Vorſichtsregeln beym öffentlichen Auftreten als Redner im Tempel und bey Gelübden folgen können, wie Kap. 7, 26. der Vf. ſeine ſchlimmen Erfahrungen über die Weiber und ſonſt noch andere ſolcher ſpeciellen Lebensregeln und Bemerkungen beybringen konnte. Alles was ſich dem erfahrenen lebensmüden Weiſen bey ſeinem Ueberblicken des

dieſer Schwankung erklärt es ſich, wie der Zweifler, dem auch das höchſte Menſchliche als leerer Schatten erſcheint, doch wieder nach Stützen greift, um ſich daran zu halten, wie ſich in ihm manche Regungen des Glaubens zeigen, während Alles vom Zweifel überwältigt und niedergeworfen zu ſeyn ſcheint. Unendlich rührend ſind dieſe Regungen, in denen ſich ein ächt religiöſes Gemüth zeigt. Nicht Mangel an Religion iſt es, die Koheleth ſo die Welt erblicken läßt, und ſeine troſtloſe Anſicht raubt ihm nicht ſeinen Gott. Das iſt eben das Erhabene in ihm, daß er auch im Gefühl ſeiner Vernichtung und der Nichtigkeit der ganzen Welt der Gottesfurcht und der Beobachtung des Geſetzes treu bleibt. Die Wogen der Zeit ſind durch ſeine Bruſt gezogen und haben Alles weggeſpült und umgeſtürzt, nur das innerſte Heiligthum haben ſie nicht erreicht, da thront noch der unbekannte Gott. Aber es iſt ein unbekannter Gott, und ein dunkeler Glaube hält ihn noch an ihm feſt.

Suchen wir uns tiefer und inniger in die Seele Koheleths hinein zu denken! Vergeſſen wir auf einen Augenblick die Hoffnungen und Ausſichten, die uns eine beſſere Religion und Philoſophie und höhere Bildung eröffnen, beſonders den Glauben an die Unſterblichkeit der Seele; ſtellen wir uns ganz auf den Standpunkt des

---

Lebens darſtellte, in ſeinem Gemüth ſich regte, das legte er nieder in dieſe Sammlung.

hebräischen Weisen. Es ist der der reinen Empirie, von wo aus man Alles als Erscheinung betrachtet, in Beziehung und Verhältniß nach außen, nicht aus dem Mittelpunkt des innern Wesens heraus.

Bey einer solchen Beobachtungsart fragt man bey jedem Dinge nicht was ist es? sondern was soll es? zu welchem Zweck ist es da? Mit einem solchen Blick schaut nun in die Welt, und ihr werdet in die Klagen Koheleths einstimmen. Betrachtet ein Menschenleben, das Edelste was die Erde trägt. Es sproßt auf, blühet und verwelket und sinkt in die Verwesung. Wozu hat es geblühet und gegrünet? Wozu war dies Streben, Mühen, Suchen, Arbeiten? Der Strom der Zeit hat Alles weggeschwemmt und in Schutt begraben. Was es gewirkt und vollbracht, bald nach ihm sinkt es in Trümmer und die Vorübergehenden schauen es an, ohne zu wissen was es bedeute. Das Beste und Höchste, was der Mensch gewollt, will nicht gelingen, die Ideale seines Herzens fasset nicht die rohe unbildsame Wirklichkeit; wozu haben diese in der Brust geglänzt und geglüht? Wie manches schöne Menschenleben blühet und vergehet unerkannt und wirkungslos, und dient nicht einmal irgend einer verwandten Seele zum erfreulichen Anblick. So ist die Erde ein großer Todtenacker, ein großer Scherbenberg von zerbrochenen Menschenherzen und ihren zerfallenen Werken. Redet nicht von Unsterblichkeit der Thaten und ewigem Fortwirken alles Guten auf die Nachwelt! Die Pflanze wurzelt kräftiger

und blühet schöner in der Asche ihrer dahingesunkenen Brüder; wir stehen in der Dammerde der ganzen zerfallenen Vorwelt und alles Herrlichen, was sie hervorgebracht; aber scheinen wir nicht die späte schwächliche Nachsaat, die schon der kalte Herbstwind drückt? Müßten wir nicht auf der Asche so vieler Großen, so vieler Helden, die für Vaterland, Religion und alles Gute starben, weit mehr noch als sie seyn? Iſt ihr Blut geflossen, um unsere Felder zu düngen? Und sind darum die Riesenpaläste der Vorzeit eingesunken, daß wir uns unsere kleinen Hütten anlegen sollten in den Trümmern? — Klüger sind wir geworden im Beschauen der Vorwelt, aber nur um vor unserer eigenen Schlechtigkeit zurückzubeben und dann wieder in todtes Anschauen zurückzukehren und uns einzuschläfern.

Betrachtet euer eigenes Leben und Wirken! Wie viel geht wirkungslos verloren, wie viel mißlinget und kehrt sich verderblich gegen euch! Berechnet alles auf's beste, legt kräftig Hand an's Werk, seyd noch so klug, muthig und thätig, und ihr könnt doch des Zieles verfehlen. Wozu die Klugheit, wenn sie sich selbst betrog, wozu die Thätigkeit, wenn sie leer zurückkehrt? — Und eure edelsten Bestrebungen sieht kein sterbliches Auge, was über die Zeit hinausstrebt, fasset die Zeit nicht und stößt es von sich. Wozu das Alles? — Sucht ihr das Glück in irgend einem Aeußeren, wie sehr täuscht ihr euch! Jetzt blüht die Saat eures Glückes, und im Augenblick darauf steht sie entblät-

tert da; die goldenen Früchte der Genüsse tragen in sich den Wurm der Vernichtung, eine täuschende Schaale umschließt den leeren Kern.

Hofft ihr Anerkennung und Belohnung eueres Werthes von der Welt? Die Welt kennt kein Verdienst, das Schicksal belohnet keines. Und könnt ihr hoffen, daß euer Inneres richtig beurtheilt und gemessen, und ein passender Lohn dafür gegeben werde? Wie läßt sich die Tugend schätzen, welcher Lohn wäre nicht zu gering für sie? Ach! nur von Gleichen gekannt, geschätzt und geliebt zu werden, ist ihrer würdig; aber wie wenigen wird dieß Glück?

Suchet ihr überhaupt Zweckmäßigkeit und Zusammenhang in der Welt, so wendet euern Blick nur ab. Was werdet ihr sagen, wenn ihr das Edelste gedrückt und gehemmt erblicket, das Schlechte aber seine mächtigen Zweige treibend und jenes überschattend und erstickend? Ist die Welt darum da, um das Gute ins Werk zu setzen, warum hat das Böse so oft die Oberhand? Sollen die Menschen zum Guten erzogen werden, warum sind so oft die Bösen und Narren die Volkserzieher? — Waren ganze Nationen da, um einem Wütherich zum Fußschemel zu dienen, wurde ein ganzes Hemisphär bevölkert, um einigen Nationen Sklaven und Werkzeuge ihrer Lüste und Tyranney zu liefern? „Alle die Worte ermüden", sagt Koheleth, „kein Mensch vermags zu sagen". — Keine Philosophie wird je die Gleichung zwischen unserem Innern, unseren

Foderungen und Wünschen, und dem Aeußeren zu Stande bringen.

Was bleibt aber dem Menschen übrig für seine Ruhe, woran soll er sich halten in der Verwirrung und dem Kampf?

Es giebt eine göttliche Bewußtlosigkeit, wo der Mensch, im Leben, im Handeln und Genießen begriffen, nicht vor sich und um sich schaut, als um neue Dinge in den Kreis seines Lebens hineinzuziehen und sich anzueignen; wohl dem, dem der Himmel dieses Glück beschied!

Wem dieß versagt ward, wer in Zwiespalt steht, der ziehe sich auf sich selbst zurück, er lasse das Aeussere und suche und fodere nichts darin; er lebe um zu leben, handele um zu handeln, finde in sich selbst seinen Zweck; dann wird er auch im Aeussern ein Inneres finden, und darin auch wieder einen Zweck. Aber männliche Kraft, eine feste Natur, innere Selbstgenügsamkeit ist ihm nöthig, gewapnet muß er immer stehen im Kampfe.

Ueber beiden stehet in höherem Frieden der Christ. In höherer Identität schmilzt ihm äußere und innere Welt zusammen, Engel steigen herab und trösten den Dulder, der Glaube reichet ihm den Fittig, sich jenseits in eine bessere Welt emporzuschwingen.

Unserm unglücklichen männlich klagenden Koheleth fehlte jede Art des Trostes; verloren war schon längst für seine Nation jene glückliche Unschuld und Unbewußtheit, im Paradieß war sie zurückgeblieben und die sündigenden

Stammeltern hatten ſtatt ihrer die unglückliche Erkenntniß des Guten und Böſen mit in die Welt gebracht, die den Menſchen nur quält und peinigt mit dem Gefühl ſeiner Schuld *).

Die zweite Art des Troſtes will ſich allerdings in Koheleths Gemüthe hervordrängen; wenn er ſagt: „Genieße deines Lebens . . . Alles was dir vor die Hand kommt zu thun, das thue mit aller deiner Kraft“: ſo will er wohl auf jene edle Zweckloſigkeit des Lebens hindeuten; allein daß er ſo oft auf das „Eſſen und Trinken“ zurückkömmt, zeigt daß er hierin noch nicht auf den wahren Mittelpunct dieſer Lebensanſicht gedrungen iſt; daß man die Tugend um ihrer ſelbſt willen üben ſolle, ohne Lohn zu erwarten, ſagt er nicht ein einzig mal. Auch ſteht er nicht feſt in jener Maxime, immer wird er wieder zu den Objecten hingezogen.

Und der letzte höchſte Troſt des Chriſtenthums war ihm ganz verhüllt. Er hätte ihn zu kennen verdient! Ein

*) Wer erkennt nicht, daß die Mythe vom Paradieß ein Symbol dieſes Ueberganges aus der Unſchuldswelt in die des Wiſſens und der Gegenſätze, und beſonders charakteriſtiſch für die Hebräer iſt, die unter allen anderen Völkern am meiſten dieſe innere Zerſpaltung darſtellen und die Idee der Sünde ergriffen hatten? — Ich weiß nicht, ob die hiſtoriſche Behandlung dieſer Mythe, die ja nie zu ſicheren Reſultaten führen kann, dieſer angedeuteten und auch ſchon öfters erkannten ſymboliſchen vorzuziehen ſeyn wird. Wenigſtens ſollte man die letztere nicht vernachläßigen.

unbewußtes Sehnen zog ſein frommes Gemüth zu dem unbekannten Lichte hin; aber die Zweifel hielten ihn feſt umſtrickt und zogen ihn immer wieder in das Dunkel zurück. — Koheleths Skepticismus kann man den negativen Beweis des Chriſtenthums nennen; es mußte auf ihn folgen wie auf die Nacht das Licht. Die Feder war aufs tiefſte zuſammengepreßt, ſie mußte endlich emporſpringen.

Aber den inneren Geſetzen folgt nicht immer das Aeußere; ſchon Jeſaiah hatte Chriſtus prophetiſch geſehen, und doch liegt zwiſchen beiden eine große Zeitkluft, und hält die im Geiſte nahen auseinander: und ſo ſah auch nicht Koheleth den, nach welchem, ihm ſelbſt unbewußt, ſein Gemüth ſich ſehnend richtete. Noch lange mußte ſich die unglückliche Nation mit ihren angebornen Zweifeln quälen. Schon in ihrer äuſſeren Exiſtenz gehemmt, zerſpalten und in ihrer innerſten Natur mit ſich ſelbſt entzweit, und eben darum zu jenen Zweifeln hingezogen, wurden dieſe Zweifel ſelbſt eine der Veranlaſſungen, daß ſie ſich auch in der Sphäre, in der ſie jetzt, nachdem das Politiſche untergegangen war oder doch ganz untergehen wollte, eine neue Thätigkeit, die religiös gelehrte, zu gewinnen ſchien, wieder zerſpaltete und nach ihrer fixirten und fixirenden Natur in dieſer Zerſpaltung feſtſetzte. Die zwey Hauptſecten der Juden, die Phariſäer und Sadducäer, werden zwar gewöhnlich hauptſächlich nach ihrer Lehre von dem Umfang und der

Quelle des Gesetzes unterschieden *); allein ein Hauptgegensatz ihres beiderseitigen Systems liegt in dem, was wir bisher als den vorzüglichsten Gegenstand hebräischer Lebensphilosophie und Teleologie in mehreren poetischen und philosophischen Versuchen fanden, die Lehre von der Uebereinstimmung der Schicksale des Menschen mit seinem moralischen Leben, oder von der Vergeltung. Was früher die Hebräer, gleichsam mit jugendlichen Hoffnungen und Anforderungen in die Welt tretend, zuversichtlich gehofft und gleichsam postulirt hatten, was aber schon der Dichter der Jobiade und Koheleth in Poesie und Lebensansicht aufgegeben zu haben schienen, das gab der große Lehrer Antigonus Socho systematisch auf, indem er eine edle Uneigennützigkeit der Tugend lehrte. „Seyd nicht, sagte er, wie Knechte, die ihrem Herrn um Lohn dienen, und die Furcht des Himmels sey auf euch." Aus dieser erhabenen Lehre sollen die beiden Extreme des Sadducäismus und des Pharisäismus hervorgegangen seyn; jener, welcher die Vergeltung nach dem Tode und die Todtenauferstehung leugnete; dieser, der sich jener Uneigennützigkeit lossagte und die Todtenauferstehung und Vergeltung lehrte. Jenem huldigten die Vornehmen und Reichen, da ihnen die edlen und freyen

*) Die Sadducäer schrieben bloß den mosaischen Schriften legislatorisches Ansehen zu; die Pharisäer nicht nur den mosaischen und prophetischen Schriften, sondern auch der Tradition und den Satzungen der Schriftgelehrten.

Verhältniſſe des Lebens ſchon mehr Liberalität und Freyheit des Geiſtes gaben, um eine ſolche reſignirende Lehre zu behaupten; dieſe der Gunſt des Volkes huldigend, das von den Schrancken der niederen Verhältniſſe und von den mancherley Laſten des ſorgenvollen Lebens eingeengt und gedrückt, nach einem beſſeren Jenſeits ſchmachtete.

Unter und mit dieſen Klagen, Zweifeln, Philoſophemen und Sectirereyen, welche ſich alle auf das Problem des unverdienten Nationalunglücks bezogen, entſtand, wuchs und ſetzte ſich feſt der Glaube an den Meſſias. Was keine Philoſophie, kein Glaube löſen konnte, das ſollte dieſer in der That und Wirklichkeit; die da glücklich ſeyn ſollten, ſollte er glücklich machen, den jetzt ſo läſtigen Uebermuth der Frevler, Gottloſen, Barbaren ſollte er dämpfen, und die Armen, die Dulder, die Unterdrückten, Iſrael über ſie triumphiren laſſen. Die ſo lange zum Sprüchwort und Spott der Völker geweſen, ſie ſollten zum Schrecken und zur Geißel derſelben werden; die ſo lange die Sklaven der Völker geweſen, ſie ſollten Herrſcher und Könige ſeyn.

Ehe dieſer Retter und Heiland komme, und mit ihm der große und ſchreckliche Tag, ſagte ein altes Orakel *), würde der Prophet Elias erſcheinen; und ſiehe! Elias erſchien, mehr denn Elias Johannes, den alten Propheten,

*) Malach. 3.

in härnem Gewand, rauher Lebensart und rauher Sprache darstellend, der Herold des, der da kommen sollte.

Und auch dieser kam. Schon vor der Geburt ausgezeichnet durch Engelsverkündigung und bedeutsamen Namen, ward ihm die laute Erklärung vom Himmel, daß er der Sohn sey, und der Geist schwebte auf ihn hernieder. Er zeigte sich des hohen Berufs würdig im Kampfe mit dem Versucher, den er einst ganz besiegen sollte. Schon hatten ihm seine Wunderthaten und seine Lehre Glauben erworben; viel Volkes, des Heiles wartend, zog mit ihm, und hoffte auf den Antritt seines messianischen Amtes, den Anfang der Rettung, des Glückes, des Trostes. So viele waren unglücklich durch eigenes und Nationalunglück, dieß war damals auf höchste gestiegen; der Druck der Römer, von aussen, und von innen die lästige Herrschaft der Idumäer. Wie sehnlich schlug das Herz der Bedrückten nach Rettung! Wirklich steigt Jesus, der neue Gesetzgeber, der neue Stifter der Theokratie, auf den Berg*) und zeigt sich dem versammelten, erwartungsvollen, heil- und rettungsbegierigen Volke. Ihn jammerte der Hülfsbedürftigen, er kam ihnen zu helfen, als Gottgesandter, zu erleichtern alle die mühselig und beladen waren, er war ja gekommen zu predigen den Armen; aber nicht so kam er zu helfen, wie vielleicht so Viele wünschten, die nach irdischem

*) Matth. 5.

Glücke, nach Weltherrschaft und nach Rache an ihren Feinden strebten; sein Reich war nicht von dieser Welt!

Selig ihr Armen und Hülfsbedürftigen*), ruft der Heilbringer aus, euer Retter ist erschienen, aber nur für euch im Geiste Hülfsbedürftigen, ein geistiger Heiland, der König und Stifter eines geistigen Reichs, in das

---

*) πτωχοὶ = יונים = עניאא in nationaler Bedeutung (von Nationalunglück) verstanden, öffnet auf einmal eine alles aufklärende Parallele mit jenen Unglückspsalmen und die Beziehung auf die jüdischen irdischen Erwartungen vom Messias. Von den πτωχοῖς wurde er gerade am meisten erwartet und für sie war er hauptsächlich da. Ohne dieß war es immer sonderbar und unerklärlich, warum Jesus sogleich und beynah ausschließlich (denn alles folgende, werden wir sehen, ist nichts als Parallelismus vom ersten Satz) sich an die Armen wendet und diese glücklich preißt. Und so fügt sich auch das lästige τῷ πνεύματι in einen schönen Sinn. Jesus kommt als Messias (Retter) im Geist, nur für die Armen im Geist. Nicht die irdischen Foderungen und Hoffnungen seiner Nation von dem Messias konnte und wollte er erfüllen, sondern nur dem geistigen Unglück, der geistigen Sehnsucht, dem Zweifel frommer Herzen, der Hemmung innerer Vorsätze und guter Anlagen durch äussere Hindernisse, dem schlechten Zustand der Religiosität und Sittlichkeit wollte er abhelfen. Hiemit sind wir dem Julianischen Spott über die Geistesarmuth eben so enthoben, als der gezwungenen Paulusschen Zurückbeziehung des εν πνεύματι auf μακάριοι, und der gewöhnlichen matten Erklärungen: demüthig im Geist, oder arm um der Religion willen. Der andere sonst auch ganz abweichende Referent Luk. 6, 20. ff. hat wahrscheinlich den ursprünglichen Sinn des πτωχοὶ mißverstanden.

ihr eintreten ſollt als glückliche Bürger. (V. 3.) Selig ihr Trauernden, denn ich komme euch zu tröſten. (V. 4.) *)

Selig ihr in euerm Unglück Sanftmüthigen, die ihr euer Heil nicht erzwingen wollt durch empöreriſche Verſuche; auch ohne dieſe, in religiöſer Geduld, werdet ihr euere ächten meſſianiſchen Erwartungen dennoch erfüllt ſehen. (V. 5.) **)

Selig ihr Hungrigen und Durſtigen im Geiſte — nach Gerechtigkeit, dieſer euer geiſtiger Hunger ſoll bey mir Sättigung finden, den andern zu ſtillen bin ich nicht gekommen. (V. 6.) ***)

---

*) πενθοῦντες = אבלים iſt in der Stelle Jeſ. 61, 1. ff. parallel mit ענוים alſo das Ganze nichts als Parallelismus von V. 3. Jene Stelle bezieht Jeſus Luc. 4, 18. ſehr richtig auf ſich als Meſſias, deſſen Geſchäft es war, die Trauernden zu tröſten.

**) πραεῖς iſt nichts als modificirter Parallelismus von πτωχοὶ die im (National) Unglück geduldigen, nicht zu empöreriſchen Waffen greifenden. Das κληρονομεῖν την γῆν ירשׁת הארץ gehörte zu den Hoffnungen der ענוים Pſ. 37, 9. und Pſ. 25, 13. und überhaupt zu den meſſianiſchen; es iſt ſynonym mit ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν V. 3. Natürlich verſteht es Jeſus geiſtig, ſo wie ja das πραὺς eine Eigenſchaft der geiſtigen Dulder iſt.

***) Dieſes hier von Jeſus geiſtig accommodirte Hungern und Durſten erklärt ſich ſehr leicht aus Pſ. 37, 19. „Sie (die Dulder, Gerechten) werden ſich ſättigen in den Tagen der Theurung.“ Der Hunger gehört zu dem leiblichen Unglück, zu welchem freylich das „Elend der Gerechten“ noch nicht geſunken war nach jener Stelle, aber doch wurde daran gedacht. Wir haben alſo hier wieder Parallelismus.

Selig ihr Barmherzigen, die ihr in eurem Unglück, ſelbſt der Barmherzigkeit bedürftig, Barmherzigkeit übt, (nicht von Rache glühet gegen eure Feinde und euch freuet über ihr Unglück); ihr ſollt Barmherzigkeit finden, glücklich werden durch meine meſſianiſche Erſcheinung. (V. 3.) *)

Selig ihr Armen, wenn ihr reines Herzens ſeyd, euch ſoll das höchſte Glück des Frommen in meinem geiſtigen Reiche werden. (V. 8.) **)

Selig die Friedlichen in ihrem Unglück, nur wenn ſie dieſes ſind, können ſie in mein (geiſtiges) Reich eintreten, aber dann auch das größte Glück erlangen. (V. 9.) ***)

Selig die Verfolgten — — um der Gerechtigkeit willen, ihnen iſt das Reich des Himmels. (V. 10.) ****)

---

*) Wieder offenbare Beziehung auf jenes Unglück V. 3. und alſo exponirender Parallelismus.

**) Das καθαροὶ τῇ καρδίᾳ iſt nur modificirter Parallelismus von πτωχοὶ nach Pſ. 73. ישראל = ברי לבב und dieſes nach dem ganzen Zuſammenhange = עניים Selig ſollen die unglücklichen Erwarter des Meſſias ſeyn, wenn ſie reine, nicht irdiſche ſinnliche Erwartungen hegen.

***) Das εἰρηνοποὶ iſt nur Parallelismus von πραεῖς und das υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται von dem ἀυτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Abſagung der irdiſchen Hülfe für ein irdiſches Unglück.

****) Das רדף verfolgen gehört mit zu dem Unglück der altteſtamentlichen עניים (vergl. ſtatt aller Pſ. 7, 1.) Wie nun die πτωχοὶ durch das hinzugeſetzte τῷ πνεύματι

Durch dieſes Proömium ſeiner meſſianiſchen Geſetzespromulgation (Bergpredigt) giebt alſo Jeſus zu erkennen, in welchem Sinne er Meſſias ſeyn wolle, welche Erwartungen man ſich von ihm zu machen, welchen Troſt, welche Hülfe man von ihm hoffen können. Troſt brachte er für Unglück, aber nur geiſtigen für geiſtiges.

---

modificirt wurden, ſo werden die Verfolgten durch das „um der Gerechtigkeit willen," zu geiſtig Verfolgten gemacht, die nun bey dem geiſtigen Meſſias Hülfe finden.

Religion in der Geſchichte.

Erſte Abhandlung

Wachsthum der Hiſtorie.

Vorwort.

Rinnen die Zeiten dahin; ſteht der Geiſt über der Fluth der eilenden Momente, und mögte etwas Bleibendes gründen im allgemeinen Wechſel und Wandel!

Große Geſtalten tauchen aus den Fluthen der Geſchichte herauf, ſie bezeichnen gleichſam Stufenalter der bildenden Natur, ſie allein ſind ſtehend im beweglichen Kreiſen und Wanken.

Welle muß an Welle vergehen, es bricht ſich die Kraft von Element zu Element, ſelbſt Stürme ſind nichtig, aber Ebbe und Fluth ſind coloſſal und groß, ſie wirken als welthiſtoriſche Erſcheinungen durch Ruhe und Sturm.

Die Geſchichte hat ihr Firmament und ihre Sterne, Auf- und Niedergang; der Erdgeiſt bildet, aber der

Weltgeiſt bildet in ihm, in Allem was groß iſt, tritt auch die innere Seele am lebendigſten vor.

In Unſchuld mögte gern der Sinn, der in dieſen Blättern lebt, an jenem Himmel hinaufblicken; er mögte nachſinnen ſchweigend dem großen Geiſte, der durch das Ganze in heimlichem und doch ſo offenbarem Wirken geht; er mögte die großen Perioden der geiſtigen Welt, den ewigen Kreislauf der Dinge in ſeinen Phaſen in etwa erkennen.

Auch die Geſchichte hat ihre Urania, eine Solche, die da nicht hoffärtig einherſchreitet in großen, hohlen, leeren Formeln und Worten, ſondern die ſinnig und in ewig heiterm Gleichmuthe das wahrhaft Lebendige in allem Werden, und das wahrhaft Ganze und Gediegene in aller Erſcheinung zu ergründen ſtrebt.

Chronik des Allgemeinen könnten wir dieſe Geſchichte nennen, um ſie ihrem ſchlichten, ruhigen Charakter gemäß jenen kindlichen Anſichten der Beſonderheit näher zu rücken, die eine vergangene Zeit uns als Reſultate ihrer Selbſterkenntniß aufbewahrt.

Von Nachahmung der Formen kann hier nicht die Rede ſeyn, nur um ſie ſcharf zu ſcheiden von dem entgegengeſetzten Extrem, haben wir ſie gegen das Andere hingerückt; es wäre Verſündigung nur anderer Art, ſie mit ihm zuſammenfallen zu machen.

Man ſuche aber hier vorerſt nur Andeutungen, das Allgemeine in ſeiner wechſelſeitigen Beziehung wieder in allen

Besonderheiten aufzufassen, verbot schon der Zweck dieser Fragmente: unsre Zeit als eine Besonderheit sich selbst verständlich zu machen, alle Momente der Untersuchung mußten dadurch schon der Form nach eine gewissermaßen künstliche Richtung auf das Ziel hin bekommen.

Mehr noch verbot es die andere Beschränkung auf vorhersehend wissenschaftliche Bedeutung. Es ist wohl dieser Zeit unverwehrt, nach Wohlgefallen über sich selbst zu denken und zu reflectiren, nicht ganz so frey ist ihr Sprechen über sich erlaubt.

Es entsteht dadurch ein Mißverhältniß in den Gliedern des Ganzen, indem das Wissenschaftliche dieser Zeit, am nächsten an uns tretend, über die Gebühr unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt, und dadurch die sonst gedrängten Proportionen desselben überschwillt.

Man wird dieß Mißverhältniß, nothwendig in der Ausführung hervorgetreten, wenigstens in der Idee aufheben, wenn man beyde Glieder der Dissonanz symbolisch nimmt, und das Wissenschaftliche als Fortführung des eigentlich Geschichtlichen, und hinwiederum dieses als verborgene Andeutung von jenem auffaßt.

Es wird alsdann jener scheinbare Widerspruch sich lösen, indem alles in freye Beziehung zueinander kömmt, und jenes was auf den ersten Blick als unnatürlicher Auswuchs erschien, durch jene tiefere Bedeutung gleichsam zum spiegelnden Abbild des Ganzen wird, und

dadurch eben sich selbst rechtfertigt und mit seinem vorlauten Herausdrängen erst versöhnt.

Weder nothwendig noch gerathen ist's, Alles mit gangbaren Worten des gemeinen Umlaufs auszusprechen: die Worte sind Eigenthum und als solches in Banden geschlagen, der Sinn aber ist frey, und will sich nicht binden lassen.

Wenn die Priester jenes alten Landes, geheimen Sinn unter räthselhaften äusseren Bezeichnungen verbargen, dann ist's ohne Zweifel noch eine höhere Hieroglyphik, die die Mysterien nicht hinter die Signatur, sondern hinter das Signirte selbst zurücktreten macht, und so nicht bloß die äussere Form, sondern selbst das innere Wesen zur Hülle sich anbildet.

Nicht anders wirkt auch die Natur, sie spricht klar, bestimmt, und Allen verständlich die Worte des Geheimnisses aus, das gemeine Leben kennt diese Worte Alle, und spricht sie nach, und schaut auch ihren innern Sinn, aber zum Innersten dringt es nicht leichtlich vor.

Jeder mag so sprechen, wie die Natur gesprochen, wenn nur die Natur, und nicht Affectation aus ihm spricht; es sey daher auch dem Verfasser dieser Blätter vergönnt, sich dem innern Geiste hinzugeben, wie er in ihm treibt und wirkt. Ob er die Zeit mißverstanden, darüber kann kaum diese befangene, in sich selbst verworrene Zeit Richter seyn, es spiegelt sich die Idee gegenwärtig

klärer und treuer in einzelnen selbstständigen Organen, als in dem so vielfältig aufgeregten und zerrissenen Ganzen selbst.

Ist irgend eine große gewaltsame Bewegung in der Zeit, ein neues Ansteigen der Lebensfluthen vorbeygegangen, dann steht der Geist in sich gekehrt, und sinnt was diese wild aufgeregte Vergangenheit doch zu bedeuten habe, und was in ihr sich für die Zukunft gründen wolle. Es ist eine solche Springfluth in unsern Tagen eingetreten, sie war nicht wahrgesagt und vorher verkündigt aus himmlischen Aspecten, nun sie durch ihren Wendepunct gegangen, mögte jenes Sinnen doch rückwärts erforschen, welche Constellationen sie herbeygeführt, und in welcher Beziehung jenes verworrene Gewebe frivoler Zufälligkeiten, zu den höheren Combinationen des Ganzen steht. Sagt nicht, es schließe das Wesen der historischen Welt, innerhalb dem Gebiete der geistigen Freyheit gegründet, den Eingriff jedes solchen Gesetzes aus, das jedesmal eine zwingende Nothwendigkeit über der Sphäre jener Freyheit hinaus festsetzt. Wir erkennen gleichfalls Freyheit vom Naturmechanism als characteristisch, obgleich nichts weniger als ausschliessend bezeichnend die Natur des Geistigen an, wir statuiren keine Naturnothwendigkeit über jene Freyheit hinaufgerückt und sie beherrschend, aber es empört nichts destoweniger unsern Sinn, die Geschichte als ein Aggregat blos zufälliger Willkühr-

lichkeiten anzuschauen, als ein Infusorium blos beweglicher Gestalten, die ohne Ziel und Zweck nur zur Lust und Unlust durcheinanderwirbeln. Sind Gedanken in den Triebkräften der Begebenheiten, und sollen sie nicht in Gedanken seyn? sollen die Atome, blos in senkrechtem Falle zufällig sich begegnend, in große Erscheinungen zusammentreten, und nicht vielmehr Weltkräfte in den besondern Kräften lebend, sie erst in Massen binden, soll der Ernst nur in den Geistern wohnen, und der Zufall ihn wie er hervortritt in lächerliche Grimasse verkehren? Alle Willkührlichkeiten müssen in einem höhern Willen seyn, sie werden dabey unbeschadet ihrer eigenen Freyheit nur in die höhere Freyheit aufgenommen; sie sind Elemente dieser Freyheit, wie die Elemente der schweren Materie als die Atome der Naturnothwendigkeit erscheinen. Seht ihr nicht auf gleiche Weise jeden einzelnen Lichtstrahl in sich selbst frey und unbeschränkt den Raum durcheilen und beleuchten, und bilden nicht alle zusammen das glanzvolle Antlitz der Sonne erst? Ist nicht jede einzelne Radiation frey wie es das Ganze ist, aber ist darum kein Ganzes, nicht dieser überall gleich ausgegossene Tag, weil das Besondere diese selbstständige Freyheit hat? Ist der Tag auch nur zusammengesetzt aus einer gewissen Anzahl Strahlen, und sind nicht vielmehr gerade so viel Strahlen für sich isolirt, als ihr eben aus der unendlichen Klarheit abgeschieden habt? In diesem Sinne erkennen wir höhere Gedanken durchgreifend die Gedankenwelt;

wir ſuchen einen Weltgeiſt auch in der Geſchichte; wir verfolgen die bildende Natur auch in der neuen Geſtalt die ſie angenommen; wir forſchen nach den Ideen, die ſie in den Begebenheiten angedeutet, und glauben nicht, daß ſie heraustretend aus dem Reiche ihrer unorganiſchen Schöpfungen im Gebiete des Lebens ferner nimmer mehr nach der Totalität geſtrebt, ſondern in ein leeres, gedankenloſes Fermentiren ſich verloren.

Zunächſt ſollen denn jene großen Epochen, zwiſchen denen der Kreislauf der Himmelskörper eingeſchloſſen iſt, ganz und gar verwiſcht und verloren im Gebiethe des Lebens ſeyn, das ſo tief ſeine Wurzeln eben doch in jene Kreiſe ſchlägt? Der Wechſel von Tag und Nacht kehrt in dem Schweben zwiſchen Schlaf und Wachen wieder jener der Jahrszeiten in den Lebensaltern, ſollte die Geſchichte keine Spuren jenes Wandels und dieſes Fortſchritts zeigen? Der Uebergang des Unorganiſchen in's Organiſche, des untern Lebens ins Höhere ſetzt er ſich nicht ins Leben ſelber fort; und hat die Natur jenen Progreſſus abgebrochen, nachdem ſie zum Selbſtbewußtſeyn vorgedrungen? Iſt die Geſchichte nicht ein fortdauernder Verflüchtigungsproceß, geht ſie nicht unten von dem Gediegenſten aus, und ſtrebt ſich hinauf zu ſublimiren ins vierte das feurige Element? Und dieſer beſtändige Wechſel von Aufflammen und in ſich Zuſammenbrennen, dies Schwanken zwiſchen wildem Kraftausbruch und dumpfer Ermattung, wie ſie in allen Zeiten wechſelnd wiederkehren,

deuten sie nicht auf jene Bahnen, in denen die Natur unverdrossen die wundersamen Spiele mit den Elementen spielt, und im Schwunge die Massen umeinander irren? Ist das gerade nicht so recht bedeutsam in unsern Tagen auf uns angedrungen, wo erst jene große Gährung in der Zeit gewesen, die alle Geister in sich eingeschlungen und gewaltsam und rastlos sie in ihren Wirbeln umgetrieben, und nun nachdem sie durch Ueberreiz zahm geworden, wie Raubvögel denen man im Ringe nicht Ruhe noch Rast vergönnt, und Alles ein fügsam und gelenkig Werkzeug sich dem Erdgeist beugt, nun von allen Seiten sich's zur Ruhe neigt, und die Gegenwart gewissermaßen nur ein einzig großes Gähnen ist, wo die erschöpfte, überwachte Natur gewaltsam ihre Rechte fodert. Schlaftrunken, und immer doch von neuem wieder aufgepeitscht, taumelt dies Geschlecht daher; besinnungslos will die kleinste Anstrengung ihm nicht mehr gelingen; wie Nachtwandler gehen Nationen um, böse Träume träumend: der aber wird Herr am Ende seyn, über den die Nacht keine Herrschaft übt, der wie der Löwe, vom heißen Blut getrieben, im straff gespannten Muskel keine Ermüdung fühlt, und schnell im raschen Umtrieb jeden Verlust ersetzt.

Zwey Naturen haben in die Bildung und Gestaltung des Menschen sich getheilt. Es hat die alte Erde zuerst ihr Werk vollbracht, aus eigner Tiefe wollte sie sich selbst ein Wunderkind gestalten; in verborgener Kluft und in finstern Abgründen hat sie den Samen zu dem Bilde

aufgesucht, und in dem kühlen Thau, der allnächtlich fällt, alle Unterirdischen haben zu dem Werke ihr beygestanden, und mit vielfältigen Gaben den Liebling ihr gesegnet, auch die Lüfte haben wie im Lieberegen sich über ihn hinabergossen, und der Mond hat mit seinen kalten Influenzen freundlich ihn bestrahlt, und in seine dunkeln Effluvien wie in ein Netz ihn eingeknüpft. So ist die irdische Natur im Menschen zuerst hervorgegangen, ein seltsam kunstreich Werk der Schattenmächte; das Leben, was die Dinge in geheimnißvollen, verschwiegnen Nächten leben, ist ihr Leben auch geworden; es sind die Abgründe der Erde ihr aufgeschlossen, und durch die Spalten schlägt sie die Wurzeln in die Tiefe ein, und vertraut mit ihren Wundern, saugt sie aus dem Centrum ihre Nahrung. Und wie kühle Schauer nach dem Untergange durch die Lüfte ziehen, und feuchte, kalte Nebelformen unten an der Erde streichen, und ein leiser Athem, wie der eines Schlafenden durch den Luftkreis geht, so bewegte sich die beschattete Gestalt durch die Dunkelheit, wie ein Traum den die Natur geträumt, und der lebendig geworden, nun nachtwandelte in der Träumenden. Einer Erscheinung gleich, die aus den Gräbern steigt, war die Gestalt den bildenden Göttern aus der Erde hervorgestiegen, und so lange die mütterliche Nacht verweilte, weilte das dunkle Wesen auch außen an der Oberfläche; wie aber die Morgenröthe am Horizont erschien, da fuhr der finstere Geist in sich zusammen, und flüchtete in tiefe

Schluchten vor dem einbrechenden Lichte, das ihm feindselig ist und verhaßt. Und die Sonne fand die Erde entvölkert wieder, denn ängstlich hatte ihre Kinder unter dem weiten Mantel die Nacht gesammelt, und öd und leer und schweigend sah der Sonnengott die schöne Welt da stehen. Da beschloß der Gott und mit ihm die Schaar der Ueberirdischen andere Creaturen zu bilden nach ihrem Ebenbilde, und von ihrer eigenen Essenz und ihrem Wesen. Und sie nahmen auch Erdenstoff, aber vom flüchtigsten und geistigsten, und tränkten ihn mit Himmelslicht, und es durchdrang der Feuergeist die starre, herbe Materie in ihrem Innersten, und sie schmolz in linde Lohe hin, und Morgenroth quoll daraus hervor, und es war wie Blitzes Zucken, das im Innern der Lohe stand, und quellend und wärmend sie trieb und drängte, und ein lieblich Funkeln, das auf in ihr und nieder fuhr. Und nachdem die Götter so den Stoff an den Sternen gezündet, und am wallenden Feuerquell der Sonne, da bildeten sie aus dem Begeistigten eine andere Natur; sie gaben mit kunstreichem Finger Form und Gestalt dem sausenden Feuerwirbel, und innere Temperatur und Haltung, und das Gebilde schnellte froh und freudenreich ins Leben hin. Aber es war ein ander Leben, was in diesen Creaturen lebte, in den höhern Lebensäther, der im Lichtfeuer quoll, hatte es seine Wurzeln hinausgetrieben, die Nacht mogte ihm nicht Nahrung geben, und nicht ihm ihre elementarische Speiße bieten, streng hüthete der Abgrund seine

Schätze vor den Flammen, die zu ihm niederdringen wollten, denn ihre Kinder nur tränkt die Nacht mit ihrer Lebensmilch, zornig aber treibt sie die Salamander weg, deren Element das Feuer ist. Aber was Wundersames dies Element besitzt, alles was es fressend, zehrend, allverschlingend aus allen Reichen in sich aufgesogen und gewaltsam hineingerissen, das ist seinen Geistern eigen; für sie kämpft es immerwährend mit dem Dunkel, raubt ihm Stoff auf Stoff, legt sich mit der Flammenzunge an die Gestalten an, und leckt sie weg, daß sie der Nacht absterben, und in das Reich des Tages übergehen. So waren diese Geister denn ein frey Geschlecht, und dem Tage gehörten sie Alle an, und hatten nichts mit der Finsterniß gemein, und keck und frey und losgebunden wandelten sie auf dem Erdenrunde, so lange sie Aether athmeten: wie aber der Sonnengott niederstieg und die Quellen des Feuerstoffes ihnen versiegen wollten, da sank auch der frohe Lebensmuth, und sie verschmachteten in der Wüste, denn die fernen, blassen Gestirne konnten sie nicht sattsam tränken. Und es erbarmte die Götter der Lechzenden, und die Ueberirdischen giengen mit den Unterirdischen zu Rathe, und sie beschlossen ihre Kunstgebilde in ein einig Gebilde zu verbinden, damit sie wechselseitig sich unterstützen und sich kräftigen mögten; freundlich sollte dann die Nacht auch den Kindern des Tages von ihrem Reichthum spenden, und der Tag wollte auch hold und freundlich den Söhnen der dunkeln Erde seyn, und mit gedämpftem

Strahle sie erquicken. Und es wurden die Gnomen aus den Klüften hervor gerufen, wohin sie der angebrochene Tag verscheucht, und wo sie betäubt in tiefem Schlummer lagen, und es verband sie dann des Göttervaters Macht und Wille mit den Salamandern; und weil die dunkeln Geister ihrer Natur getreu das Finstre suchten, darum flüchteten sie in das Innere der Feuergeister, und diese umspielten sie, wie die Flamme ihren Docht umspielt, und es verwuchsen die Vereinigten nun unzertrennlich zu einer einzigen Creatur zusammen, denn so wollten es die Himmlischen.

So ist denn der Mensch geworden in seiner doppelten Natur, wie zwey Töne zu einem einzigen Accord zusammenklingen, in dem kein Einzelner für sich mehr unterscheidbar ist, so sind die zwey Naturen in ihm eins geworden, und es ist die göttliche Sympathie, die sie in ihrer Durchdringung zusammenhält. Es wendet die Eine immerdar das verschleyerte Antlitz nach dem Erden-Centrum hin; dort schlägt das Herz ihrer Zeit, und der Allmutter Herz, und es quillt Herzblut aus dem tiefen Lebensbrunnen ihr entgegen, und sie saugt immerfort aus der Quellader sich den warmen Liebestrunk. Und es wollen alle Unterirdischen ihr wohl; mit den Wassern, die unten verborgen rauschen, und mit den Metallströmen, die da gestanden sind, hat sie einen engen Bund, und es neigen die fern Geschiednen doch in Liebe sich und Freundschaft zu, und eine sympathetische Concordanz ist wie ein Band,

das sie umschlingt, um sie hergelegt. Und was die bildende Kraft oben an der Erde in tausend Springquellen hinaufgetrieben, auch damit hat die Mutter sie begabt; denn gastlich ist die Erzeugerin, und um ihrer Kinder wegen mögen auch die Fremden bey ihr zu Tische gehen. Und die Andern dürfen länger nicht mehr wie ephemere Meteore schweifen, auf eignem Heerde brennt ihnen eigen Lebensfeuer, und wenn auch die Sonne untergeht, von Erdenmark genährt, läßt sie die innere Flamme nicht untergehen. Dankbar aber giebt die Gesättigte auch wieder Schutz und Schirm und Schatten der erdunkelnden Natur; zerbricht die Fessel der starren Ruhe, in der sie gestanden war; lößt die dumpfe Trägheit in der sie schlummerte, und durchathmet sie mit Kraft und Lebendigkeit, so viel sie aufnehmen mag, daß sie nicht ferner mehr die Klüfte sucht, sondern oben über die Erde im Schein des Tags getragen wird. Aber aus dem Irdischen hervorgegangen, hat sie auch vom Wesen der Erde in sich aufgenommen; was sich in ihr regt und was sie treibt, ist eng in die Banden der Materie eingefangen, und in tiefer Beschlossenheit in sich zurückgedrängt mag es nimmer sich selbst klar und durchdringlich werden. Alles im Menschen, was sich daher nicht selbst versteht, und sich nicht beherrscht, alle die dunkeln Affecte und Wahrnehmungen, die sich ewig ein Räthsel bleiben; alle Functionen zu denen die höhere Willenskraft nicht hinabreichen mag, sind in dieser dunkeln Naturmystik befangen; alles quillt ihr aus der Erdentiefe auf,

und ihren verborgenen Mysterien, wo der Pythia die Begeisterung durch den Dreyfuß quoll. Aber von des Himmels klaren Räumen ist die andere Natur herabgekommen, und sie wendet daher auch immerdar das freye Antlitz dem Quell des Lichtes zu; was in lichter Besonnenheit sich daher im Menschen bildet, die Bewegung und das Ebenmaß, der Gedanken Blitzschlag, der Vorstellungen rasches Treiben, die Anschauung in ihrer Aetherweite, des Bewußtseyns lichte Durchsichtigkeit und alle Reflexion wird in ihr gebildet, und es wird von ihr der Mensch wie ein leuchtend Gestirn in den Lichtschein des Wissens eingehüllt. Und wieder alle höhere Begeisterung des Gemüthes geht von dieser Quelle aus, was die Phantasie Seltsames gestaltet, wird von ihr bereitet; alle Wunder der Poesie sind in ihrem Wunderreich geworden, und in ihr ist Irdisches den Sternen verknüpft. Denn aus der Besonderheit herauf bilden beyde Naturen sich bis zur höchsten Allgemeinheit aus, Beyde trefft ihr innig vereint in allen Regionen wieder, Jene in die Tiefe des Organismus sich versenken, diese hinauf dem höheren Leben entgegensteigend, bis sie sich endlich in die eine und selbe Unidee verlieren. Es verordneten daher die Götter, daß Beyde wechselnd sich in die Herrschaft und das Regiment des Menschen theilen sollten; allnächtlich wenn die Himmelsfeuer glimmen, und der dunkle Qualm aus der Erde hervorgebrochen, dann soll die Natur die Herrschaft üben; es soll der Schlaf sich herab auf den Menschen

senken, und das Geheimniß, das er in sich trägt, soll dann aus seinen Ufern treten, wie die irdische Nacht aus ihren Schranken bricht, und die freyere Natur durchschleichend sie fesseln und binden, daß sie auch mit die Weyhe der Mysterien empfängt, und auch mit bewußtlos bilden hilft. Nur der Nachtmensch soll in der Nacht allein noch wachen, und in den Träumen dunkle Hieroglyphen würken. Wenn aber die kleinen Lichter in dem Tage untergehen, dann soll der Andere Mensch im Innern sich aufrichten, und es sollen die Schatten zurück sich in den Abgrund stürzen, der in der Menschenbrust gegraben ist, und die Lichtnatur soll die kalte Finsterniß durchwärmen, und diese soll nicht ferner mehr herrschend seyn, sondern in dem engen dämmernden Reviere dienstbar für die Zwecke des verbundenen Antagonisten wirken; und es schaut dieser groß und frey umher, ergreift mit klarer Besonnenheit die Begeisterung, wie der Künstler den Stoff ergreift, und bildet sie ins Leben um, in die Begeisterung aber fließen alle Naphtaquellen des Nachtmenschen, wie in einen See zusammen, aber sie überströmen die andere Natur mit dem Brennstoff nicht, eben weil sie sich an ihr gezündet haben. Nur wenn ein groß Schicksal über den Menschen kömmt, dann gehen alle Brunnen des Abgrunds plötzlich in ihm auf, und es stürzt unaufhaltbar die dunkle Fluth hervor, und die Flamme muß in dem Uebermaß des Stoffs ersticken, und es verfinstert sich schwarz und furchtbar die ganze

gewaltsam erschütterte Natur, und die Freyheit muß beklemmt dem überstarken Instincte sich gefangen geben.

So regelten die Götter des Menschen Leben, es sollte hin und zurück pulsiren zwischen jenen beyden Gegensätzen Schlaf und Wachen; aber es sollte auch progressiv zwischen Geburt und Tod sich fort bewegen. Es treten mit dem ersten Momente die Naturen zuerst ein ins Fleisch, und stellen sich als eine concrete, ganz und gar im sinnlichen Befangene, gediegene Besonderheit ganz und gar der Erde und allem Irdischen angehörend dar. Mit dem Fortschritte des Lebens aber entfaltet sich der Keim nach den beyden entgegengesetzten Richtungen, es steigt die verborgene Kraft im Innern auf, und drängt das Gebildete aus der Individualität hervor; es brechen alle Knospen, und gießen den verborgenen Reichthum aus; es läutern sich immer höher die Gestaltungen; es gewinnen die Naturen immer mehr innere Allgemeinheit und äußern Wirkungsraum, treten mehr und mehr aus ihrer sinnlichen Befangenheit hervor, und streben gegen das Uebersinnliche an, und wollen in das Sonnenreich den Blätterschmuck entfalten. Was Art im Menschen ist, fließt ansteigend zur Gattung ineinander; es verliert das Individuum fortdauernd den Character der sinnlichen Vereinzelung, wird zum Abstractum, und in ihm erblühen immer höhere und weiter hinaufgeläuterte Blüthen der inneren lebendigen Kraft und Thätigkeit. Aber diesen andern Antagonismus haben die Götter

zugleich mit jenem Ersten auch gegründet, daß nachdem der Fortschritt aus dem Sinnlichen zum Uebersinnlichen zu seinem höchsten Scheitelpunct gekommen, der Fortschritt in sich selber wendet, und nun zum Regressus wird; indem die Kräfte rückkehrend aus den vielfachen organischen Besonderheiten, in die sie sich erschlossen und ergossen hatten, sich in sich selbst zurück versenken, und in das flammende Centrum des Lebens, aus dem sie so fröhlich hervorgegangen waren, sich wieder zusammenziehen, wo dann die Extremitäten des lebendigen Gewächses mehr und mehr welken und in sich ersterben. Nachdem so in der erstarrenden Leiblichkeit ein neuer Fötus sich ausgebildet, der noch im Inneren der erkalteten Aeußerlichkeiten eingesargt, einen Schein von Leben in dieser Gebärmutter des Todes kaum erhalten mag; nachdem dann in dieser umgekehrten Schwangerschaft, wo der Mensch mit seiner eignen Vernichtung schwanger geht, der Fötus endlich zum Embryo geworden; und der Embryo selbst noch zum schlagenden Puncte eingeschwunden, und nur noch im trägen Herzen eine Blutwelle leise oszillirend sich bewegt: dann endlich ist der Moment herbeygekommen, wo der erlöschende Lebensfunken einer andern Bildung eingezeugt, jene Erste schnell verläßt; es ist eine neue Geburt in die Erscheinung eingetreten, und das Werk der Vorigen bleibt zurück, und vergeht wie ein geschriebenes Buch, dessen Blätter der Wind verweht. Die Erde ergreift dann ihr Gebilde wieder, und zieht es

langsam in den dunkeln Schooß hinab, um zu seiner Zeit es wieder zu gebähren.

Wohl erkannten die Alten die Bedeutung dieses Mythus, sie erkannten, wie das Recht getheilt sey, und das Leben unter die zwey Naturen; wie jede gleichen Anspruch auf Sorgfalt und auf Pflege mache, und nur im Ebenmaße, in dem was der Einen und der Andern angehört, allein eine kräftige, gediegene Persönlichkeit sich gründe, und dann allein das Leben hinaufgetrieben werden könne im anhaltenden Vorwärtsschreiten bis zum höchsten Culminationspuncte seiner ganzen innern Bildung und Vollendung. Sie sahen ein, wie an jenen täglichen Umschwung unmittelbar jener höhere Progressus geknüpft erscheine; wie die größeren Phasen des Lebens bedingt sind durch jenes Pulsiren der Persönlichkeit und hinwiederum; so daß Keines ohne das Andere für sich bestehen mag, Beyde nur miteinander sich vollenden können. Sie ließen daher jedem Triebe, den die Natur in sie gelegt, sein Recht angedeihen; wie die Helden in der Ilias den heißen Tag hindurch im Schlachtgewühle kühn und streitbar und unermüdet kämpfen, und dann am Abend der Ruhe hingegeben, schmaußen in saftigem Fleisch und guter Speiße, so war das ganze Leben der Alten unaufhörlich zwischen ruhigem Genuß und strebender Thätigkeit getheilt. Sie wußten, daß unaufhörliche, krampfhafte Spannung den innern Menschen aushöhle, und von der Tiefe heraus sein Mark verzehrend ihn aufreibe; sie

fühlten wie in beständigem rastlosen Treiben alle Gediegenheit sich löse, und ein dunstig, unzusammenhängend, luftig Wesen an die Stelle des inneren Metalles trete; wie daher auch der ruhende, empfangende Mensch, jener der still und innig den Reichthum des Umkreises in der Mitte sammelt, aber in dieser Mitte selber unbeweglich bleibt, sein Recht verlange, oder schwer im Leben sich die Sünde räche. Sie wußten aber wieder auch, daß sie diesem Principe des Beschlossenseyns, und der Trägheit sich nicht unbedingt hingeben dürften, ohne die Freyheit zu gefährden, und die Harmonie der Persönlichkeit aufzuheben. Es will dies Princip immer Masse nur zu Masse häufen, es soll die Fülle sich in das Innere versenken, und dort nun geronnen wie ein todtes Meer da stehen; so erstickt es, wo allein es waltet, alle Lebensgluth unter dem Uebermaß des ungebändigten Stoffes, und wird zum Princip der Philisterey und der stumpfen Resignation; und wie der äußere Mensch in den Silen zerfließt, so sinkt der Innere in ein dumpfes, seelenloses Brüten hin, und wie im Torfmoor ergreift das Unorganische das Lebendige in ihm immer mehr und mehr. Beyde Extreme aber wußten diese klügern Menschen von sich abzuhalten; während sie sorgsam den Crystall im innern Leben pflegten, und stark und tief die Pfahlwurzel in die Elemente trieben, sorgten sie, daß die Substanz in ihrer Fülle nicht erstarre, durch Gymnastik; kräftig verarbeiteten sie, was sie in tausend Röhren aufgesogen im innern Umkreis

des Lebens wieder, und aus dem Blute, das wie Erzguß durch die Adern strömte, gestaltete nun ein Körper von gediegenem klingendem Erz in schönen plastischen Umrissen ohne Uebermaaß und ohne mißfällige Magerkeit sich hervor. Und nun erst, nachdem die sinnliche organische Sphäre auf die Weiße in reiner, gleichschwebender Temperatur sich gerundet, mogte auch die Höhere in allmähliger Fortentwickelung heraustreten aus dem reichen, vollen Lebensstrome; es mußte heraufschlagen aus den feuervollen Feldern die Flamme der höheren Weltkräfte, so weit sie im Alterthume von der Materie sich gelöst, und auch in dieser neuen im Fortschritte errachteten Welt gründete sich das innere Wesen gleich brav und gediegen im Gleichgewichte zwischen dem Affecte und der Anschauung; und zwischen den Impulsen des Gemüthes und dem Treiben der Reflexion gestaltete sich der feste, treue Wille, und der starke, kräftige Character.

Und nun auch der Staat war nach dem gleichen Gesetz und Ebenmaß gegründet, die auch die einzelne Persönlichkeit geregelt, und weil je eines das andere trug und stützte, darum war jedes gesichert gegen die Störung und die Verderbniß, die das Andere ihm bereiten konnte. Der Gegensatz der menschlichen Natur tritt nämlich in den höheren Organisationen, in denen das Einzelne gesellig sich zu einem Ganzen zusammenfügt, in dem Gegensatze des republicanischen und des despotischen Princips hervor. Reges Streben, rasches Gegeneinanderwirken

aller Kräfte, rastlos immerwährend Ringen der freyen Thätigkeiten, Aufkämpfen, Ansteigen, Wiedersinken, immer von neuem sich erheben, Durcheinanderschlingen wie im Schwertertanz ist das Wesen der republicanischen Form: es ist keine Monotonie in dieser Form und nicht Ruhe noch Rast; alles Leben darf sich in voller Freyheit regen, und vor der nur durch sich selbst gebundenen Willkühr muß aller Mechanism fliehen, und ihr nur als Werkzeug untergeben dienen. In dem despotischen Prin-ip aber bricht die Ruhe, in der die Natur ihre großen Gestalten gefangen hält, in das Reich des Lebens ein; was dort electrisch schlägt und sprüht und treibt, soll dem dunkeln Zuge hingegeben zum Stehen kommen; in narcotischer Betäubung bindet sie die wilden Geister fest, und beschwichtigend den Feuertrieb will sie, daß alles irdisch schwer sich und körperhaft gestalte. Eine stille, feste Beharrsamkeit in der allgemeinen Trägheit ist das Wesen aller Formen, die in ihm zur bestimmten Crystallisation gekommen sind; für sinnliche Zwecke hat das Ganze nur im Chemism der Materie sich verbunden, und es herrschen daher auch alle Gesetze der chemischen Wahlverwandschaft in ihm vor; das Einzelne hat als besonders Element seine Stelle angewiesen, wo es ruhig weilend seiner besondern Function vorsteht; alle die Keimecristalle bilden wieder sich in eine höhere Naturgestalt zusammen; es gehen die chemischen Gewalten in allgemeinere Physische über, wie Gebürge gründen in ihnen sich die Staaten, in die tiefe Verborgenheit

der Natur aber geht endlich die höchste Gewalt zurück, nicht eine Ueberirdische schwebend über dem ganzen starren Bilde, sondern als eine Unterirdische, tritt der orientalische Despot in Dunkel und Verborgenheit zurück, und beherrscht aus der Tiefe herauf die ganze Gnomenwelt. Die republicanische Form aber sagt sich los von dieser finstern Macht, die in Graus und dunkelm Schauer wohnt; in sich selbst nimmt sie und in das eigne freye Leben das Princip der Herrschaft auf; nicht will sie elementarisch selbst den Elementen dienen; sie will sich zum eignen geistigen Element gestalten, und von hieraus nun ein neu überirdisch Reich erbauen. Es gehört daher das republicanische Princip dem Tage an, und der klaren Freyheit des Geisterreichs, der Despotism aber der Nacht und dem Traumprincip: erregend, begeistigend, erhebend, wirkt Jenes in das dunkle Wesen des Menschen ein, bricht seine Uebermacht, und treibt ihn gewalsam aus der trägen Resignation hervor, der er sich hingeben mögte: beruhigend, sänftigend, abspannend, erfrischend wie der Schlaf wirkt die Ruhe des andern Zustandes wieder zurück in die Kraftnatur, und bietet ihr wieder Lebensäther, wenn sie im Uebermaß des Treibens und Hastens sich erschöpft und in Ermüdung hinsinken will. Untergeordnet wie die beyden Welten im Menschen sind sich daher auch die beyden Formen, aber die Höhere hat sich durch ein inneres Erblühen der Unteren von ihr losgewunden. Die älteste Urverfassung der Staaten war daher

durchaus despotisch; das Leben erst eben aus dem Elementenreich hervorgegangen, wagte nicht sich loszusagen von den Gesetzen dieser Welt; bey der ersten Staatenbildung trat alles daher nach statischen Gesetzen in großen Stratificationen um den Despoten her zusammen, der das Einall der Natur dargestellt im Staate. So blieben auf dieser Stufe alle orientalische Staaten denn fixirt, und bis zu diesem Augenblicke steht China noch in diesem Geiste in der Urwelt schon gestaltet wie ein Gebürg aus dieser Urwelt, im fernen Osten da. In dem Maaße aber, wie der höhere Mensch frey und lebendig zu regen sich begann; wie das Urkräftige aus den Fesseln der Materie sich loszuwinden strebte, trat auch allmählig in ihren ersten Elementen die andere Form hervor, die auch allein zusagt der freythätigen, sich selbst bestimmenden höheren Natur. Mit dem Erwachen dieses höhern Lebens muß daher auch die Freyheit als ein nothwendiges Element in die Verfassung aufgenommen werden; es muß dem alten bindenden Urgesetz ein neu Gesetz des Uebersinnlichen sich beyfügen, und die Resignation der Vergangenheit muß die Selbstständigkeit anerkennen, die beherrschen will die ferne Zukunft. Der Staat soll nun organisch werden, er soll sich nach dem Vorbild ausgestalten, das die Natur im Organism ihm aufgestellt. Es ist aber in der Leiblichkeit des Menschen ein freyes willkührliches Muskelsystem angelegt, in dessen Umkreis allein das höhere Nervensystem gebietet, und in ihm wieder

Alle in der gemeinsamen Freyheit verknüpft, zu einem Ganzen sich abwiegen, ohne daß eine Besonderheit die freyen Gewalten in die Tiefe niederzöge. Freyes, Lebendiges wird daher auch in dieser Sphäre ausgebohren: die seelenvolle Bewegung, die sich selbst bewußt hinübertritt in die Materie, und sie bestimmt und erregt. Diesem Systeme aber hat ein anderes sich verbunden, das des Kreislaufs nämlich in dem unten in dunkler Tiefe das Herz die Oberregentschaft führt, und in seinem Schlage alle Pulse nun bedingt; und auf und nieder die Elemente in dem innerlich verborgnen Naturreich treibt, und in aller Wirksamkeit ganz und gar in eignen Bahnen ausser der Sphäre des Bewußtseyns irrt, und dort nun in organischer Affinität die Elemente an sich scheidend bindet, und so alle organische Natur begründet. Auch im Leiblichen des Staates muß die gleiche Organisation dargestellt erscheinen: die zwey Grundformen aller Verfassung müssen sich in ihm begegnen; Beyde gleich innig und vollkommen sich in Coexistenz und Unterordnung durchdringen, wie die beyden Systeme im Organism sich durcheinanderschlingen. Streng ahndet die Natur jede Abweichung von diesem Gleichgewichte, es kann kein Leben ohne dasselbe bestehen; wie jede Gesundheit nur im stetigen Zusammenwirken der Kraft und der Innigkeit, der lebendigen, wehrhaften Beweglichkeit und des ruhigen Insichversinkens bestehen kann, so kann nur unter gleichen Bedingungen eine athletische Verfassung sich behaupten. Was nicht

zur Wohlgestalt sich rein gerundet hat, ist Mißgestalt, und wird von dem Weltgeist aufgerieben; der Zustand der Verdammniß bis zum Momente der Vernichtung ist Siechheit; und einem Staate, in den nicht im abgewogenen Nebeneinandersеyn die Elemente eingegangen sind, nöthigt sie die Natur in der Zeitfolge auf, und die Geschichte der Nation ist ein fieberhaft fortdauernd Oscilliren von absolutem Despotism zu anarchischer Ungebundenheit.

Unter den Griechen tritt im Alterthum die anfangende Beseelung der Verfassung zuerst hervor, und zwar erschien der Republicanism hier dem allgemeinen Gange des entwickelnden Princips gemäß, durchaus democratisch. Die erwachte Freyheit machte hier nämlich noch ganz und gar als Besonderheit sich geltend; es bildeten sich vorerst die Elemente des künftigen Geisterreiches, und jedes schloß daher in eigner Selbstständigkeit sich ab, und kämpfte für sich noch mit den Gewalten, deren Macht es eben erst entronnen war. Auf sich selbst strebte daher jede Persönlichkeit sich zu begründen, im allgemeinen Wechselverkehre reclamirte jede gleiche Rechte; und aus dem gemeinen Wesen hob sich noch keine höhere Abstraction hervor, die von der Höhe des Geistigen herab Einzelne beherrschen wollte. Allerdings war Einheit in den Formen, die des Staates Allheit in sich befaßte; aber es trat weder die eine noch die andere aus dem Verein hervor, beyde waren in die ganze Masse noch zurückgetreten und beseelten sie, ohne jedoch für sich in besonderen Organen hervorzubrechen

Es war eine strahlend glühende Lebendigkeit in allen diesen Formen, es trieb ein innerer heroischer Ungestümm die Gemüther aus sich und aus jeglicher Beschränkung hinaus; ein unbeugsamer Trotz mogte sich keinem Drucke fügen, und die Feuergluth der leidenschaftlichen Gemüther drängte gegen jede Fessel an und drohte sie zu sprengen. Und doch zerfloß das Ganze nicht in Anarchie, denn es zügelte die verborgene Einheit wieder den unabhängigen Sinn; aber diese Einheit war keine Natureinheit, sie war auch des Geisterreichs, sie wohnte auch in der Brust der Helden. Es war ein lebendiges Schicksal, das in Ihr verborgen unter Ihnen wohnte; streng war sein Machtgeboth, aber es herrschte nicht blind; in dem sympathetischen Zuge der alle Gemüther gegeneinander und zum Vaterlande trieb, hatte es sich begründet; in dem Herkommen, und dem was als recht und gut Alle anerkannt, und Ihnen als heilige Sitte galt, trat es offenbar hervor. Es war mithin keineswegs ein Abstractum jene Einheit, sie trat daher auch nirgendwo mit der Nationalunabhängigkeit vereint in einer höheren Allgemeinheit vor; es scheuten die Griechen die Tyrannen, sie wollten wie die Sterne gleich frey jeder in seiner eignen Sphäre nur in allgemeinem Gleichgewichte ein höheres System gestalten, keineswegs aber sollte ein logischer Staatsbegriff aus ihrer Mitte sich erheben, und wie eine höhere Sonne sie regieren. Gerade weil die höhere Allgemeinheit in ihrem innern Gegensatze sich durchdrang, darum gieng in ihnen eben

diese scharf bezeichnete Besonderheit hervor, und gediegen bildete der Staat in geistiger Cohärenz und Undurchdringlichkeit sich aus, ohne daß die höhern cosmischen Gesetze des Geisterreichs sich in ihm unmittelbar noch offenbarten. Und in dieser Elasticität der Willenskräfte, die federnd nach außen wirkten und abtrieben, was feindlich eindringen wollte, verbunden mit jener Sympathie, in der Einer für Alle und Alle für Einen standen, und die wie ein Band um alle Einzelheiten hergeschlungen, zu einem untheilbaren Ganzen sie vereinte, gieng jenes großartige Wesen des Alterthums hervor. Im häuslichen Leben streng, ernst, in sich gekehrt, wie der Bau ihrer Wohnungen schon andeutet, setzte sich in ihrem Innern jenes kernhafte Leben an, das hinaustretend in den öffentlichen Beziehungen nun mit jener Schnellkraft, mit jener Stahlhärte sich offenbarte, von der ihre Thaten Zeugniß geben. So war das Reich der Intelligenzen in diesen Staaten in sich gegründet, aber auch ein Naturreich war in diese Geisterwelt hineingestaltet, und von ihr befaßt und gefügt. Es war das der Stand der Sclaven und Heloten, mittelbar in den Freyen, an die er sich vertheilte, integrirender Theil des Staates, und seine tiefste unterste Erscheinung. Hier war das Elementenreich, hier der Cryptogamism der Verfassung; unmittelbar dem Irdischen aufgesetzt, sogen sie die Milch der Erde ein, und boten sie den höheren Naturen als Speiße dar, die freye Geister von diesen Geschlechtlosen die verarbeitete

angeeignete Nahrung als Opfer nun hinnahmen. Und es war keine Willkühr in dieser Classe, und nicht Trotz noch Selbstgefühl; es beherrschte sie nicht der eigne innere Affect, der hier in den dunkeln Instinct hinabgesunken übergieng; ein äußerer Zwang niedersteigend von den bürgerlichen Allgemeinbegriffen foderte unbedingte Hingebung, ihm mußten sie alle Selbstständigkeit zum Opfer bringen. Daher galt nicht unter ihnen das freye lebendige Verhältniß, wie es zwischen den Freyen eingetreten war; Alle waren in gleicher Subordination dem Tyrannen untergeben, der sie in ihren Kreisen zusammenhielt. Wie der Stengel mit der Blüthe auf der Wurzel steht, so waren Diese denn ihrer Seits auf jenes resorbirende System gegründet; hier war das Band, in dem sie noch immer mit der mütterlichen Erde zusammenhiengen. Indem sie so für ihre unmittelbaren sinnlichen Bedürfnisse die Sorge von sich selbst auf die Verworfenen abgewälzt, mogten sie nun, zunächst obliegend dem höheren Beruf, auch Höheres erstreben. Auf und nieder pulsirte durch den ganzen Körper das Lebensblut, warm, gesättigt, nahrhaft, und von oben herab durchspielten, die Kräfte dann all durch die Organe; was unten sich zusammenfügte, wurde oben mit der Signatur der höheren Welt ausgeprägt, und es war der ganze Organism abgeschlossen, rund und prall, und auf sich selbst und die Natur gegründet. So ausgerüstet traten diese Staaten in die Geschichte ein, und wunderbar begünstigten die

äußeren Verhältniſſe ihre innere Entwicklung. Sollte ihr Leben bey aller Reichheit und innerer Fülle nicht in ſich erſterben, dann bedurfte es eben eines äußeren Gegenſatzes, an dem es ſich üben und bilden konnte. Nicht blos durfte dies äußere Object erſcheinen, wie ein Naturgebilde, es würde Knechtsarbeit geweſen ſeyn, ſich mit ihm in Conflict zu verſetzen; und doch mußte es das Coloſſale, Impoſante einer ſolchen Bildung haben, um dem Kampfe Intereſſe und Begeiſterung mitzutheilen, ohne doch wieder durch dieſe Größe ſeine Exiſtenz zu bedrohen. Das Perſerreich, jener Mammuth der alten Staaten, war's das zunächſt dieſen Gegenſatz geboten. Ganz und gar gegründet im Trägheitsprincip des Orientalism, hatte es beynahe den ganzen Welttheil in ſich eingeſchlungen, und dabey jenes Gigantiſche der Maſſe bey innerer Unbehülflichkeit und innerem Ungeſchick gewonnen. Es drang langſam die ſchwere, ungelenke Geſtalt gegen Weſten vor, und drohte das griechiſche Leben in ihrem Pflegma auszugießen; aber recht lebendig zündete das erſt ſich in dem Kampfe an, in dem das alte Verhängniß gleichſam wieder einen großen Streifzug in das Reich des Lebens that, und dann zurückgetrieben wieder in die tiefe Nacht der Dinge ſich verbarg, in der die Natur ſeine Wohnung ihm bereitet hat. An ihm rangen die griechiſchen Staaten zu Athlethen ſich hinauf, ſie erkrafteten mehr und mehr im Ringen, und ein jugendliches, raſches Volk, lebten ſie ganz und gar im Genuſſe dieſer Jugend.

Ganz und gar im Sinnlichen war ihr Beſtand gegründet, der Erde entſproſſen, wie die alte Sage ſie belehrte, ſtanden ſie da wie Blüthen eines alten Urgebirges, das ſeinen Schooß eröffnet, und die Wundergeburt aus ſeinem Innern herausgeworfen hatte, und ſie trugen in ihrer Natur noch der Gebährerin Natur, und in ihren Formen noch die Großheit der alten Geſtaltungen. Aber ſo frey und lebendig dieſe alten Rieſen ſich bewegten, ſie mußten fortſchreiten mit der fortſchreitenden Geſchichte, oder untergehen. Das letzte war ihr Loos, denn frühe ſchon trugen ſie den Keim der Vernichtung in ihrem innerſten Beſtande. Es lag aber der Keim zunächſt in dem Verhältniſſe der Sclaven und der Freyen, inſoferne als in der Feſtſetzung dieſer Beziehungen nicht die Natur und ihre Ordnung, ſondern Zufälligkeiten und Convenienz beachtet wurden. Es hat nämlich die bildende Urkraft jedem einen andern Brief und ein ander Recht in's Leben mitgegeben; ſie ſelbſt hat die wahren Freygebohrnen unverkennbar durch inwohnende Genialität ausgezeichnet, und eben ſo ihre Heloten gleich entſchieden durch angebohrnen, unausrottbaren Sclavenſinn geſtempelt. Zu Natürlichkeit nun in der Verfaſſung; nimmt ſie jene Hierarchie der Gewalten in ſich auf, die die Natur gegründet, dann mögen ſie auch als lebendiges Organ des Ganzen in ihm wohl gedeihen: hat ſie aber durch Convenienz jenes Verhältniß zur Unnatur verzerrt, und alles was der Weltgeiſt harmoniſch geordnet und gegründet, in ſich

verſchoben und verworren, dann rächt ſich bald und ſchnell die mißhandelte Natur, und reibt die in ſich zerriſſene Ungeſtalt ſchnell auf. In jener Anordnung, wie ſie in Bezug auf das Sclavenweſen in den alten Staaten beſtanden hat, war offenbar die Gränze, die die Natur zwiſchen ihren Ständen gegründet, durch conventionelle Standesdifferenz verwirrt; es durchkreuzte ſich das künſtliche Syſtem der Verfaſſung mit dem Natürlichen, wie es aus dem Weſen der Dinge hervorgegangen iſt; und indem das Erſte gewaltſam dem Andern entgegenkämpfte, vernichtete dieſes in der Rückwirkung, ausgerüſtet mit der ganzen Uebermacht des Weltgeiſtes bald die rebelliſche Beſonderheit. Der wahre Adel der Nation fand ſich zerſtreut durch beyde Stände, und eben ſo hatte den gebohrnen Knechtſinn eben ſo häufig der Zufall unter die Gebietenden geworfen, und er übte nun tyranniſch Recht über die beſſeren Genoſſen aus, die der gleiche Zufall unter die Dienenden erniedrigt hatte. Das Reſultat dieſes widerſinnigen Verhältniſſes mußte am Ende durchaus zum Nachtheile der Edeln ſich entſcheiden: während der eine Theil unter den Knechten knechtiſch untergieng, wurde der Andere von den eingedrungenen ſclaviſchen Naturen verführt; es ſank das innere wahrhaft freye Leben, es brach ſich die ſtolze Kraft des alten Republicanerſinnes, alles verweſte in daſſelbe Verderben hin, der ganze Stand der Freyen wurde hinabgezogen zum Sclavenſtand, und es mußte nothwendig die Verfaſſung der

herabgewürdigten Nation in die Tiefe ihrer Verwerflichkeit hin folgen. Denn freye Formen sind allein für freye Naturen, sie haben keinen Sinn für solche, die zum Gehorchen gebohren sind, und es ist frevler Uebermuth, wenn die Knechte sich empören und in falscher Begeisterung nach einem Ziele streben, das die Natur ihnen ewig verborgen hat: es wüthen die losgelassenen Thiere eine Weile rasend dann umher, bald aber greift das Schicksal die Wüthenden wieder auf, und schmiedet sie an festere Ketten, als jene, denen sie entlaufen waren. Vorzüglich da trat so recht offenbar das innere sündhafte Wesen dieser Verfassungen hervor, als die einzelnen Staaten des ganzen Bundes wieder, dem allgemeinen Weltgesetz gemäß, nach einer höheren Gestaltung strebten, um noch Höheres zu erlangen, und nun die gleichen Verhältnisse aus dem bürgerlichen Leben in das öffentliche der Staaten übertrugen, und gleiches Unrecht auch in den neuen Bund einführten. Da nämlich als Sparta und Athen den großen Kampf um Oberherrschaft kämpften, da trat derselbe unnatürliche Egoism unverholen auch in der großen Conföderation hervor, aber schnell auch folgte die Strafe der Missethat auf dem Fuße nach. Es strebten die beyden mächtigen Völker zunächst jedes seine Bundsgenossen in dasselbe Verhältniß zu sich zu versetzen, in dem die Sclaven zu den Freyen standen, und der Kampf sollte zwischen Beyden dann entscheiden, wer endlich zuletzt die allgemeine Oberherrschaft führen sollte, wer allein frey

ſey im Land der Freyen. Das weckte nothwendig Reaction und Widerſtand, vielfach empörten ſich die Mißhandelten, die ſich nicht berufen fühlten der Tiranney zu huldigen; alle die ſchlechten Künſte gemeiner Politik, alle Niederträchtigkeiten der Heucheley und der feigen Verzagtheit auf der einen Seite, und alle Frechheiten und Gewaltthätigkeiten des Uebermuthes auf der Andern traten im Verkehr der einzelnen Glieder des Bundesſtaates nach und nach hervor; es entſtrickte ſich mehr und mehr das künſtliche Gewebe der Verfaſſung; das Band, das die Genoſſenſchaft umſchlingen ſollte, war gelöſt; und die gleiche Schlechtigkeit, die als Epidemie im Ganzen herrſchte, ergriff auch bald die Individuen, und alles ſank in allgemeiner Auflöſung hin. Was den einzelnen Staaten nicht gelungen war, gelang ſpäter noch in etwa ehrenvoll den Macedoniern; die Griechen wurden ein welterobernd Volk auf einige Augenblicke, verſanken aber unter den weichlichen, ſclaviſchen Orientalen immer tiefer in Weichlichkeit und Sclavenſinn, und erlagen dann, ein leichtes Spiel, der Liſt und den Tücken der Römer, die daſſelbe Prinzip gegen ſie bewaffnet hatte.

Uebergegangen war die Geſchichte nun zu einem andern Volke, und ſie begann ihren Cycloidalen Progreſſus, aber in erweiterten Kreiſen, von neuem wieder. Es war der neuen Zeit ein Rieſenkind gebohren, es wuchs das Kind zum Jüngling an, und keiner war ſtärker auf Erden, dann er; die ganze Erde ſollte ihm zur Beute

werden, und der Erdgeist sollte aus ihm als seinem Organe reden. Wie jedes Leben, das kräftig sich entwickeln soll, nothwendig durch Kampf und innern Widerstreit, wie ein Fluß durch enges, schroffes Felsengebirg sich durchdrängen muß; so kämpfte auch das Ihrige sieghaft sich durch Streit und Drang im wilden Gewühl hindurch. Auch unter Ihnen traten die beyden Elemente der Verfassung, das des Mechanismus und jenes der Selbstbestimmung vor: aber schon war die Geschichte weiter fortgeschritten; es hatte das Leben sich mehr schon in sich entfaltet, es mußte daher auch das Staatsleben schon sich mehr in sich selbst erschlossen und erweitert haben. Diese Erweiterung trat insbesondere in der Aufnahme einer bestimmt ausgewürkten Scheidung in den Freyen selbst hervor. Indem nämlich diese hinter sich lassend die ganze Sclavenwelt als eine reine materielle, das eigentliche Volk in Patrizier und Plebeyer schaarte, von denen Diese gleichsam als die Träger jenes höhern Adels nur erschienen, — eine Spaltung, die nie bey den Griechen, selbst nicht unter ihren Römern den Spartanern, so bestimmt sich entschieden hatte — war ohne Zweifel eine Steigerung in allen Prinzipien der Verfassung hervorgetreten. Es hatte sich aus dem Plebs, der als freyer Sclavenstand die höhere Basis des Staates bildete, eine selbstständige Aristocratie heraus sublimirt; eine höhere Blüthe des nationellen Adels, ein höheres Product des progressiven Princips in der Geschichte. Es begann die Abstraction schon im

Innern des Staates sich zu regen, es hob eine höhere Sphäre aus dem Kreise des gemeinen Lebens sich heraus; in den frühern Königen trat das Abstractum monarchisch, in dem spätern Senat polyarchisch aus der Republik hervor, und es waren die Grundvesten der Verfassung, die in der Zukunft sich entwickeln sollte, schon hier gelegt. Zu gleicher Zeit war selbst das Sclavenwesen, das bey den Griechen vereinzelt, gewissermaßen nur einen häußlichen Bestand gehabt, in jenem Dämos auf eine höhere Stufe hinaufgetrieben, unmittelbar in die Verfassung als eine selbstständige Allgemeinheit aufgenommen. Es bekam nun nothwendig auch der Kampf zwischen dem Volke und der höhern Aristocratie, der gleichfalls bey den Griechen nur gewissermaßen individuell und vorübergehend bestanden hatte, einen größern, allgemeinern und minder zufälligen Character, er wurde gleichsam ins Staatsleben unmittelbar als seine Gymnastik aufgenommen. Auch diese künstliche Scheidung aber, wie sie die Verfassung eingeführt, mußte bald mit der natürlichen Ordnung der Dinge sich in Widerspruch versetzen, und zwar in dem Maaße, wie unter den Plebeyern der Naturadel der Kraft und des Talentes sich entwickelte; und im Widerspruche, den das gesellschaftliche Recht dem Naturrechte entgegensetzte, bildete sich eben jener Streit als ein wahrhaft dramatisches Element des ganzen öffentlichen Lebens aus. In den Tribunen machte jenes angebohrne Edelthum, im Gegensatze des Herkömmlichen, im Schooße des Volkes unmittelbar

ſich geltend, und häufig genug drang es über, in der abgenöthigten Aufnahme plebejiſcher Familien unter die Patrizier, in die höhere Region. Es war alſo allerdings dieſer Streit ein krankhafter Zuſtand im Staate ſelbſt, und in einem treffenden Bilde hat Menenius Agrippa in der bekannten Fabel als Solchen ihn bezeichnet: der Staat rang mit dem Weltgeiſt und ſeiner Ordnung, aber er rang ſich ſtark an ihm, wie noch Kraft und Leben ihn erfüllte, als aber dies gewichen war, mußte er erlahmen und erliegen, wie die Griechen erlegen waren. So lange nämlich noch der Ernſt, und die antike Kraft, und innerer Edelmuth, und wahrhaft treibende Lebenswärme in der Nation beſtand, blieb dieſe auch grandios und frey und frank und edel, und die großen Formen ſagten ihr noch zu, und ſie erfüllte die coloſſalen Umriſſe auch mit coloſſaler Kraft, und bewegte ſich in ihnen gewandt und raſch. Wie aber der angeſtammte Trieb erſtarb und die Reichheit der höheren Natur, ſchnell brach der Mechanism auf die Entkräfteten, Siechgewordenen ein, und ſchlug ſie in ſeine Banden. Die Klippe, an der die Griechen geſcheitert waren, bereitete auch den Römern ihren Untergang; da als das Volk gewappnet unter die andern Völken trat, und ſich die Herrſchaft ihnen Slaverey als Loſung bot, da hatte ſie der Tod mitten in der Blüthe ihrer Kraft gefunden, nach einem ſchweren Kampf hatte er geendet mit den Stolzen, und die beleidigte Weltordnung war verſöhnt. Sie

entwürdigten die Nationen: die ganze Menschheit sollte sich zum Fußgestelle ihrer Größe niederschlagen, der Geist gewaltsam von ihnen in die Materie hineingebannt, zog zürnend allmählig die Usurpatoren zu sich in die Tiefe nieder, und in der versteinerten Welt mußten sie selbst zu Stein gerinnen. Im Felde lößte die alte strenge Tugend außer dem Dienste in Zügellosigkeit sich auf, in ihm aber erstarrte sie in blindem Gehorsam und unbedingter Unterwerfung. So mußte es denn kommen, daß ihre Feldherrn, die Organe ihrer Sünden, auch die Geißeln für ihre Bestrafung wurden: das Volk war zur Sclaverey gereift; es konnte nicht fehlen, daß Jene, die zum Befehlen nur erzogen, die knechtische Menge verachten lernten, ihre Tyrannen wurden. Der beyspiellose Despotism, dem sie nun als Opfer fielen, giebt Zeugniß nur von der beyspiellosen Tiefe der Entartung, in die diese Nation gesunken war, die sich ein Solches bieten ließ. Eine stärkere Züchtigung noch hatte die tief beleidigte Natur den Weltsündern aufbewahrt. Neue Federkräfte hatten im Norden sich in Schnee und Eis gestählt, so lange der Süden federnd gegenwürkte, war der Kampf Uebung nur und Heldenspiel; wie aber schlaff die Gegenwirkung hier in sich versank, da begann Sturm, und wie Meeresströmung die Eisfelder hinab gegen die Linie führt; so drängten in der Völkerwanderung die nordischen Gletscher gegen den wehrlosen Süden an. Ueberschüttet, lebendig begraben wurde nun die gigantische Gestalt, und

ragte wie eine Sphinx nur noch mit dem Haupte in der folgenden Zeit und der neuen Herrschaft aus dem Schutt hervor.

Weiter mogte kaum die Scheidung innerhalb den Gränzen einer politischen Verfassung gehen, als sie im Römerstaate hervorgetreten war. Die Aristocratie hatte zur höchsten Einheit in den Kaysern sich hinaufgesteigert, nahe die halbe Erde durchstrahlte sie mit ihren Willenskräften, sie drang bis zu den Göttern selbst hin vor, indem die Apotheose sie der Sterblichkeit entrückte. Andererseits konnte nicht leicht die Versunkenheit tiefer die Menge niederziehen, kaum bis zum starrsten Chemism mehr die Masse und die Trägheit herrschend auf dem Geisterreiche lasten, als in dieser Verfassung, wo bleyschwer der Despotism auf dem Volke lag, und das niederziehende Gewicht alles Leben ertödtete und verknöcherte. Es war abermal Nacht geworden in der Geschichte, abermal hatte die dunkele Gewalt aus den Tiefen sich ergossen, und hatte des Geistes Federkraft gebrochen, und in schmachvolle Fesseln ihn gelegt; es war das Geschlecht wieder hingesunken, und still brüteten die Elemente über dem neuen Werk und der Wiedergeburt, zu der es erwachen sollte. Nothwendig mußte, sollte die Geschichte auf den Ruinen dieser Zeit weiter vorwärts schreiten, in ihr ein neues metaphysisches Prinzip erwachen, das hinaussteigend über die Gränzen der gesellschaftlichen Verbindung, und doch unmittelbar mit ihr fortdauernd noch verknüpft, von

neuem die in sich zusammengebrochene Masse wieder auftreiben, und sie zu erneuertem Leben erregen und begeistern konnte. Es lag Dunkel und tiefer Schlaf auf dieser Zeit, neue Nervengeister mußten sich bereiten, damit sie aus der Betäubung erwachen mogte; und diese Geister mußten beym Fortschritte der Jahrhunderte nothwendig zu einer höheren, mehr aetherischen Natur sich hinaufgeläutert haben, als Jene, die in der alten Zeit gelebt, und mit ihr in den Sopor hingesunken, jetzt nur noch in Träumen von alter Kraft und Herrlichkeit matt und erstorben wirkten. Die Religion bereitete der Zeit diesen begeistigenden Lebensäther, dessen sie für ihre Fortentwicklung so sehr bedurfte. Nicht zwar trat sie zuerst unter diesen Conjuncturen in die Geschichte ein, sie war ehe die Geschichte war, und dem werdenden Geschlechte wurde sie unmittelbar eingebohren; sie war Kind mit ihm, und wuchs jugendlich mit der Jugend ins reifere Leben auf. Aus den Zauberkreisen des blinden Naturgesetzes hatte die Menschheit sich zur höheren Lebendigkeit hinaufgerungen, unter ihr lag die wunderbare Sternentiefe der alten Nacht, und die erste Thätigkeit des erwachten Geistes waren Träume. Noch hatte das Leben von der Materie sich nicht bis zum klaren Bewußtseyn der Unterordnung abgelöst; die Elemente waren's, die da noch im Geiste herrschten, sie fügten im Spiele ihrer Wahlverwandschaft in Gedanken sich zusammen, die der im Schlafe noch halb befangene Geist trüb und dunkel wie in innerm

Mondschein träumend dann erschaute. Die Bildnerin aber all der vielfach wechselnden Traumgestalten, die der Mensch zugleich als seine Mutter ehrte, mußte er in dankbarer Scheu auch als die unmittelbar sich ihm offenbahrende Gottheit anerkennen. So begann alle Religion mit Naturreligion, alle Mythologie erscheint, bis zur ihrer innersten Wurzel hin verfolgt, unmittelbar erst im Elementenreich und dann im Sternenreich gegründet, und es war der allgemeine Glauben des ältesten Alterthums, daß alle göttliche Begeisterung unmittelbar hervorquelle aus dem Schooße der mütterlichen Erde und den Abgründen der Himmelselemente, der Gestirne nämlich, und heraustöne schauerlich und geheimnißvoll aus den Tiefen der Materie *). So war Religion in ihrem ersten

*) Daher mußte denn auch nothwendig als Organ der göttlichen Begeisterung das untere Leben im Menschen selbst erscheinen; es mußte zwischen ihr und dem Rausche und dem Schlafe, der ihm folgt, ein bedeutungsvoller Zusammenhang bestehen; der Silen sonst den Vorrechten der höheren Menschheit entsagend, muß daher vor Allen mit der Gabe der Weissagung gesegnet seyn. Der Verfasser des trefflichen Aufsatzes über die Symbolik in diesen Blättern, wird mir erlauben, dies zum Theil als die Ergänzung seiner Ideen über diesen Gegenstand hinzugeben. Es heißt indessen schon bey Orpheus in der Hymne an Pan: der du umkreisest auf einem Ehrenwägen, den die Jahrszeiten umgeben, du wohnst unter den Gestirnen und regelst die Harmonie des Universums, von dir kommen die Träume, die Visionen und die plötzlichen Schauer, die die Sterblichen erfahren.

Urſprunge ganz und gar in der Körperwelt, und die allerälteſte Mythe ein göttlich, einfach, groß Gedicht, durch Naturkräfte im Wechſelſpiele der Elemente dem Geiſte eingedichtet, und vom Geiſte hingegeben nun vernommen, der ſich ſelber nicht vernahm. In dieſem Naturgeiſte iſt die allerälteſte Mythe der Indier ſchon gedichtet; die Höhle des Mythra war nach Cosmiſchen Conſtructionen angelegt; in ihm hat der Feuerdienſt in der Parſiſchen Religion ſich gegründet, und die Lehre der Magier vom Kampfe des guten und böſen Prinzips, des Lichtes und der Finſterniß bey Zoroaſter; in ihm iſt die ältere ägyptiſche Lehre von den Wanderungen des Oſiris und der Iſis gedacht; er findet ſich in den uralten Orphiſchen Geſängen wieder, und ſelbſt im hohen Norden erſcheint der erſte Götterhimmel vor der Einwanderung der neuen Aſen und ihrer Götter in den dunkeln Tiefen der Körperwelt angelegt. Es iſt das Eine, was wunderbar und tief verſchleyert durchbricht durch das ganze All, und das All wieder was um jede beſondere Einheit ausgegoſſen liegt, das Weſen der Gottheit, die dieſer Mythos feyert; die Himmelskörper aber in ihrem wunderſamen Laufe bilden das göttliche Leben ab: und es ſprechen die Elemente in beredter Sprache zu dem Menſchen, wie das Alles ſich geſtaltet; wie jene göttliche Welt dem Chaos ſich entrungen habe, und die Herrlichkeit all der ſtillen Tiefe entſtiegen ſey, und mit ihr die vergänglich irdiſche Natur durch den Frevel des

Titanen entzündet, nur im Erlöschen und im Tode wieder Ruhe findend, und die verlorne Seligkeit im Elementenreich. Es waren die Mysterien der Natur, die auf dieser Stufe die Religion gefeyert; in dunkler Nacht, im dämmernden Scheine empfiengen die Eingeweihten die Weihe der verborgenen Gewalten; im Sternenhimmel waren die Blätter der heiligen Bücher über ihnen aufgeschlagen, und der Mythus gestaltete sich in ihnen, wie die Edelgesteine in den Gebirgen sich gestalteten und die Metalle, elementarische Ideenzüge im Haupte der Riesen und Erdtitanen hervorgetrieben. Alles war in diese Wundernacht denn nun verschlungen, es schlief der Geist mit seinen Kräften in die ruhig tiefe Unschuld des Daseyns eingesogen; es trennte sich noch nicht die Poesie und nicht das Leben, nicht Pflicht und Trieb, nicht Beseelung und Leiblichkeit: alles war in die gleiche Gediegenheit niedergegangen, und ruhte fest und bestimmt in der Erscheinung. Es sollte die Gattung nicht auf dieser Stufe gefesselt stehen bleiben, es sollte sich das innere geronnene Leben lösen, es sollte aus dem metallischen Kern durch ansteigende Metamorphose ein ganzes neues, organisches Naturreich nun erblühen, und eine neue Folge von Bildungen aus dem Schooße der neuen Gä. Mit dem Leben gieng daher auch die Religion in ihre zweyte Periode über, sie wurde mit ihm organisch; die Naturgewalten wurden zu lebendigen Gewalten nun gesteigert, die ruhige Beschwichtigung der Materienwelt mußte in das

freye bunte Spiel der beſelten Triebe übergehen, die phyſiſchen Kräfte nahmen organiſche Formen an, das Naturhiſtoriſche ergoß ſich in das Welthiſtoriſche, und die Kosmogonie trat als Theogonie hervor. Ein wunderſamer Progreſſus iſt dabey wieder von Oſten nach Weſten hin zu bemerken. Was uns über den Geiſt und Character der indiſchen Mythe zur Einſicht geöffnet iſt, beweißt, daß ſie in ihrem öffentlichen Theile auf dem erſten Grade dieſer neuen Steigerung ſich beveſtigt hat. Sie tritt allerdings im Character der Lebendigkeit hervor, aber dieſe Lebendigkeit war in ſich nur erſt eine Pflanzenhafte; ſelbſt Brama war in ihr bedeutend auf dem Blüthenſtengel der Tamaripflanze ausgebohren: ſie vermogte nimmer ganz von den Naturmythen ſich zu löſen, ſie wurzelte noch tief in dem dunkeln Reiche, und es wollten die Naturgewalten ſie nicht laſſen. Obgleich ſie daher menſchliche Formen für die ſymboliſche Bezeichnung herrſchend in ſich aufgenommen hatte, beſiegte doch immer noch das mechaniſche Geſetz, das in ſich abgeſchloſſene gerundete Menſchliche, und zog es in vielfach verſchobnen, Ramificationen für die Allegorie auseinander, und es mußten nun jene ſeltſame, ganz nach Art der Gewächſe verſchlungene und verzweigte Geſtaltungen ſich bilden, die uns der Cultus dieſer älteren Religion aufgeſtellt. An ſie ſchloß ſich der zweyte Moment jener Gradation im Perſiſchen und noch mehr ägyptiſchen Thierdienſt an, man weiß wie eng dort der Cultus des Mythra und ſelbſt

die Baukunst verknüpft war mit Thiersymbolen; welche Bedeutung hier aber der Dienst des Apis und Mnevis, der weissagenden Löwen zu Heliopolis, der Wölfe zu Lycopolis, des Anubis zu Cynopolis, des Ibis und so vieler andern Thiere hatte, selbst in die Verfassung durch die Nomen übergieng, und die Basis der ganzen ägyptischen Mythe bildete. In den Griechen endlich stieg denn diese Fortentwickelung bis zum rein Menschlichen hinauf, und es öffnete sich nun der homerische Götterhimmel in all seiner plastischen Fülle und Herrlichkeit; was aus der uralten Periode sich erhalten hatte, stellte gleichsam nur noch die Trümmer jenes finstern Reiches der Natur und der Einfalt dar: aber dunkel reichte noch eine unerbittliche Macht aus ihm im Verhängniß hinüber in das neue Leben, und bezwang durch seine eiserne Gewalt in unabwendbarem Fatalism das rein menschliche Göttergeschlecht, das jetzt eingewandert war. Verwischt, eisgrau, abgebleicht, stand die alte Zeit in trüber Ferne noch zurück, der Tartarus umschloß mit Erz und Nacht das Reich der frühern Götter, oben aber herrschten die Himmelgebohrnen in neuer Pracht und Schöne. Nun hatte auch der Kreis der Bildung weiter sich geöffnet, in vielfach gespaltenen Formen schied die Idee des Göttlichen sich der Reflexion, und dem alten Göttergranite aufgesetzt, entwickelten sich die Gestalten der neuen Zeit, deren erste Glieder freylich hinabreichen in die älteste Formation. Darum aber weil dies Geschlecht

näher gerückt dem Menschen, ja selbst menschlich war, darum brachen in dem Maaße, wie die Beziehungen auf die großen ursprünglichen Revolutionen der bildenden Natur sich in ihm verloren, um so bedeutender Andere dann hervor, die unmittelbar in die älteste Menschengeschichte überspielten: die alte Hieroglyphenschrift begann Buchstabenschrift zu werden. Mit den Menschen war daher dies Geschlecht aus dem Naturboden, ein freyer Organism, aufgestiegen; was im Menschen in hülfloser, vereinzelter Existenz, in gebrechlicher Natur Schönes, Edeles glimmte, — Leben, Jugend, Fülle, Schönheit, Stärke, Anmuth, Geschick, Würde und Erhabenheit, — das strahlte glorreich in angestammter Reinheit und Majestät aus diesen höheren Naturen hervor, die als Organismen eben so hoch erhaben über der Besonderheit des menschlichen Organisms standen, wie die großen Sphären der Natur über der besonderen Elementenwelt. Dem alten Naturalism war ein Anthropomorphism jetzt gefolgt, die Religion innerhalb ihrer Reflexionssphäre war mit der Geschichte fortgegangen, und im Progressus hatte sie sich mit ins Leben hinaufgesteigert. Keineswegs aber war darum die Welt der Materie entvölkert und ausgeleert; wie der Mensch, obgleich entgegengesetzt dem Todten, doch auch wieder sich in Dasselbe aufgenommen, und mit ihm verbunden findet, so waren diese Götter gleichfalls von den Natursphären wohl geschieden, aber keineswegs von ihnen losgerissen. Es setzte das Alterthum allerdings seinen

eignen lebendigen Bestand der Natur entgegen; aber in diesem Kreiße ließ es, wenigstens im allgemeinen Volksglauben nicht, der seine Religion gegründet hatte, keineswegs durch eine weiter gesteigerte Abstraction wieder ein Leben des Lebens seiner äußern Erscheinung entgegentreten; ganz und gar war daher dieses höhere Daseyn mit seiner Freyheit in das organische Daseyn, und die organische Freiheit versunken. Allerdings hat die Philosophie diese Abstraction auch in der alten Zeit früh genug ergriffen, so wie sie denn auch der ältesten indischen, und der spätern ägyptischen Wesenlehre keineswegs fremd gewesen: allein es kann hier nur von dem die Rede seyn, was historisch geworden dadurch, daß es in die Masse eingedrungen, und als herrschende Idee sie ergriffen hat. In die Götterwelt mußte daher dasselbe Prinzip der Ununterscheidbarkeit gleichfalls nothwendig eingedrungen seyn; die Götter selbst mogten gleichsam nur als göttliche Organismen ganz und gar in sinnlicher Bedeutsamkeit, in scharfer plastischer Begränzung sich gestalten; es mußte gleichfalls zwischen ihrer Welt und der Menschenwelt keine scheidende Kluft sich öffnen: Alles war ein einiger Organism nur, ein Leben, und die Naturwelt dieses Lebens Basis. Auch in der Verfassung konnte daher das Religiöse keineswegs als eine Besonderheit sich von den übrigen gesellschaftlichen Verhältnissen trennen und isoliren. Jene Beschlossenheit alles Einzelnen in der ursprünglichen Grundanschauung, wie sie in der ältesten Zeit geherrscht,

— wo selbst die Idee des Staates noch sich nicht geschieden hatte von der Religion, der Wissenschaft, der Poesie und allem Leben; und Heerführer, Dichter, Gesetzgeber, sich alle noch in der Person des Begeisterten verbanden, und alle Staatsform daher nothwendig als Theocratie erschien, und sogar wie die Persische den gestirnten Himmel spiegelte, — konnte noch nicht in dieser Zeit auf eine solche Art sich in ihrem Wesen geschieden haben, daß jede Besonderheit wieder zu einer eignen Totalität sich ausgebildet hätte. Es war Alles in eine und dieselbe ungeschiedne Idee des Staates aufgenommen; es war dieselbe Lust und Freude, die sich in Kampf und Spiel und Kunst und Poesie und den Götterfesten offenbarte; wie sollte aus diesem freudigen Durcheinanderklingen irgend ein besonderer Ton sich lösen, und heraustreten aus der allgemeinen Harmonie? Während daher die Orakel fort und fort aus tiefen, verborgnen Abgründen ertönten; während Opferfeuer den Göttern flammten, und die jugendliche Zeit ihre schönsten Blüthen vor den Altären trieb, gründete keineswegs das Religiöse ein besonderes, geschiednes Element in der Verfassung; die Priester bildeten keineswegs einen Staat im Staate, alles gieng zurück in die wunderbare Tiefe der herrschenden Sinnlichkeit. Nur weil in jeder Zeit sich ein Jedes, nur Alles nicht herrschend, entwickeln soll, darum war auch in dieser Zeit in den Mysterien die Andeutung einer spätern Zukunft niedergelegt. Indem diese zurückgiengen zur ältesten Götterjugend

brach aus der antiken Einfalt dem Beschauenden nothwendig reiner und ungetrübter die Idee des ursprünglich Göttlichen selbst hervor, und durch die Abstractionen, in denen unläugbar die Naturformen zum Universum sich verbunden haben, war unmittelbar ihnen ein Substrat der eignen Abstraction gegeben, durch die sie sich über den Volksglauben hinaus, von diesen alten Formen getragen, wieder zu jener Idee auf dem Weg des Geistigen erhoben. So waren sie Gedächtniß der Vergangenheit, und zugleich Begrüßungsfeyer der kommenden neuen Zeit, und in Eleusis hob sich eine Zauberinsel vom Grunde des Meeres auf, in die künftig die Geisterwelt einkehren sollte.

So war's bey den Griechen, wenig anders bey den Römern, die ihren Cultus als Tradition von jenen bekommen hatten, und wie sie von Anfang an durch Concrescenz ihrer Eigenthümlichkeit mit den umgebenden Besonderheiten zum Staate sich gebildet, so durch den gleichen Syncretism auch schon im ersten Beginne ihre Religion gestalteten. Fortdauernd bis in die späte Kayserzeit wurde in demselben Geiste, und in dem Maaße wie die Schlaglavine mehr und mehr Völker in sich aufgenommen hatte, auch ihr Cultus mit dem Eignen verbunden, und so jenes bunte Wesen hervorgebracht, das die Religion dieses Volkes ausgezeichnet. Und eben weil in Allem herrschender noch als bey den Griechen die Idee des Staates in dieser Nation Alles in sich umfaßte, wurde das Religiöse auch mehr noch bey ihr dem Staatsverein untergeordnet,

und die Religion diente meist als Werkzeug seiner Zwecke, während sie bey den Griechen vielmehr die freudigen Ausbrüche seines innern Lebensmuthes offenbarte. Was eigentlich römisch in ihr war, trat wohl minder schön und reich und poetisch wie bey den Hellenen vor, aber dafür zeigte es sich wie die Nation selbst ernst, bedeutend, characteristisch. Dem Christenthume war es aufbehalten, eine neue Zeit zu gründen, und von neuem das gebundene Geisterreich zu befreyen, und in höherer Steigerung zu verklären. Von einem Volke war es ausgegangen, das auch seine antike Zeit gehabt, auch sein Mythenalter und seine Heroenjugend durchgelebt, und in ihm zum Dogma von der Einheit des göttlichen Wesens sich erhoben hatte, dessen Geschichte aber jetzt geschlossen war, indem es wie alle andern Völker des Alterthums unter die römische Gesammttyranney sich beugen mußte. In jener Lehre, die Monotheistisch das Wesen der ursprünglichen Substanz in ihrer reinen Einheit aufgefaßt, war die Religion des Alterthums zum höchsten Gipfel ihrer Abstraction gelangt; das griechische Göttergeschlecht war hinabgedrängt in untergeordnete Verhältnisse; aus seiner Mitte aber war in neuer, höherer Apotheose hinaufgestiegen ein neu göttlich Leben: Jehovah, ganz ein lebendiger, organischer Gott, leidenschaftlich, zornmuthig, mordgrimmig, selbst verklärter Moses, wie der spätere Allah, ein verklärter Mahomet, herrschte nun in Majestät und Herrlichkeit durch den neuen Olymp, und ihm untergeordnet umgaben

die andern himmlischen Naturen seinen Thron, zu ihm in dasselbe Verhältniß gesetzt, in dem dieß Volk zu seinen Priestern stand; die Elementenwelt aber war tief unter ihm, der Sternenhimmel sein Fußschemel, die Donner seine Stimme, und die Blitze seine Boten. In Jehovah war der Volksglauben des Alterthums, bis zur Erkenntniß der Gottheit im Geiste vorgedrungen, der als erstes Lebensprincip in allen Theilen kreißt; bis zum Pneuma, der Weltseele, dem Hauche, die der Natur eingegossen, alles Lebendige bewegt, und alle Körper in ihren Kreißen treibt, und die Quelle aller besondern Seelen ist; die schwebend über dem Chaos der Elementenwelt zum Universum sie gestaltet hat, und wieder schwebend über dem Chaos der Menschenwelt, sie zur Geschichte ordnet, und wie Nervenäther ausgegossen, in allen Dingen allein lebt und sich regt. Nun aber trat mit dem Christenthume der Logos in die Welt, der unsichtbar längst schon mit den Weisen des fernen Alterthums gewandelt hatte, jetzt aber sichtbar mit allem Volke, das da an ihn glaubte, verkehren wollte. Es wollte sich die Weisheit des Vaters, seine ewige Vernunft der neuen Zeit nun offenbaren, und in ihr leben, wie sein beseelender Hauch, die sinnliche Kraft gelebt hatte in der alten Zeit; er manifestirte aber sich im Wort, das als das körperliche Bild der Vernunft erscheint. Da gieng der Sohn aus seiner ewigen Wesenheit hervor, als Organ der höhern Substanz, die durch ihn dem Leben sich mittheilen

wollte; das Wort war Fleisch geworden, und wollte unter den Menschen wohnen. So trat Jesus, das Wunderkind der neuen Zeit in die Geschichte ein, und verkündigte den Vater, die allein göttliche Substanz, von der er selbst ausgegangen sey, in der Alles und ohne Die nichts geworden ist in dieser Welt. Als Organ aber jenes göttlichen Ideenreichs, sprach er zuerst dem alten sinnlichen Geschlechte von jenem übersinnlichen Reiche, in dem die göttliche Vernunft regiere; es sey nicht der Vater selber diese Intelligenz, die in ihm im Fleisch eingekehrt, sie sey vom Vater ausgegangen, und führe zu ihm zurück. Im Vater sey der Geist und der Logos, das Leben und die Intelligenz in gleicher Einheit aufgegangen; im Logos aber sey das Licht gekommen in diese Welt, entquollen aus dem Schooße jenes Lichtes, das durch sich selbst besteht, Gott geboren aus Gott. Es öffnete sich daher ein neuer Himmel über dem alten Götterhimmel; es schloß das Reich jener ewigen Vernunft sich auf, jene archetypische Welt, in der die originellen Ideen alles dessen enthalten waren, was die sinnliche Welt in Bildern nur und Aehnlichkeiten ausgesprochen, die daher der Vater auch zuerst in der Fülle seines Wesens und seiner Majestät ausgebohren. In dem Maaße daher, wie mit dem Fortschritt der historischen Abstraction, höhere und höhere Kräfte im Menschen sich entwickelt hatten, in dem Grade kam er auch mit höheren Weltkräften in Verkehr; während das unmittelbar Sinnliche den sinnlichen Menschen

nur berühren mogte, enthüllte dem sich selbst Enthüllenden nach und nach auch immer mehr sich das Uebersinnliche, und es schlossen feineren Organen auch gesteigerte Sphären sich auf. Das Leben der alten Welt flammte nun in ein ander intellectuales Leben über; es lößte sich ein ander ätherisch Sternenreich vom Reiche des Organism los, wie dies früher sich von dem elementarischen untern Sternenreich gelöst, und trat nun zurück in die unendliche Geistertiefen der Vernunft; die Macht des alten Schicksals war gebrochen, eine Vorsehung hatte die Zügel der Begebenheiten nun ergriffen, und dem Anthropomorphism war ein Spiritualism oder vielmehr Intellectualism gefolgt. Mit dem Eintritt des Christenthums in die Geschichte, begann jene Lösung allgemein zu werden, der erste Moment der Scheidung selbst mußte nothwendig als Gegensatz erscheinen; es mußte die erstaunte Welt, der die neue Lehre verkündigt wurde, in ihrer sinnlichen Tiefe sich unterordnen jenen übersinnlichen Regionen; sie mußten, da das Organ das einführen mogte in ihren Wunderkreis, noch nicht sich losgewunden, nur als etwas Erfaßliches, als Gegenstand des Glaubens nur erscheinen. So verkündigte daher das Christenthum seine Lehre, dem Glauben sollte sich zunächst der neue Himmel öffnen, der Einfalt und der Hingebung des frommen, kindlichen Gemüthes. Noch ein anderer Weg aber sollte unmittelbar einführen in seine Glorie. Gesunken war die Welt von ihrer alten Herrlichkeit, das erkannte

ſie ſelbſt in ihrer Ohnmacht an, die neue Lehre verkündigte ſie über den Grund dieſes Falles. Da, verkündigte ſie, als die Menſchen aus dem Elementenreich, dem Naturparadies getreten, da hat der Verführer, deßen Sitz eben in jener dunkeln materiellen Welt gegründet, ihnen untilgbar die Mackel des Böſen aufgeprägt. Jene erſte Sünde, jene graue Miſſethat habe fortgewuchert nun, ſo lange die Welt im Sinnlichen befangen geblieben, und in ihm forthin Theil genommen an der Natur des radicalen Böſen: jetzt aber ſey mit der Sinnlichkeit auch ihre Macht gebrochen, der alten Schlange ſey der Kopf zertreten, und es ſolle nun ein ander Reich, die Sühne des Böſen und ſeine Abbüßung beginnen *). Dieſe Verſöhnung werde, wie die Zurechnung der Sünde mit dem Austritt aus der Natur in das ſinnliche Leben der alten Welt begonnen, ſo jetzt eintreten im Uebergang aus dieſer ſinnlichen Natur in die verkündigte Ueberſinnliche, und mit ihr ſolle unmittelbar dieſer Uebergang ſelbſt eingeleitet werden. Der Wille und die Geſinnung, beyde jedem

*) Die chriſtliche Erbſünde iſt der beſtimmte Gegenſatz jener alten Sünde, die der Titan verſchuldet, indem er Himmelsfeuer in die Materie goß, und dadurch ſie ins Leben drängte. Nicht der Raub des Feuers iſt dem Chriſtenthum die Sünde, nicht iſt's ihm Frevel, die Materie aus ihrer ruhigen Befangenheit herauszutreiben, aber dieſe Materie hat die Sünde in das Werk gebracht. Man kann daher im Geiſte der alten Mythologie in Chriſtus den geweiſſagten Hercules erblicken, der den Geyer erſchoß, und den gefeſſelten Titan entſündigte und befreyte.

Menſchen in Reinheit anzumuthen, und ſelbſt in der Sünde nicht befangen, ſollen daher als das erſte Organ für die Einigung des Menſchen mit der höhern Natur in Anſpruch genommen, und in ſich verklärt und geläutert werden. Ein neues Geſchlecht müſſe hervorgehen aus dem Samen des alten Gefallenen, aber für die Reinigung ſollte es erſt durch die Flamme der höheren Geiſtigkeit durchdringen, und der Stifter ſelbſt übernahm die Weihe und die Entſündigung, indem er auf ſich alle Sünde der vergangenen Zeiten lud. Auf ſittliche Beſſerung ſollte dann weiterfort das Werk ſich gründen, und dafür rief die Lehre nun in jeder Bruſt die Stimme des moraliſchen Gewiſſens auf, und damit eine neue Abſtraction für's Practiſche, die die alte Zeit in dieſem Grade nie gekannt. Unmittelbar auf dem Wege der ſittlichen Heiligkeit war ſo der Menſch unmittelbar in die Region des Ueberſinnlichen eingeführt, und dort wohnte nun die Gottheit, dort war der neue Himmel aufgethan, und ſichtbar trat herabſtrahlend von da das Göttliche in der Perſon des Stifters, durch die Wunder die er übte, nun hervor. War üppige, lebensvolle Sinnlichkeit das Weſen der vergangenen Zeit; dann mußte jetzt Kreuzigung der Sinnenluſt für das Heil des Irdiſchen, um zum Himmelreiche zu gelangen, ein anderes Dogma der neuen Lehre werden. So aus dem Weſen der Zeit ſelbſt hervorgegangen, mußte ſie nothwendig mächtig zurückwirken in die Weltgeſchichte. War nicht eben Reſignation

durchaus das Wesen dieser Zeit, begann alles nicht in allmähliger Verwesung schon in Zerknirschung sich aufzulösen, und war nicht so seltsam die menschliche Natur in sich verschoben, daß sie im Bewußtseyn ihrer Dumpfheit, die Indolenz, die auf ihr lastete, hassen mußte, und doch wieder im Gefühle ihrer erstorbenen Sinnlichkeit keineswegs dazu kommen konnte, die lähmende Betäubung von sich abzuwehren? Es war der Drang der Selbsterhaltung, der sie daher unmittelbar der neuaufgeschlossenen höhern Welt entgegentrieb. Die Untere war abgebraucht, die saftvollen Wurzelblätter, in denen die alte Zeit gegrünt, waren abgewelkt, es trieb der Stengel in andere Regionen über. Alle Energie, die durch diese Resignation höher hinauf gewonnen wurde, wande sich nun eben kräftig auch gegen das Höhere hin; und die ermattete Weltlichkeit suchte im Heiligen nun Erquickung, und Erfrischung in der Herzlichkeit der Lehre. Mächtig mußten daher der Stifter und die Geister, die er geweckt, eingreifen in ihre Gegenwart; schon die durchaus einfältige, volksmäßige, von aller damaligen Schulweißheit abgewandte Weise, wie sich in Parabeln und Gleichnissen die neue Lehre gab, mußte die Gemüther, die der Prunk und die Sophisterey ermüdet, überraschen und bezaubern. Es konnte ihr nicht fehlen, daß sie nicht auf diesem Wege aller Geister sich bemächtigte, die hienieden nichts mehr zu hoffen hatten; und das waren alle Hingeworfenen, Alle, die Sclavenfessel trugen, während freylich die

Herren sie nicht mogten, und sie gewaltsam zu unterdrükken strebten. Balsam war sie daher für ihre Zeit; die gesunkene Menschheit richtete sich an ihr für ihre Entartung auf; und es wurde still und langsam in den Gemüthern vorbereitet, was späterhin herrlich sich entwickeln sollte. Bald schlug die im prophetischen Geist verkündigte Stunde, in der zu Gericht gegangen wurde mit dem Alterthum, und die Römer fielen, ein Opfer des beleidigten Weltgeistes, im Weltgericht. Es drängte neues Blut und neue Kraft nun auf die Bühne der Geschichte sich hervor, und nun erst bekam die Lehre ihre wahren Jünger, die die alte erstorbene Zeit ihr kaum bieten konnte. Das Element des Mystizism, das in ihrer ganzen Stiftung lag, aber in ihrem Verkündiger ganz in unmittelbar practische Lebensitte und Tugend, Kindlichkeit und Reinheit und Lauterkeit der Gesinnung eingeschleyert war, aber in den nächsten Nachfolgern schon reich und vordringend sich entfaltet hatte, wurde nun von den nordischen Naturen, die innere Anlage schon diesem Ziele entgegentrieb, mit frischer, junger Kraft und Energie ausgebildet, und zur höchsten, verklärtesten Entwickelung hingetrieben. Es bildete sich das Christenthum, gepflegt von diesen Geistern, bald zu einem strahlenden hyperphysischen Gottesreiche aus; weit zurückgetreten war die alte Nacht mit ihren Wundern, in der so tief die Vergangenheit gewurzelt; an ihre Stelle war die lebendige Sinnlichkeit niedergeschlagen in der menschlichen Natur, und über ihr

schwebte erst das wahrhafte Lebendige, der göttliche Antheil in der Besonderheit; und es sollte dieser himmlische Mensch, losgerissen von jener Sinnlichkeit, auf ihr wandeln, wie sie selbst auf dem Boden der alten Natur gewandelt hatte: irdische Nahrung sollte sie ihm bieten, aber Himmelsbrod sollte ihm aus dem höheren Gottesäther niederthauen. Was irdisch am Menschen ist, gehört der Erde an, und dem Reich der Thiere, und dem Gesetz des Fleisches; was aber im lebendigmachenden Geiste und in der Liebe ist, dem wahren Leben, das nicht im Willen des Fleisches lebt, sondern allein in Gott. Das Leben des Fleisches aber soll dem Gesetze des Geistes sich unterordnen; es soll die Lust und die Freude und alle Sinnenliebe aufgehen in jene Himmlische, denn im Fleische wohnt das Böse, das Unvergängliche aber in der wahren Liebe. Unsichtbar schwebt der Himmel dieser Liebe über der sichtbaren Welt, dort ist die Gnade und die Herrlichkeit; dort wohnt Gott glorreich in dreyfaltiger Gestalt, und bey ihm um seinen glanzvollen Thron alle Verherrlichten, die Schaaren der Cherubim und aller Seligen; unter ihnen aber der Blutzeuge und Ueberwinder, der die Macht der Sünde und des Fleisches zuerst gebrochen. Alle, die sein Wort gehört, werden eingehen in diese Gottesstadt, und es wird das Reich der Dinge enden mit der allgemeinen Auferstehung, wo die todte, leblose Natur zerbrochen wird; die Leiblichkeit aber zur höheren Geistigkeit verklärt, nachdem sie die Macht des Todes

zerstört, eingehen wird ins Reich der Herrlichkeit, wohin ihr der Erlöser vorangegangen ist.

So war das Wesen des Christenthumes denn, über dem Erdenreich der alten Welt eine neue höhere Gottesstadt, tief in dem allgemeinen Volksglauben zu begründen. Die Mysterien in der ältesten, indischen Periode Eigenthum allein der Braminencaste; dann unter den Griechen einer Schaar von Auserwählten und Eingeweihten, die sie aber immer nur als Abstractionen, keineswegs aber als etwas Lebendiges ins eigne Leben aufgenommen hatten: verbreiteten sich nun über alles Volk: Alle sollten zu der Weihe zugelassen werden, die sich lossagen wollten von der Herrschaft der Fleischeslust, und eingehen wollten, entsündigt durch die Taufe, in das neue Reich. Es war *also ohne Zweifel ein großer Fortschritt* in der Entwicklung der menschlichen Natur durch das Christenthum bezeichnet; es war eine neue, große Abstraction in das allgemeine Leben eingetreten, und durch Abstractionen geht aller Fortschritt in der Geschichte, ohne sie würde Alles in Trägheit und in tiefer Versunkenheit befangen bleiben auf der Stufe, wo es einmal zufällig sich gestaltet hätte. Mit ihr war ein neuer Organism aus dem Organism des Alterthums erblüht; es erwachte daher das Leben aus der Lethargie und dem Scheintode, in dem es versunken war in erweiterter Form; und es begann ein neuer thatenvoller Tag, und durch Morgen, Mittag, Abend durchlief die Geschichte seine Phasen. Nothwendig mußte

die Spaltung, die so bestimmt durch die Religion sich ausgesprochen, zuerst sie selbst in ihrer äusseren Darstellung vom Staate lösen, in dem sie bisher versunken war. Es offenbarte sich daher jetzt der bestimmte Gegensatz zwischen Staat und Kirche, auf eine Weise, wie er in der alten Geschichte nirgend so entschieden sich ausgesprochen hatte. Nach zweyen Richtungen hin gestaltete sich daher der neue Weltstaat aus, dem zwiefach geschiednen Wesen der menschlichen Natur gemäß, die jetzt erst diese Zweyseitigkeit in ihrer ganzen Bedeutung begreifen mogte. Das öffentliche Leben spaltete sich in ein Zwiefaches, an deren Jedem alle Besonderheit Theil nehmen mußte; das politische Leben im Irdischen, und das Kirchliche im Ueberirdischen. Oben bildete schwebend ein geistig Sonnenreich sich aus; ein Himmelsstaat, allerdings durch irdische Naturen repräsentirt, die aber immer nur als Symbole dessen, was höher ist, sich geltend machten, ein Nachbild jener Hegemonie, in der die göttliche Weisheit das Universum aller Dinge gebildet hatte; eine Organisation zum Göttlichen, durch die ganze Gesellschaft greifend; ein Wunderstaat, der unmittelbar seine Wurzeln in das Unsichtbare hinaufgetrieben hatte, und nun nach abwärts vielfache Verzweigungen dem andern irdischen Gewächse entgegentrieb, das aus dem Elementenreiche hervorgestiegen, auch die ganze sichtbare Endlichkeit durchrankte, und erdenhaft selbst auch alle Erdenhaftigkeit bestimmte, und alle menschlichen Interessen regelte, und nun wieder

aufstrebend auf vielfache Weise mit jenen absteigenden Strahlungen sich durchkreuzte und verflocht. Innerhalb den beyden Allgemeinheiten aber gründete die erwachte Abstraction sich eine neue Ordnung, wie sie gleichfalls im Alterthume, in dem Grade ausgebildet, nicht bestanden hatte, es war dies die Hierarchie und die moderne Feudalverfassung. Die Römer schon hatten, so schien es, die politische Abstraction bis zum höchsten Gipfel hinaufgetrieben, höher als ihre Kayser standen, konnte sich kein Fürst erheben, tiefer kein Volk in Unterwürfigkeit hinsinken, als ihre Sclaven. Die neue Zeit konnte ihrem Geiste nach, die Weite dieser Abstraction keineswegs nach aufwärts hin vernichten, sie mußte sie vielmehr erweitern nach allen Richtungen hinaus, zugleich aber widerte die freygebohrnen nordischen Naturen die Herabwürdigung, die in dieser Verfassung die Untergebnen erfuhren, und sie mogten nicht den freyen Trotz dieser Erstarrung bieten. Sie führten daher in sie das Princip des allmähligen Ansteigens der Gewalten ein, und vereinigten so zugleich ihren Trieb nach Freyheit mit ihrem Streben nach der Allgemeinheit, indem sie auf Jene diese selbst begründeten. So entstand denn in diesem Geiste das Feudalsystem, und in ihm zeigte sich nun aufgeschlossen, was in der frühern republicanischen Periode der Römer schon angelegt erschien. Das abgezogene höchste Staatsprincip, keineswegs die untergeordneten Willenskräfte im eignen Willen vernichtend, vielmehr durch ihre Gesammtheit

ſelbſt begründet, wollte ſie in ihrer Geſammtheit, wie der Vernunftſchluß die Begriffe nur zuſammenfaſſen, und ſteigerte ſich eben dadurch, daß es jene tiefen Elemente aus dem willenloſen Mechanism zu ſich hinauf in die geiſtige Freyheit hob, erſt würklich und wahrhaft ſelber zur Höhe der eigentlich intellectualen Abſtraction, während im Despotism Alles, und der Despot ſelbſt mit, in denſelben Abgrund des politiſchen Todes niederſinkt. Zu unterſt trat in den Leibeignen noch der letzte Ueberreſt des alten Sclaventhums hervor, in dem aber bald gleichfalls der herrſchende Geiſt der Zeit in dem Streben nach Befreyung ſich offenbarte; ſo daß im Fortgang der Entwicklung der Stand der bürgerlich Freyen jenen der Leibeignen nach und nach verſchlang, und wieder die eigentliche Baſis des Staatsvereines bildete, wodurch denn ganz eigentlich der moderne politiſche Geiſt als Vernichter des alten Sclavenweſens ſich characteriſirte. Ueber dieſen Grundveſten ſtieg alsdann das höhere Staatsgebäude auf, indem die Gewalten in ſtufenweiſer Steigerung ſich erhoben, nach außen hin jedesmal in ihrer innern Würde durch die Größe des Lehens repräſentirt, das ſie beſaſſen, von dem niedern zu dem höhern Adel, bis die anſteigende Kettenreihe endlich zu oberſt in der Krone, dem höchſten Lehnsherren ſchloß. Es gruppirten ſo zu unterſt die Elemente ſich in Maſſentheile zunächſt zuſammen; die hervorgegangene Geſtalt war wieder einer höheren Geſtaltung Element, und hinauf ſtieg die Organiſation in der Spirallinie, immer

aus Formen wieder Formen ausgebährend, wie der Münsterthurm, bis oben die Lotosblume das Geheimniß des ganzen Baues in ihrem Kelch verschloß. Es war ein tief räthselhaft, und doch wieder offenbar und rein geistig Verhängniß, was in dieser Verfassung durch den ganzen Staat durchgieng, und jedem von oben herab und doch wieder von innen heraus sein Verhältniß und Maaß und Gesetz zuwog. Denn wie jeder nach aufwärts hin willig die Macht des Höhern anerkannte, so war er in seiner Sphäre selbst durchaus nach allen Seiten freygelassen; und nach abwärts mogte er nun wieder den gleichen Spielraum den Unterthanen angedeihen lassen, den er selbst von oben herab reclamirte: zu unterst aber mußte das Ganze dann am Chemism des häußlichen Lebens wenden. So mogte sich denn mit dem Feudalism das kräftige Ritterthum verbinden, und freudige, rasche Blitzlichter schossen in ihm durch die dunkeln, gothischen Hallen, und wehrten, daß sie nicht zu Grabgewölben wurden. Unten bey den Bürgern, und späterhin nach der Independenz der Schweyz, sogar tiefer noch bey jenen ritterlichen Bauern und Hirten, begann schon dies Heldenthum. Die Städte in feste Mauern gegürtet, umschlossen in ihren Insassen nur wehrhafte, reissige Männer, die den Krieg nicht scheuten und blutig Handgemenge, und auch Fehde boten und Fehde nahmen, und trotzig jede Unterdrückung von sich abzutreiben wußten. Dabey lagen sie kräftig den Lebensverrichtungen ob, die des Staates Ordnung ihnen

insbesondere zugetheilt; in ihnen regte sich rührig der Geist der Industrie; aller Verkehr war durch sie als verbindende, sammelnde Organe vermittelt; und indem sie Alle zu einem großen Bunde sich aneinanderschlossen, war das System des untern Kreislaufs in ihnen abgegränzt, und es konnten die höhern Ordnungen der Leiblichkeit des Staates über ihnen nun wohlgenährt und blühend sich erheben. So fest gegründet mogte dann nun der eigentliche Kern des Ritterwesens sich ungestört entfalten; wie Quellen, Bäche, Ströme, Flüsse, je nach ihrer Kraft und Würde und Bedeutenheit, durchstürzten diese Ritter nach allen Richtungen das Vaterland, und brachten höheres Leben und Bewegung in die gesellschaftlichen Verhältnisse, und auch Zerstörung wohl, wenn sie aus den Ufern traten. Hinter dem schützenden Metall regte sich schnellkräftig Muskelspiel; und es war ein kecker, kühner, mannhafter Trotz, der in den großen Steinharnischen, den Burgen herrschte, und in Schimpf und Ernst sich auf prächtigen Turniren übte, und Abentheuer in der Ferne suchte, wenn sie sich ihm nicht in der Nähe bieten wollten. So stellten sie in der Staatsleiblichkeit das pralle Muskelsystem denn dar, insofern dies zwar zusammenhängend mit dem System des Kreislaufs doch einen eignen Bestand auch für sich selbst gewonnen hat; der irdische Lebensgeist, der sie trieb war die Ritterehre, die sie unter einander selbst, so wie die Galanterie mit dem andern Geschlechte sie verband, und sie zuletzt

an den Fürſten knüpfte, der wie das Herz über allen dieſen Bildungen, ſie in ſeiner Einheit faſſend, ſtand. Die Nervengeiſter aber, die ſie, und gemeinſam alle tiefern Geſtalten, und ihrer aller Einheit treiben und beleben mußten, die eben ſollten ihnen von oben kommen, es wollte die Religion ſie ihnen bieten; Andacht ſollte als das wahre, höhere Leben den ganzen Organism nun durchglühen, und die Kirche mußte über dem Staate ſich in der Idee des Göttlichen geſtalten, und ihre Nerven in alle dieſe Formen niedertreiben. Nach demſelben Typus aber nun, der in dem weltlichen Staate abgebildet war, vollendete ſich auch der Kirchenſtaat; denn Beyde entwikkelten ſich nicht geſchieden voneinander, jeder für ſich im eignen Kreiße, ſondern das bildende Princip ſchlug gleichzeitig in Beyde ein, und ſie durchliefen nun zuſammen die gleiche Metamorphoſe. Rom war die Mitte, und das Centrum der Hierarchie; die ganze kirchliche Verfaſſung war durch das ſichtbare Oberhaupt bedingt; alle Lebensgeiſter quollen dort hervor, es gieng eine unſichtbare Gewalt, wie der Schwere Zug und Falles Kraft durch die ganze Chriſtenheit hindurch, und es ſchoſſen in dem Zuge ſtrahlenförmig die Geſtalten an, von den Layen, Prieſtern zu den Prälaten, Biſchöffen, Erzbiſchöffen, immer weiter in die Höhe hinauf verbanden die Radiationen ſich in immer allgemeinere Geſtaltungen, bis das letzte Glied im ſichtbaren Statthalter Gottes auf Erden in's Unſichtbare hinüberreichte. Und weil unmittelbar auf dieſem Gipfel

das ganze wunderbare Gebäude ſich in ſich ſelbſt abſchlieſſen ſollte, darum ließ man es zurückkehrend aus dem Umkreis gegen die eigne Mitte gleichſam in die Cirkel- oder Kugelform ſich runden. Indem man nämlich auch in die Hierarchie das Princip der geiſtlichen Freyheit übertrug, und dieſen Republicanism repräſentiren ließ durch Kirchenväter in den Conzilien, — die, obgleich ſelbſt als einzelne Glieder der Hierarchie jeder insbeſondere dem Oberhaupte untergeordnet, in gemeinſamer Vereinigung eine freye Genoſſenſchaft bildeten, über die der heilige Geiſt ausgegoſſen ſchwebte, und die daher weſentlich die geſetzgebende Macht in der Kirche beſaſſen, — war ſo durch dies wechſelſeitige Umeinanderkreiſen, wo was eben ſelbſt bedingt erſchien, wieder bedingend wurde, jener Zirkel in ſich geſchloſſen. Zum Haupte in dem großen Rieſenorganism hatte ſo die Kirche ſich gerundet, und das Haupt war in die himmliſche Welt hinein geöffnet, und die reinſten Geiſter, die Genien und Heroen ſtiegen in unmittelbarer Apotheoſe, als Heilige ins Empyreum auf; abwärts aber fügten dieſem Haupte die untern Gliedmaßen im europäiſchen Staatsverein ſich an: das gediegne, athletiſche Muskelſyſtem; das reiche, warme Adergewebe, das in die Natur ſich eingeſogen, und nun das Lebensblut durch alle Pulſe goß, und dem Haupte ſelbſt ſeine Saftröhren entgegentrieb, das denn wieder ſeine Nervenfäden durch das ganze Gebilde ſandte, und mit Himmelslicht und Blitz und Begeiſterung es durchſchoß, und

in tiefer, wunderbarer Andacht und Sehnſucht alle Elemente in ſein verborgenes Geheimniß zog. So ſtand der Titan des Mittelalters in der Geſchichte da, ſtolz und kräftig und hochgemuthet; nicht mehr von unten herauf von der alten Mutter allein gekräftigt, ſondern jetzt in der Gnade des Himmels ſtark, ſchritt er daher und bekämpfte nun ſelbſt den feuerſprühenden Typhon des Moslemism's, die letzte Ausgeburt des alten Heidenthums, der aus hundert Rachen ſeine Flammen ihm entgegenwürgte, und in den Kreuzzügen focht der Kampf der beyden Starken ſich denn aus. Hat die Wirklichkeit das Rieſenwerk nicht ganz ſo ausgeführt, wie es in der Idee der großen Päbſte dieſer Zeit gelegen, dann war es vorzüglich das Ungeſchick, und der plumbe Ungeſtümm einer Reihe teutſcher Kayſer, die für das Große keinen Sinn beſaſſen, was in der Darſtellung ſie verkrüppelte. Es ſollte nämlich, wie nur eine Kirche das ganze Chriſtenthum umfaßte, ſo nur ein Kayſerthum die ganze politiſche Welt umſchlieſſen, und dieſe Würde war den Teutſchen zugedacht; im Reiche daher, das Heilige genannt, ſollte ganz Europa ſeine herrſchende Mitte finden; als Vaſallen ſollten die Könige die Majeſtät der Kayſerwürde als eine unmittelbar von der Gnade des Himmels Ausgefloſſene ehren; jeder Staat ſollte nach dem Prinzip des Lehenſyſtems allerdings ſeine eigne Selbſtſtändigkeit beſitzen, der Staat der Staaten ſollte hingegen Teutſchland ſeyn. Aber während die ſchwachen Kayſer, ſchon von der

Theilung Carls des Großen an, jenes Band zerreiſſen ließen, was Alle umſchlingen ſollte, und kaum in der Reichsverfaſſung das Urbild deſſen erhalten mogten, was ganz Europa als Abbild darſtellen ſollte, ſetzten ſie ſich mit dem erſten Grundſatz in Oppoſition, der das Ganze beleben und erhalten mußte. Es hatte nämlich die neue Zeit folgerecht in ihrem Geiſte die Suprematie der Kirche über den Staat feſtgeſetzt; das Ueberſinnliche ſollte als die Blüthe des Sinnlichen beſtehen, und dem organiſirenden Prinzip gemäß, als das Begeiſtigende dem untern Staatsleben herrſchend ſich überordnen. Gegen dieſen erſten Grundſatz des ganzen Syſtems ſetzten ſich die Kayſer, freylich oft auch durch Uebermuth gereizt, häufiger aber durch kleinlichen Egoism und pedantiſches Mißverſtehen der Idee getrieben, in Rebellion; der Bannſtrahl züchtigte ſie für den Frevel, und indem der Blitz ſie darnieder warf, mußten ſie im Angeſichte ihrer Völker von der zürnenden Macht tiefe Demüthigung erfahren, und verlohren dadurch in demſelben Maaße auch an ihrem weltlichen Anſehen, wie die Kirche ſie erniedrigte. So war denn Disharmonie und Krampf und Sturm in das Syſtem gebracht; was friedlich zum gemeinſamen Zwecke zuſammenwirken und wechſelſeitig ſich ergänzen ſollte, das war jetzt in Feindſchaft und in Haß entzweyt; der große Körper in ſo ſchönen Umriſſen angelegt, konnte ſie nicht mit ſeiner verarmten Plaſtizität erfüllen; hinfällig mußte er das Ziel des Hinfälligen erreichen; die Streitenden mußten

ſich untereinander ſelbſt aufreiben, und das große Bild hinſinken in Zerſtörung und Untergang. Die Teutſchen aber wurden von dem zornigen Erdgeiſt nun verurtheilt, weil ſie herrſchen nicht gewollt, zu dienen in ſchmählicher Unterwürfigkeit bis in die ſpäte Zukunft.

Große Jahrhunderte ſind indeſſen in jener Zeit an der Erde vorübergegangen, ihre Werke zeugen für ihre Großheit. Das Alterthum hatte des Prieſters Weihe empfangen, und es war aufgeſtanden und mit der prieſterlichen Binde geſchmückt, blickte es mit Hoheit um ſich her, und gegen den Himmel auf; und Alles war geheiligt an der edeln Geſtalt und geläutert in frommer Gottesfurcht, das Leben und der Mannesmuth, die Schönheit und der Adel des Geſchlechts, die Liebe und die Poeſie, und um das Haupt war Heiligenſchein, die Morgendämmerung der höhern Welt ihr angeglommen; die Glieder aber waren vom blanken Harniſch eng umfangen, und in der Linken trug ſie das heilige Panier. So ſchwebte ſie im alten Götterſchweben über die Erde hin, und der Erdgeiſt freute ſich des Werkes; aber es hatte der Böſe neben den herrlichen Münſter auch ſeine Kapelle ſich gebaut; und er untergrub ſtill und langſam nagend die Veſten des ſchönen Baus, und er ſtürzte in ſich zuſammen. Hat aber die Zeit ſterbend uns ein Conterfay ihrer edeln Geſtalt noch hinterlaſſen, dann iſt es eben in jenen wunderſchönen, gothiſchen Gotteslauben, in denen der Stein im Geiſte des Herren von neuem getrieben, in

ein paradiſiſch Gewächs, ein üppig Halm und Blättergeranck aufſchießt, und in den brennenden Feuerfarben der Criſtallfenſter in wunderſame Blüthen dann erblüht. Ein Bild des Bildes aber hat in der Freymaurerey, die gleichfalls in jener tiefſinnigen, geheimnißvollen Zeit ihren Urſprung genommen, ſich uns bewahrt; und ihre Myſterien deuteten, wie die Alten von den folgenden Zeiten, die noch gebohren werden ſollten, gewahrſagt hatten, ſo auf die Jahrhunderte, die nun gekommen, und noch kommen werden.

Kläglich iſt der Anblick der Zerſtörung, in die der ſchöne Bau, der in zweyen Welten ſeine Fundamente hatte, zerfallen iſt; wie die Säulen ſanken, wie die morſchen Pfeiler wichen, wie freche Gewalt die innere Feſtigkeit gebrochen, und allmählige Verwitterung den Zuſammenhang gelöſt. Das Verderben gieng zunächſt vom Irdiſchen, von der politiſchen Verfaſſung aus. Zu leicht war das Band geſchlungen, das die europäiſchen Staaten in einen Organism band, nur blos durch eine öffentliche Meynung von der Kirche herab, und keineswegs unmittelbar durch die politiſchen Veranſtaltungen ſelbſt begründet: die Folge waren häufige Bürgerkriege im Innern der Genoſſenſchaft, die topiſch wüthend ſeine Kraft aufrieben, und die innere Harmonie des Ganzen trübten. Derſelbe Trieb nach ſelbſtſtändiger Unabhängigkeit, der Teutſchland von den andern Staaten gelöſt, brach auch innerhalb des Reiches ſelbſt hervor, und mit ihm war jener beſtändige

Conflict zwischen dem Oberhaupte und den einzelnen Gliedern des Vereines eingeführt, der die frühern Jahrhunderte wesentlich bezeichnet. So lange nun der Geist des Ritterthums in der Nation noch lebte, brach er immer freylich und fesselte häufig die Kraft des Ganzen nach außen hin, es gewann aber in der lebendigen Gymnastik, die alle diese freyen Naturen immer in beständiger Reibung hielt, doch an innerer Rundung und raschem Muskelleben; und der nationelle Muth, dem die befangene Intelligenz des Staates nach außen keinen Spielraum zu geben wußte, mußte nothgedrungen sich an jenen innern Kämpfen üben. Es lebte indeß der alte, treue Sinn in der Nation; es war Maße und Gediegenheit in ihr, und wenn sie dann in der Zeit der Gefahr aus freyem Triebe sich sammelte um ihre Führer, dann ersetzte die Kraft, mit der sie aufschlug, was an Beweglichkeit und freyer Besonnenheit des innern Geistes gebrechen mogte. Wie aber jene Energie im Verlauf der Zeit sich brach, blieb in seiner ganzen Blöße nun zurück, was durch Stammes Art in den Teutschen zu liegen scheint, und gegenwärtig bis zur höchsten Erbärmlichkeit sich ausgebildet hat; jenes blöde Hängen am Begriffe der Besonderheit, der jedem eingebildet ist; jene verworrene Befangenheit von dem, was das Individuum zunächst umgiebt; jene kahle ärmliche Borniertheit, die gegen jede wahrhaft große Ansicht blind, nimmer sich von der Idee erwärmen, höchstens nur hohl auftreiben läßt. Diese

Unart begann immer unverſtellter in dem Grade ſich in der Nation zu regen, wie die alte Derbheit und die ſchlichte, ehrbare Geſinnung ſich verlor, und äußerte ſich zu oberſt in den ſpätern Kayſern durch jenen breiten Egoism, der, indem er für die Vorrechte der Krone kämpfte, keineswegs in ihnen die Idee des Staates zu ſchützen wußte, ſondern nur den eignen perſönlichen Vortheil auf Koſten der Untergebnen ſuchte, und in dieſen nun in gleicher Geſinnung gleich unverſtändigen Trotz in der Reaction hervorrief: ſo daß, indem alles in dieſelbe Gemeinheit verſunken war, nothwendig das Ganze nach und nach in Anarchie zerfallen mußte. Jeder Stein des großen Gebäudes hatte in ſeinem Steinverſtand von dem Ganzen ſich losgeſagt, und war davon gelaufen; es mußte nothwendig die Idee, die durch das Ganze griff, ſo vielfältig zerfleiſcht, untergehen. Man kann etwa den Anfang des Ruin's von der Erfindung des Schießpulvers her datiren, obgleich der Grund deſſelben keineswegs allein an dies einzelne Moment geknüpft erſcheint. Unläugbar aber hat es bedeutend in den Gang der Dinge eingewürkt, und ſchnell die ferne Kataſtrophe herbeygeführt. Alle Ritterſchaft und aller Heroism gründet ſich nämlich auf die Macht und die Kraft der Perſönlichkeit; ſo viel an Gaben, Stärke, Muth und Manneskraft, die Natur dem Individuum verliehen, ſo viel mag es in dem Drange und Gegendrange gleicher Naturen gelten; jeder Heros iſt geborner Fürſt, in ſeiner Stärke und ſeinem Geſchicke iſt

ſein Reich beſchloſſen, und die Schwäche muß ihm dienen. Mit dem Schießpulver aber trat eine metaphyſiſche Macht hervor; aller perſönliche Muth mußte zur Tollkühnheit werden, alles kriegeriſche Kunſtgeſchick mußte in den bloßen Mechanism der neuern Taktik übergehen. Allerdings erreichte die Kriegskunſt damit in ihrer Fortſchreitung eine neue Stufe, indem es dem Geiſte möglich wurde, nun größere und allgemeinere Combinationen aufzufaſſen und auszuführen; und allerdings konnte damit eine eigne Art eines höhern, allgemeinen, gelehrten Heroismus beſtehen: allein die rein muthige Perſönlichkeit, der eigentlich freye, lebendige Heldengeiſt mußte in dem Grade entbehrlich, ja ſchädlich werden, wie vielmehr gerade das entgegengeſetzte Princip, das der Reſignation und der unbedingten Hingabe aller Eigenthümlichkeit an die Intelligenz des Feldherren nothwendiges Erfoderniß in der neuen Taktik wurde, das ſie nun in der Subordination geltend machte. Durch die Macht des feurigen Elementes wurden die Burgen zuerſt gebrochen, und im folgenden Landfrieden, konnte allerdings die Induſtrie in der Ruhe tiefere Wurzeln ſchlagen; allein der Adel der Nation war von nun an auch in ſeiner Kraft zermalmt; er warf den Harniſch weg, der länger nicht mehr gegen Blitzes Macht und Feuers Gewalt ſchützen konnte; er entſagte den ritterlichen Uebungen, die ferner nicht mehr nutzen mogten, und zog in die Ebnen zu den Bürgern nieder, die gleichfalls nun vom Kriegesſpiel

ſich abwandten, und Alles wurde zahm und friedlich, und geſchmeidig, und dadurch vorbereitet auf eine andere Zeit. Die größeren Reichsvaſallen ſahen ſich dadurch entledigt des beſchwerlichen Kampfes mit den Untergebnen; aber die gewonnene Kraft wandten ſie nun Alle nach aufwärts hin, fortſetzend unter andern Formen das alte Spiel, um von der Lehnsherrlichkeit des Oberhauptes ſich immer entſchiedner loszuſagen, und Dieſes ſeinerſeits ſuchte wieder aus der allgemeinen Verwirrung für ſeine Perſon ſo viel als möglich zu erraffen, um ſich gleichfalls eine eigne ſelbſtſtändige Exiſtenz zu ſichern. So hatten die Begriffe allmählich ſich in die Idee getheilt, es hatte allmählig auf dieſelbe Weiße der Kampf des Staates mit der Kirche zu demſelben Reſultat geführt: mit der Majeſtät des Reichsoberhaupts mußte die Heiligkeit der Kirche ſinken; das ganze desorganiſirende Streben mußte endlich ausſchlagen in die Reformation, die beydes, politiſche und religiöſe Revolution, auch beyden Mächten, der Kirchenmacht und der Politiſchen, gleich verderblich geworden iſt, und das Mittelalter ſchloß, und eine neue Zeit begann. Es hatte das Kirchenreich wie ein herrlich Meteor Jahrhunderte geſtanden; jegliches Große, was die Zeit vollbracht, war ausgegangen von ſeiner Heiligkeit: in der Glorie der Göttlichkeit, die durchbrach in der Verherrlichung, ſonnte ſich die irdiſche Welt, die in dem romantiſch warmen, goldfarben Abendſcheine brannte, und all ihre Schöne in dem linden Schimmer

erſt verklärte, und wie der alte Götterhimmel in jenes Zauberreich der alten Plaſtik eingekehrt, ſo war die geiſtige Lebendigkeit in die Farbenwelt geſchlagen, und das Licht wurde in die Zauberkreiſe hineingezogen, und es webte die neue Zeit ihre göttlichen Gedichte in zarten, bunten Strahlen aus, und in das ätheriſche Gewand hatte die Kirche all ihre Symbole denn gekleidet, und ſie ſchwebten wie himmliſche Geſtalten nun am Firmamente, und es war die ganze Chriſtenheit verſunken in die Beſchauung der wunderſamen Myſterien, die wie Sterne der Verheißung über Allen glühten. Nun aber hatte die Erde allmählig ſich in ſich gewendet, ſie begann wieder ſich in die dunkeln Schatten der Nacht zu tauchen; die Brunnen, die ſo freudig ſpielend und ſprudelnd aufgequollen waren, kehrten langſam zurück zum Mittelpunkt: nächtliche Kühle verbreitete ſich über das Geiſterreich, und die Düfte, die die Wärme, und in ihr der fromme Glauben aus den Gemüthern hinaufgetrieben hatte, zogen verdichtet von den Abendſchauern ſich zuſammen, es konnten die Strahlen länger nicht ſpielend ſich an ihnen brechen; der alte ſchöne Feuerhimmel, der in tauſend Lichtern ſchieſſend, in vielfältigen Geſtaltungen immer wechſelnd, über der Vergangenheit geſtanden hatte, erbleichte immer mehr, ergraute immer tiefer; endlich gieng die Sonne nieder in die Unterwelt, und eilte dem kürzeſten Tage zu, der Bote der Geburt eines neuen Horus werden ſollte. Nicht immer große Regenten hat die

Kirche auch in ihrer letzten Zeit gehabt; auch die Sünde saß oft sich brüstend auf dem Stuhle; alle irdische Gelüste, Geiz, Herrschsucht, und jeglich erniedernd, kleinlich Laster hatten dort regiert, und verderblich durch das Ganze sich verbreitet. Dem Witze, der scharf die Dinge scheidet, der klar und hell in die Erscheinung blickt, und der selbst im blinden Glauben eng befangen sich durchdrängt durch den Zauber, der ihn binden will, schneidend, fressend, wie Schwerdtesblitz, konnte nimmer dieser Wurm, der nagend, zehrend im Innern saß, entgehen. Frühe schon war er losgegangen auf die Sünden, die sich für heilig geben wollten, und hatte in ihrer Blöße sie enthüllt; während er kniend mit dem Glauben Andacht dem Andachtswerthen bot, liebte er's das Unwerthe, nachdem der Gottesdienst vorüber, zum Gegenstand des Spottes zu machen. So war allmählich die Kirche schon in ihrem Glanz und in ihrer Herrlichkeit zum comischen Object geworden*); und es mußte der Witz allmählig in der Kirche selbst einen Kampf mit dem Glauben nun beginnen, in dem es nicht lange zweyfelhaft bleiben konnte, wer den Sieg davon tragen würde. Während auf die Weiße das Lächerliche zunächst an Mißbräuche sich und Böses hän-

*) Ein Zustand, den man jedoch nicht vermengen darf mit jenem, wo die Kirche keine Form verschmähend für die Offenbarung des Symbols, die Komische selbst gewählt, und wie in den Mysterien sich selbst komisch mit eignem freyem Willen, unbeschadet ihres Ernstes, gab.

gend, die Gemüther lau machte in ihrer Frömmigkeit und in ihrem Glauben, und sie vorbereitete zu Einwirkungen entgegengesetzter Art, standen andere Männer auf, die ernstern Geistes, von mehr sittlicher Kraft und Würde, als jene leichtfertigen Gemüther, auch mit Ernst und Strenge jenen innern Teufel, der in das Heiligthum der Kirche, weil sie Menschenwerk gewesen, sich eingeschlichen, erst durch Wort und Sarcasm, und dann durch That und Leben bekämpften. Zu allen Zeiten waren in der Kirche solche Männer aufgestanden, die, warme und begeisterte Eiferer für Kirchenzucht und alte fromme Sitte, und die moralische Würde der Religion, heiligen Feuers voll jede Unreinigkeit und jegliches Unlautere angetastet, und auszumotten des Teufels Saat gestrebt. Aber die Kirche hatte immer noch sie in ihrem Schoos gehegt, und sie waren nicht ausgetreten aus der Gemeinschaft, so wenig wie jene witzigen Naturen: denn das Band war fest und eng geschlungen, so lange das Leben in seiner Vollkraft noch bestanden. Nun aber, nachdem es sich zum Ende neigte, da die Lebensbänder sich gelöst, da die innere Jugend, alt geworden, den in ihr begriffenen Gegensätzen nicht mehr gebieten konnte: nun fieng an herauszutreten, was vorher die Macht der Harmonie bemeistert hatte: jene sarcastischen Naturen warfen sich zu Reformatoren auf, und fanden bald eine Secte um sich hergesammelt, die theils der Witz ihnen zugeführt, theils der vorlaut sich andrängende Verstand, dem unmittelbar selbst die

Idee an sich nun höchst comisch geworden war. Ohne Zweifel waren es die Kräftigern im Volke, der letzte Rest von wahrhaft altteutscher Energie und Lebendigkeit, was die Reformation zunächst begründete; sie sahen die Verwesung um sich her, und wollten neuen Geist eingießen dem Hinfälligen. Aber die zurückgetretene Idee wieder hervorzurufen, konnte ihnen nicht gelingen, theils weil sie in ihrem Wesen sie nicht erkannten; und theils weil es überhaupt in keines Menschen Macht gegeben ist, die Zeit zu bändigen oder vorwärts sie zu treiben gewaltsam in ihrem Gang. Beschlossen in derbe, gerade, schlichte Nüchternheit war der Sinn ihnen, wie das so gern den Teutschen wiederfährt, für das Gewaltige, Riesenhafte des kirchlichen Systems, für seinen Mystizism und die Erhabenheit, zu der es die religiöse Ansicht kühn und mit dem Zeitgeist voranschreitend, hinaufgetrieben hatte, verschlossen; und getreu nun der klaren, durchaus verständigen Weltanschauung, die in ihnen lebte, konnten sie nicht anders als die Sache des Begriffes führen, und sich lossagend von der Allgemeinheit nun, in ihrer Besonderheit sich nach eignem Maaß und eigner Regel constituiren. So mußten sie in ihrer Consequenz die Zerstörer des großen Kirchenbaues werden, und es sank unter ihren Händen, weil seine Zeit gekommen war, was früher Jene, die so frevelnd es angetastet, in Staub zermalmt haben würde. Zwar wandten sie, um ihren Abfall von der Idee zu decken, sich dem ersten ursprünglichen Christenthume zu, und [bewaffneten

polemiſch den primitiven, einfachen, in ſich beſchloſſenen Geiſt des Stifters gegen ſein eigen Werk, das ſo nothwendig wie die ſpäteren Erdgeſtalten aus den Früheren hervorgegangen war: aber ſie vergaßen, daß nimmer die Natur einen Regreſſus macht; daß das Chriſtenthum, wenn es länger fortbeſtehen ſollte, in ſeiner beſondern Reflexionsgeſtalt, nothwendig weiter vorwärts gegen die Abſtraction getrieben werden mußte; daß es aber nimmer wie der Strom zu ſeiner erſten Quelle kehren konnte, wie der Menſch in dieſem Leben nimmer mehr die einmal verſunkne Jugend wiederfindet; ſie miskannten daher, daß ihr Streben ſich ſelbſt vernichten mußte. So hatte denn das Chriſtenthum in der Reformation ſeinen andern Kreislauf unabänderlich geſchloſſen; es ſollte wie in ihm das Heidenthum wiedergebohren wurde, jetzt aus ihm ein Anderes ausgebohren werden, und dafür waren die Reformatoren, Organe des Weltgeiſtes, denn hervorgegangen. Schon die Erſcheinung, daß die Reformation nur dadurch allein Breite, und Baſis und eigentlichen Beſtand gewann, daß die Politik der im Aufruhr begriffenen teutſchen Stände ihrer ſich bemeiſterte, und geſchickt mit ihrem eignen Streben, das gutmüthige, enthuſiaſtiſche, unintereſſirte Streben der Reformatoren zu verbinden wußte, beweißt, wie durchaus hiſtoriſch dieſe Erſcheinung geweſen iſt; wie ſie ein nothwendiges Product des Zeitgeiſtes war, der gewaltſam auf Vernichtung des Alten drang, weil er Neues, Großes geſtalten wollte. Schnell fuhr das Gelöſte

in vielfache Secten auseinander, die kaum das Band einer gemeinſamen Föderation zuſammenhielt, und die nur allein in der gemeinſamen Oppoſition, dem Proteſtantism, polemiſch auseinandergehalten wurden, und dadurch ein Ganzes bildeten. Es hatten die religiöſen Dämagogen daher das Regiment der Kirche zerrüttet und zerbrochen, und nun nach eigner, freyer, ſelbſtſtändiger Willkühr eine Democratie reconſtruirt: damit aber war ohne Zweifel ein Regreſſus in die ganze Kirchenverfaſſung eingetreten. Wie nämlich der alte orientaliſche Despotism urſprünglich gleichfals von dem democratiſch despotiſchen Prinzipe ausgegangen iſt, das chemiſch im Kreiſe des Häuslichen herrſchend zunächſt das andere Geſchlecht, dann die Kinder, endlich die Sclaven, ganz und gar willenlos dem Manne als Herren entgegenſetzt; wie dann erſt in allmählig anſteigendem Mechanism, dieſe häuslichen Verhältniſſe in den Abſtufungen der Caſten gleichſam in höheren, phyſiſchen Beziehungen ſich ausgebildet, und endlich das auf den höchſten Gipfel getriebne Syſtem der Abſtraction im Sultanism den höchſten Punct erreicht: ſo iſt der gleiche Progreſſus auch im entgegengeſetzten republicaniſchen Syſteme zu bemerken, das durch dieſelben Momente zu ſeiner höheren Ausbildung angeſtiegen. Es begann auch dieſe Form bey den Griechen zunächſt mit Democratie, wo alle Elemente ganz und gar als körperliche Einheit ſich geltend machten, und die Summe aller beſondern Beziehungen nun das Staatsganze bildete;

es stieg dann die Form hinauf, besonders in den Römern allmählig zur Aristocratie, und erst nachdem sie vorher in den Kayserdespotism zurückgegangen, hatte sie im Feudalsystem der neuen Zeit gleichfalls den Scheitelpunct der metaphysischen Abgezogenheit erreicht. Gleichen Gang hat auch das Christenthum in seiner allmähligen Ausgestaltung eingehalten. Die ersten Kirchengemeinden standen durchaus in denselben Verhältnissen zueinander, in die später die Reformation die Ihrigen zurückversetzt, die Synoden waren dem alten Areopagus zu vergleichen: später erst sammelte sich ansteigend das Ganze in immer größern Gruppen zueinander, bis endlich der große Crystallfels sich gebildet hatte, auf den Petrus die Kirche gründen sollte. Die alte Freyheit war aber darum nicht aufgegeben, sie war wesentlich in den Conzilien niedergelegt, und brach überhaupt in jenen activen geistlichen Functionen durch, die alle untergeordneten Gewalten der Kirche unter sich vertheilten, während das entgegengesetzte Prinzip ihnen freylich Maaß und Regel gab. Zerreissend, zerstörend gieng daher der Protestantism durch das Werk der alten Zeit hindurch; er brach die Pfeiler, die die hohe Kuppel in den Himmel tragen sollten, und es stürzten die Gewölbe des alten Domes krachend ein, und die Nation wurde unter seinen Trümmern begraben. Was lange von allen Seiten schon vorbereitet war, brach nun gewaltsam los; die Krankheit, die verborgen schon längst in allen Adern schlich, und langsam die Lebenskräfte

nagend untergrub, drang im Fiebersturm heraus. Teutschland wurde in die Convulsionen des dreyßigjährigen Kriegs hineingeworfen, und in ihm sank all die alte Pracht und Herrlichkeit, und all das freye, rege Leben; es verklangen die Töne der vorigen Zeit, Thron und Altar wurden umgestürzt, und die dem traurigen Ruin entgiengen, bauten still und stumm sich ärmliche Hütten an, um darinn der Zukunft zu erharren. Was der peloponesische Krieg Griechenland gewesen, war dieser unselige Kampf für das neurömische Reich, das, unheilig von nun an in immer tiefere Versunkenheit entwürdigt wurde. Die in ihren Grundvesten erschütterte Kirche machte eine letzte Anstrengung noch, um von dem Ruine sich zu retten; sie setzte den Jesuitism der Reformation entgegen. Was noch Ernstes, Kräftiges, Betriebsames die im Gegensatze jetzt entzweyte alte Hirarchie in sich besaß, vereinigte sich im neuen Orden; aber zu spät hatte dies Kreuzheer sich versammelt, eine Macht, die seiner nur bedurfte, mußte unheilbar kranken, und allein schon an der Zeit hinsterben. Indem der Orden, ganz und gar nach militairischen Prinzipien geregelt, kaum eine andere Tactik als die der Intrigue und der List entwickelte, sprach er gleich sehr die Kraftlosigkeit der Zeit, und die Entwürdigung der Macht aus, die zu solchen Mitteln ihre Zuflucht nehmen mußte. Die alte Feuerwelt war jetzt in ein dunkles Wolkenfeld geronnen; es hieng die graue, trübe, düstre Decke schwer und

drückend über der gemeinen Zeit, und wollte dem jungen Lichte gewaltsam den Durchgang versagen. Länger nicht konnte zweifelhaft die Entscheidung der Frage seyn, wie die Zeit enden würde das begonnene Werk; den irdischen Mächten war die Uebergewalt verliehen, sie sogen fort an dem Wolkenhimmel, und er stürzte im Regenguß herab, um zu neuer Bildung die Erde zu befruchten. Der Orden fiel, die Kirche gieng langsam ihrer Auflösung entgegen, mit ihr auch ihr irdisch Abbild im römischen Reiche dargestellt. Es zerrannen die alten Formen in ihrem Wesen, und blieben als hohle, leere Bilder nur zurück; die antike Würde verlohr sich in steife Förmlichkeit, und in moderne, decente Hölflichkeit; alle Sehnen erlahmten in ihrer Spannkraft; der kirchliche Protestantism hatte einen unbegränzten Politischen zur unmittelbaren Folge; mehr und mehr griff der frevelnde Egoism der Besonderheit fressend um sich im Organism, und das Leben in ihm begriff sich immer weniger in seinem Ungeschick; Teutschland zerfiel in ein Monadenreich. Anderst aber hatte Frankreich, den alten Zwillingsbruder des zerrütteten Staates, sein glücklicher Gestirn geführt. Die Ligue und die Politik seiner Könige hatten die Reformation, und mit ihr den Zwiespalt von der Verfassung abgehalten; nachdem dieser Sturm glücklich abgewendet, centrirte sich immer fester und gedrungener das Reich in seinem Despotism; das neue militärische Löhnsystem, so wie das moderne Finanzsystem, giengen zunächst von ihm

aus, und je monotoner alles in seinem Innern dem herrschenden Prinzip sich zugestaltete, um so furchtbarer mußte die anschwellende Masse auf die Umgebung drücken. Mit Ludwig XIV. entschied sich schon die Ohnmacht von Teutschland, und die Uebermacht des Nachbarstaates; er bereitete die erste, große Demüthigung dem Entkräfteten, indem er ungerochen Mord und Brand hinübertrug. Eine Reihe schwacher Fürsten verspätete die Ausführung dessen, was bey den höheren Mächten schon längst beschlossen war; es mußte zuerst noch die Catastrophe der Revolution vorangehen, und die ausgeartete Dynastie vom Thron vertrieben. In ihr war furchtbar die innere Schnellkraft gegen den drückenden Despotism losgeschlagen; es schien, als wolle die neue Zeit auf den Gipfel des Verderbens hinaufgetrieben, die eigne Reformation beginnen; die alten classischen Formen wollten wiederkehren, antiker Republicanersinn und Kraft und Heldenmuth, und ein neu Weltreich auf den alten morschen Trümmern. Aber es war nicht an dieser Zeit, die Unternehmung frivol begonnen, war nicht mit welthistorischer Einsicht geleitet worden; es war theils hohler, theils roher Enthusiasm, der in ihr zum Durchbruch kam; in Worten hatte sich das Geschlecht berauscht, aber die Worte wurden mit Worten abgetrieben, sie verflogen wie Rauch und Dunst verfliegt. Schnell rasselten die Gewichte an dem Uhrwerk nieder, der Zeiger durchflog Jahrhunderte im raschen Wenden, alle Stunden schlugen verworren

durcheinander, die römische Geschichte rauschte wie eine Erscheinung an der Zeit vorüber, die Revolution sollte einen griechischen Föderativstaat im Welttheil begründen, statt dessen hob ein römisch Kayserreich sich stolz hervor. Damit hatte die Revolution ihren wahrhaft historischen Character nun entschleyert, sie sollte der Verfassung seyn, was die Reformation der Kirche gewesen, und mit Beyden schließlich enden. Zerrissen sollten in ihr nun vollends die alten abgelebten Formen werden, die wie Gespenster noch im Welttheil umgiengen, und müd und matt ein sieches Leben schleppten, und die Geschichte zum kindischen Spiel impotenter Leerheit und Gemeinheit herabgewürdigt hatten. Nachdem daher die neueste Zeit den Kayser jener witzigen Geister, die früher schon die Kirche untergraben hatten, in Voltaire hervorgebracht, und in ihm ihren völligen Ruin im Glauben entschieden hatte; nachdem dann im Taumel der Demagogie, der von ihm und seinen Zeitgenossen eingeleitete Sturz nun wirklich in der That erfolgt, und die ehrwürdige Ruine vollends gebrochen, und die Symbole schmählig unter die Füße getreten waren, mußte denn auch nun nothwendig das politische System schnell seinem Untergang entgegen gehen. Teutschland, immer unlösbar an die Kirche, an ihr Heil und ihr Misgeschick geknüpft, sollte ihr nun auch in ihrem Sturze folgen; es sollte in ihm endlich zuletzt die europäische Republik vernichtet werden, und geschlossen und versiegelt das alte Buch sich enden,

und ein Neues aufgeschlagen. Die Teutschen hatten nach ihrer Art in der großen Begebenheit nur das Drohende für ihre einzelnen Persönlichkeiten gesehen; sie wollten mit schwachen Formeln den Sturm beschwören, die große Naturerscheinung zog über ihren Häuptern ruhig weg, und entlud sich zermalmend dann in das alte Staatsgebäude. Durch die unkluge Opposition, hatte die Nation gefunden was sie bedurfte, ein Object, um den innern Enthusiasm an ihm auszulassen. Das lebendige Ringen und Kämpfen, das denn die stürmische Zeit in die Naturen brachte, die in sie hineingeworfen waren, hatte sie in ihrem Innersten aufgeregt; während die Angreifenden bey allem Großen, das sie umgab, frostig, ungelenk, ohne Theilnahme und Erhebung immer im alten Gleise vorangiengen, und alles in gewohnter, süßer Ruhe immer fortgeschlummert, und der Hochmuth gab noch die kalte gemüthlose Apathie, mit hohlen Worten prunkend, für Treue, Tugend und hohen Patriotism. Aber im Stillen hatte die Natur ihr heimlich Werk vollbracht; die Ringer hatten im Sturm sich stark gerungen; sie hatten im Kampfe wenigstens momentan sich von der Atonie getheilt, in die sie früher die schlaffe, zermorschte Zeit, wie die andern Nationen alle gelähmt: und immer noch wollte nichts Geniales sich in den Gegnern regen, alle waren in weichliche, gedunsene, unförmliche Massen ohne Nerv und Muskel aufgelöst. Da sprach zürnend der Erdgeist das Wort der Verdammniß über die Gesunkenen aus; es stob das System

des Gleichgewichts, längſt nur durch die Trägheit der Maſſen noch allein erhalten, wie eine Sanddüne auseinander; nach einem verwirrten, regelloſen, unbeſonnenen, gottverlaßnen Widerſtande endete es kläglich mit Allen, die zum Kampfe mit dem gewaltigen Todesengel ſich gegürtet hatten. Er endete ſchnell und raſch. Die ganze Maſſe gerann in ein Magma, in ein dichtes, feſtes Conerement zuſammen, in dem nur ein Wille wohnt, und alle die willenloſen Naturen erſtarrten in die ungeheuern Hebel, mit denen dieſer Wille wirken mag. Teutſchland war der Revolution geweſen, was der Perſerſtaat Griechenland: es mußte ſeinen Alexander, es mußte ſein Arbela finden.

So iſt das Zeitalter denn abermal in ſich zuſammengebrochen; die Götter ſind wieder zurückgegangen in die Elementenwelt; die Kirche hat ihre Unabhängigkeit verloren, und iſt, wie ſie es bey den Römern war, zum Element des Staates und zum Werkzeug ſeiner Zwecke herabgeſunken; es wälzt Berg auf Berg der Erdtitan, um ſich ein unüberwindlich Felſenſchloß zu bauen; Gold und Eiſen ſind die irdiſchen Mächte, die allen Geiſtern gebieten, die Erde will verſuchen, ob ſie im eignen Lichte leuchten, am eignen Centralfeuer ſich erwärmen könne. Das Schickſal iſt wieder aus dem Dunkel hervorgegangen, wie finſtre Nacht iſt's über den Horizont grauenerregend aufgeſtiegen, und wie es herantrat und gebeinzerſchmetternd und zermalmend durch die Geſchichte gehen wollte, fand es nur

dunstige Luftgebilde außen schweben, in einen Sturm sich wandelnd, mußte es daherrauschen auf Windesflügeln, und zerrissen verflogen die losen Schemen. Es ist aber hier der Ort nicht zu sprechen von der Schmach, die, bis es dahin gekommen, über Staaten und Individuen sich gehäuft. Was das Geschick über eine willenlose Zeit verhängt, ist allerdings unabwendbar wie verderbliche Naturgewalt; aber wer mit Unehre fällt auch vor dem Unerbittlichen, wird mit Schimpf gebrandmarkt in der Geschichte. Indessen wird, nachdem alles vollendet und vollbracht, mit allem Reden darüber nichts ausgemacht, und das ernsteste Wort erscheint leicht als eitle Declamation: indem wir daher alles unnützen Sprechens über das Unabänderliche uns enthalten, fragen wir dann sogleich weiter vorwärts schreitend, was denn wohl fernerhin werden möge aus dieser seltsamen Verworrenheit? ob denn die Geschichte hier geschlossen sey, oder ob, wie wir es bisher gefunden, die Gegenwart nicht wieder die Mutter einer andern erweiterten Zukunft ist, in der eine neue Welt nach größern Formen angelegt und vorbereitet werden soll? Das Folgende mag als Versuch zur Beantwortung dieser Frage gelten; wir bescheiden uns dabey gern, wenn man etwa in der Voraussetzung, wir seyen auch vom allgemeinen erquickenden Schlummer dieser Zeit befangen, unsre Resultate für die späten Abendträume hält, in denen die ermüdete Phantasie mit dem Gedächtnis der Vergangenheit spielend sich vergnügt.

Kann indeſſen der Geometer mit Irdiſchem Himmliſches als einem Maasſtab meſſen, dann mag der Hiſtoriker, wenn nicht ganz ihm die höhere Weihe fehlt, wohl auch in der Gegenwart und dem Vergangenen die Regel und das Geſetz der Zukunft ſuchen. Ernſtlich aber müſſen wir uns hier verwahren, daß man nicht mit jenen hypocritiſchen hohlen Enthuſiaſten uns vermenge, die wie Luftblaſen aufſteigend aus der Verweſung, in bunten Farben hohler Worte den fernen Himmel ſpiegelnd, Zeugniß geben wollen von einer andern beſſern Welt, die der Abſchaum der Gegenwärtigen prophetiſch zu ahnden glaubt. Wir unterſcheiden uns ſtreng von Ihnen, indem wir mit unſerer ganzen Anſicht keinen Vortheil ſuchen, wir würden dafür auf ganz andern Wegen gehen müſſen, das zu erkennen, ſind wir klug genug; mehr noch daß wir die ganze Sündhaftigkeit der gegenwärtigen Zeit anerkennen, und die Unſrige in ihr. Denn keiner halte ſich frey und rein, alle die wir leben, haben wir unſern Theil der Schuld hinzugeliefert, tragen wir denn auch ruhig ohne viel Geſchrey und Murren unſern Theil der Strafe. Wir ſcheuen uns nicht, ein ernſtes, feſtes Auge auf unſern eignen Zuſtand hinzuwerfen, und wollen unſere Erniedrigung nicht beſchönigen, daß wir uns glauben machen, wir hätten uns als Sühnopfer für das Wohl einer beſſern Zukunft hingegeben; wir kennen unſern Egoism ſelbſt zu genau, als daß wir nur wagen wollten, dergleichen der Geſchichte aufzuheften. Alle Nothwendigkeit im

Menschen ist der Menschen eigen Werk oder vielmehr Nichtwerk; es ist sein Unterlassen, was sie herbeygeführt, sie wird ihm zugerechnet, und die Verantwortung liegt auf ihm. Nun Alles vollendet ist, steht es wie ein göttlich Naturwerk da, wer unverständig daran zu rühren wagt, den erschlägt zürnend der inwohnende Geist; wir selbst aber sind mit unserer Vergangenheit hinein versteinert, während unsere Zukunft, gleichsam als Pflanze hinaufsteigend, an der Sonne wieder neues Leben sucht, und frischen Aether saugen mögte. So stehen wir, wie Polypen und Zoophyten an der Gränze zweyer Elemente, so an der Scheide zweyer Zeiten, und wir mögten besser als ein zunächst folgendes Geschlecht wahrsagen können von den Dingen die vergangen sind, und jenen, die in der nächsten Zukunft uns erwarten.

Zunächst bemerken wir, daß während unsre Ansicht der Geschichte, alle Ereignisse der Gegenwart, als nothwendige Naturproducte anerkennt, sie zugleich selbst in ihnen einen Progressus, gegen die Vergangenheit gehaltenstatuirt. Wenn die Lebendigkeit in einer Zeit erschlafft, und stumpf wird und aufgezehrt, dann tritt allerdings bewältigend die Natur hervor, und umfängt mit ihren Schatten die gesunkne Kraft, wie der Schlaf heraufstretend aus dem untern Organism gleichfals die freyen Triebe umspinnt, und in nächtlich Dunkel hüllt. Wer daran zweyfeln wollte, den würde eben die wunderbare bewußtlose Naturkraft, die in dem Organe lebt, das der

Erdgeist sich ausgewählt, und das nun alle die Begebenheiten des Tages zunächst hervorgerufen, überzeugen können. Allein je weiter die geistige Thätigkeit von der Materie sich losgewunden hat, um so tiefer wird sie allerdings bey der gewonnenen größern Allgemeinheit im eingetretenen Regressus zurücksinken können; allein theils wird eben jene größere Lebendigkeit in ihrer Verflüchtigung selbst den Sturz schon brechen, theils wird sie versunken schneller und rascher sich erheben, und die Dauer des Zwischenreiches der Natur verkürzen. Wie im Menschen, vom Kinde bis zum reifern Alter, der Schlaf immer kürzer wird und flächer, so mit dem Fortschritte der Geschichte jene Reaction. Ist nicht, damit wir, was uns zunächst liegt, greifen, innerhalb der Verfassung selbst gegenwärtig wenigstens die bürgerliche Freyheit im Allgemeinen doch geschützt, wenn auch die Oeffentliche hingeschwunden ist? Eines aber ist insbesondere in der neuern Zeit hervorgetreten, was vor Allem die Macht der Willkühr in ihr gebrochen hat. Es ist dies die Gewalt des Geldes, besonders seit der Entdeckung von Amerika, die zunächst die neue Zeit mit herbeygeführt, begründet. Mit ihm hat dem alten Güterbesitz, der das Lehenssystem constituirte, ein beweglicher Feudalism sich entgegengesetzt, und während dort der starre Grundbesitz fesselte und band, läßt hingegen das Geldeigenthum mehr frey, und giebt der individuellen Willkühr weitern und minder beschränkten Spielraum. So ist dem alten Lehnadel nach

und nach ein neuer Geldadel an die Seite getreten, der unter alle Stände vertheilt erscheint, und dadurch in einer Zeit, die ganz und wesentlich auf Oeconomie und Erwerb sich gründet, ein Gegengewicht der Erstarrung in der politischen Form gegeben. Allerdings hat das Finanzsystem auch dieses Werkzeugs zu bemeistern sich gewußt, und übt eben dadurch erst jene gewaltsame Einwirkung in die Begebenheiten aus, die von seiner Entstehung sich her datirt. Indessen wird jener Macht im Innern durch die Selbstständigkeit und das Unabhängige, was der Besitz dem Individuum giebt, wieder zum Theil begegnet; und alle Staaten der neuern Zeit, in denen noch ein Schein von Freyheit sich gezeigt, sind, die armen Bergbewohner am andern Extreme ausgenommen, immer Jene gewesen, an die im Wechsel des Weltlaufs, Reichthum und Goldbesitz gekommen, die der Handel giebt. Die Staaten selbst, die daher eben auch gefühlt, zu welcher Selbstständigkeit der Geldbesitz sie in ihrer Gesammtheit führe, haben gleichfals nach ihm heißgierig gerungen, wie die Individuen; Alle haben daher ihr ganzes Streben auf Erweiterung des Handels und des allgemeinen Verkehres hingerichtet, um den Rang einander abzulaufen, und die Goldströme in den eignen Schooß hineinzuleiten. So ist jener unruhige, strebsame Character der neuen Politik denn eingetreten; jener allgemeine Handelsgeist, mit ihm das Colonialwesen, und in diesem ein neuer Zweig der Kriegskunst, das Seewesen nämlich. Wie die Taktik ohne

Zweyfel hier eine neue, höhere Stufe ihrer Bildung erreicht, indem ganz und gar die Macht der Persönlichkeit in jene große künstliche Architektonik hingeschwunden ist, und nun gleichsam nur organisirte Mordmaschinen, in denen der Mensch als Seele wohnt, untereinander kämpfen, wo denn ganz allein größeres, mechanisches Geschick entscheidet; so ist gleichfals in dem ganzen Handelswesen eine Summe von lebendigen Kräften frey geworden, die schwer zu Todten sich bändigen lassen mögten. Es sind nicht mehr die alten, starren Metalle, welche die Zeit regieren, und in denen der Despotismus nun ein festes Haus unerschütterlich auf Jahrtausende sich bauen mögte; es ist der flüchtige, bewegliche Mercurius der herrscht, und Allem seinen wandelbaren Character giebt. Legt Bänder um ihn her, er schlüpft euch wie ein Sylphe durch; wollt ihn gewaltsam greifen oder halten, er setzt euch keinen Widerstand entgegen, aber in tausend kleinen Fragmenten, jedes eine vollkommne in sich geschlossene Sphäre, rinnt er auseinander, und spottet eurer leeren Formen: in mehr als sibirische Kälte müßte die Welt durch künstliche Mischung erstarren, wenn er zur Festigkeit gestanden, den Hammerschlag und die aufgeprägte Form erdulden sollte. Das hat der Handel besonders, mehr als irgend ein Anderes bewirkt; er hat dem Menschen das freyere Element geöffnet, wo die Luftgeister ihm den gebundnen Fuß entfesseln, und jeglichem Zauber, in den ihn die Erdgeister binden mögten, ihm entführen. So lange

daher nur wird der Oſſificationsproceß auf dem feſten Lande dauern, als ihm der Ozean geſchloſſen: darum der Kampf mit denen, die allein dem Meer gebieten wollen. Immer tiefer muß der Continent in Erſtarrung ſinken, je länger er von ſeinem Antheil am lebendigmachenden Element geſchieden iſt: darum das angſtvolle Ringen nach ihm, wie nach Lebensluft und Athem; daher das Bäumen gegen den ultramariniſchen Leoparden, der ſich wie dem Elennthiere auf den Nacken ihm geſetzt, und ruhig bey allen Convulſionen mehr und mehr das Herzblut ihm ausſaugt. Es wird die Fehde enden, daß der Schwächere von Natur, ſtark nur geworden durch Verhältniſſe, am Ende erliegen muß: denn nimmer opfert der Weltgeiſt das Ganze einem Fragmente auf; die Inſel wird von dem Welttheil überwunden werden, und dann wird erfolgen, was lange ſchon die Natur vorbereitet: Europa wird die andern Welttheile zu ſich in das Verhältniß ſetzen, in dem ehemals die Freyen zu den Heloten ſtanden. Offenbar ſucht die Zeit eine größere Baſis; es hat der Sonnenobeliske eine ſolche Höhe nun erreicht, daß, ſoll er höher ſteigen, er nothwendig in den Grundveſten ſich erweitern muß. Gerade das, was der neuen Zeit jenen magern, ſchmächtigen, trocknen und ſaftloſen Character gegeben, war jenes Einſchwinden des alten Sclaventhums, was nothwendig in der Geſchichte lag. Es hat jemand ſchon geſagt, indem die Sclaven ſich freygemacht, ſeyen die Freyen in der neuern Zeit Knechte geworden. Allerdings hat das Geſchlecht in

dieſer Emancipation ſich ſelbſt geſteigert und veredelt; es hat gleichſam fröhlich einen neuen Schoß hinaufgetrieben; aber indem es ſeine untere Begründung, ſeine Wurzel in die Höhe zog, und ſie über der Erde auch zum Stamm erhob, mußte es nothwendig in etwa welk und ſchmachtend, und ſich in dieſer Metamorphoſe kränkeln, weil die Erde ihren Lebensſaft karger fortan zuſtrömen ließ. Immer hat daher die moderne Zeit, fühlend den Grund dieſer Schwäche, nach einer ſolchen äuſſern Begründung hingeſtrebt; das ganze Colonialweſen iſt in jenem richtig verſtandenen Inſtinct hervorgegangen. Aber mit Macht drängen die Begebenheiten auf eine beſtimmte Fixirung, auf eine Organiſation des Ganzen in's Große hin; was in einzelnen Anſchüſſen bisher nur hier und da, wie von der Natur ſelbſt hervorgetrieben, ſich angedeutet hat; das ſoll nun zu einem ausgebildeten Syſtem zuſammentreten: Welttheil gegen Welttheil ſoll abgewogen werden, und ein Syſtem der Gewalten in einer Abſtraction ſich gründen, wie es die Erde noch nicht geſehen hat. Und offenbar hat die Natur das europäiſche Geſchlecht den Andern als Intelligenz zugeordnet; die Schlingpflanze, die von Indien aus, wo ihre Wurzel in die Erde läuft, mit der Sonne nach Weſten hingerankt, hat dort ihre höhere Blüthe erſt entfaltet. Die Naturanlage in den andern Menſchenraçen, deutet unverkennbar auf ein untergeordnetes Verhältniß derſelben zu der höheren Europäiſchen hin. Das erdunkelnde Metall, das aus dem Neger

tönt; das leichte, luftige, duftige Gas, das in der indischen Race treibt; das Phlegma, was in den Americanern träge kreist, alle müssen sie der Macht des Feuers, das in den Europäern glüht, sich unterwerfen: es schlägt immerdar die Flamme himmelan, während die andern Elemente abwärts ziehen. Was mit leichterm Finger die Natur innerhalb der Race angedeutet, das offenbarte sich hier entschieden, und gesondert in besondern Formen dargestellt: zur reinen Willenlosigkeit, in völliger Selaverey, sind freylich auch die Untersten nicht verdammt; aber offenbar ist ein Verhältniß der Unterordnung in ihnen angelegt, in dem in ansteigender Folge die Natur zu einem Ganzen sie verknüpft, das der Geschichte darzustellen noch nicht gelungen ist. Unverkennbar urkundet die Geschichte für diese Ordnung der Natur: schon allein die Erscheinung, daß unter allen Nationen aller andern Welttheile, keine je eine andere Verfassung dargestellt, als die despotische in allen ihren vielfach verschiednen Abweichungen in Form und Bindung, beweißt, daß Anlage unmittelbar auf dieser Stufe sie fixirt. Wo in den nomadischen Völkern sich noch Freyheit zeigt und kecker Trotz; zeugt auch der häusliche Despotism, den sie alle üben, für die Anwesenheit der Elemente jener Form, die nur keiner äußern Macht zu combiniren noch gelungen ist. Erst mit dem Caucasus, der wahren geologischen, gleich sehr als historischen Wurzel von Europa, tritt das freye Prinzip in die Geschichte; von dort an erst ist es ihm gelun-

gen, die Kreiſe, die Naturgewalt ihm gezogen, zu durchbrechen, und in excentriſcher Bewegung im eignen Trieb durch die Welten der Erſcheinung vorzudringen. In dieſer Raçe ſind daher die Freygelaßnen der Natur; alle Andern hält ſie an ihrem Zügel, bis Jene Beſitz ergreifen von ihrem Eigenthum. Darum mußte die Willkühr und die alberne Eiferſucht der Einzelnen gebrochen werden durch eine herrſchende Uebermacht, damit endlich auch die Geſchichte kreisförmig in ſich in eine geſchloſſene Bahn ſich runde, und nicht wie bisher hüpfend, oszillirend hin und herüber ſchwanke. So nur kann Europa von ſich neue Incurſionen der Barbaren abwehren, daß es ſie zähmt, und Meiſter über ihre Bewegungen und ihren Willen bleibt: ohne das wird ſeine Exiſtenz immer dem Zufall preiß gegeben ſeyn. Auf der Höhe aller Erdvölker aber würde es Unerreichtes wohl erreichen mögen, wenn es ſeine Wurzeln rund um den Planeten ſchlüge; wenn es ſelbſt zum Herren aller Lebensſäfte würde, und zum innerſten Erdenmarke, das ſeine Nerven hin nach allen Richtungen ausſtrahlte; wenn es ſo in ſich ſelbſt erſtarkte, und was gegenwärtig hohl und gedunſen, obwohl in groſſen Formen angelegt, erſcheint, ſich mit Maſſe und derbem Fleiſche füllte, und nun die alte Fülle mit der neuen Weite ſich verbände; es würde Großes die Welt erblicken. Aber auch unendlich Schlechtes könnte der Uebermuth beginnen, und der Tag des Gerichtes würde dann wohl der Letzte dieſes Geſchlechtes ſeyn.

Aber wenn es denn auch bis zu diesem Punct gediehen; wenn oben auf der Erde, wie am ägyptischen Canopus, ein menschlich Antlitz sich erhoben hat, und nun groß und hehr in die Geschichte blickt, welcher Geist soll sprechen aus der großen Hieroglyphe? Sollen blos irdische Gelüste aus dem klaren Auge brechen, soll allein für des Leibes Nahrung die gedankenvolle Stirn sich falten? Soll die Lotos in der Binde völlig welken, und immer im alten Gleise stier, und ewig wiederkäuend die Schätze ihrer Eingeweide, die Gestalt sich wirbelnd um die Sonne drehen? Wo wird sie ihren Himmel finden, nachdem sie die Sterne alle zu sich hinabgezogen, wird sie unheilig ganz vom Heiligen sich abgewendet haben, und soll das Göttliche ihr nimmer mehr erscheinen? Hat die Geschichte im Atheism ihrem Gotte abgesagt, und bleibt sie von ihm verlassen, eine Leiche nun zurück? Nimmer kann der Erdgeist so in Verdammniß sinken, er kennt nicht Tod und die Vernichtung nicht, denn er ist unsterblich, und ewig jung, und immer erneuten Lebens voll; eine heilige Schlange, die streifend die alte Hülle, in jedem Zeitalter von neuem sich verjüngt. Merken wir auf das, was denn zunächst in allen den Generationen bis auf die Unsere sich geregt, indem sie das alte Wesen vernichtet haben; worin der weitere Progressus und ein abermalig Ansteigen mögte begründet seyn: dann können wir keinen Augenblick verkennen, welcher Geist im Ganzen gähre; welche Macht gebrochen habe so vieler Jahrhunderte sinnig

Werk, und nun emsig und unermüdet an einem Neuen baue. Regt im Erdbeben sich die irdische Natur, dann ist's die innere, dunkle Erdenseele, die, auffahrend in Träumen, sich bewegt; sie träumt vom Leben und dem frohen Treiben der aufgewachten Kinder, die sie umspielen, und mögte hinausfahren unter sie, und auch lebendig werden und organisch; wenn sie aber so die starken Glieder löst, stürzen der Menschen kleine Werke nieder, und erschrocken flehen sie um Ruhe zu der Mutter. Es ist das gleiche Regen des Menschengeistes, der ungeduldig weiter will, was alle größeren Catastrophen der Geschichte herbeygeführt; auch die verworrene, zerrissene, übereinandergestürzte Gegenwart ist sein Werk gewesen; convulsivisch hat er in der alten Hülle sich bewegt, endlich ist sie zerrissen, er ist herausgeschlüpft, und eine leere, geschwundene Haut liegen die alten Formen da. Es ist die Einsicht, die sich loszuwinden strebt; es ist das klare, ungetrübte Wissen, was aus der Aurora der alten Zeit hervorgebrochen; es ist der Wahrheit göttlich Reich, was auf das Gottesreich des Glaubens sich begründen will, und mit sich hinauf das Leben und die Poesie in höhere Regionen nimmt, um von dort ein neues Weltreich aufzubauen, das tiefer als das Alte die Grundvesten in die Natur hinabgetrieben, eben weil es höher im Aether sich erhoben hat. Ein allgemeiner Transcendentalism ist in die Zeit getreten; jegliches ist aus der einfältiglichen Beschlossenheit des Alterthums herausgebrochen; jede

Monade der neuen Zeit, mögte man ſagen, hat ihr Bewußtſeyn um einen Grad geſteigert, und hat eine klarere Weltanſchauung ſich gewonnen. Daher beginnt dieſe Zeit auch ganz eigentlich mit Erfindung der Buchdruckerey, die die geiſtige Caſtenordnung in der europäiſchen Welt zuerſt gebrochen; und indem ſie eine unbeſchränkte Gemeinſchaft der Geiſter eingeführt, die Schulſchranken umgeworfen, und den Despotismus der Wiſſenſchaft; und Alle, vernichtend auch hier das alte Sclaventhum, gleich frey gemacht, in dem Maaße, wie jedem die Natur ſein geiſtig Recht zugemeſſen, und lebendige Genialität in ihn hineingelegt. Eine unendliche Maſſe von Kenntniſſen, von wiſſenſchaftlichen und poetiſchen Anſchauungen, und von Maximen, hat auf die Weiße durch die ganze europäiſche Genoſſenſchaft ſich verbreitet; durch alle Völker hat ſich das Licht ergoſſen, alle Geiſter ſind mehr oder minder gelöſt von der narcotiſchen Naturgewalt, die früher ſie umnebelte; alle Nationen beginnen zu einer Gemeinde ſich zu ſammeln, die eines Geiſtes und einer Geſinnung immer höher und höher hinauf den neuen Wunderbau zu treiben ſtrebt. Alles beginnt, getrieben von dem neuen Genius, zu einer neuen Kirche ſich zu ſammeln; in den Layen, die durch alle Nationen des Welttheils gehen, ſind ihre Grundveſten gelegt; von Ihnen zieht ſich denn eine ſtufenweiſe Progreſſion hinauf von Formen, die ſich zu immer höherer Allgemeinheit ſteigern; und raſch und ſchnell erhebt ſich das Gebäude; und auf und

nieder steigen an den Himmelsleitern die arbeitenden Gesellen; oben aber lenkt der verborgene Genius den ganzen Bau; daß er ein gewaltig, unverwüstlich, groß, wunderkühnes Werk da stehe. Mehr und mehr drängt Alles in ein Großes, Ganzes sich zusammen; in gewaltigen Zügen, wie sie durch die Naturformen gehen, beginnt sich die neue Welt in sich selber zu gestalten; nicht treiben die einzelnen Glieder los und frey wie irre Wolken durcheinander, sondern ein Geist will sich in Allen kräftig regen, er zuckt in allen Gliedern schon, und ein großer Umriß bricht aus der Ordnung unverkennbar heraus, in der er sie sich angeeignet. Höher und höher schlägt die Flamme der Geistigkeit an den Himmel auf; unten hat sie sich an die Erde und an die ganze Natur angelegt; und wie sie höher lodert, wühlt sie sich immer weiter in die Tiefen ein, und es wirbelt und drängt das Erdphlogiston sich ihr in Strömen und in Kreisen zu, und in immer größerm Brande steigt sie am Firmamente, ein Opferfeuer der Gottheit auf, die sich erfreut, daß der dunkle Planete sich auch zum Stern erheben will. Denn, hat die Generation auch in ihrem Wahne von Gott sich abgewandt, er hat sein Antlitz nicht von ihr gewendet; an ihrer Ruchlosigkeit hat er freylich keinen Theil, sie gehört dem Nichtigen an, und nachdem sie sich selbst gestraft und sich selbst vernichtet hat, fällt sie auch in's Nichts zurück: aber in Allem was Tüchtiges gebildet wird, bildet die Gottheit fort in dieser Zeit, wie in jeder

Andern; immer baut sie aus den Trümmern, die Alter oder Wahn zerstört, sich eine neue Kirche wieder. Diese Zeit hat keinen andern Enthusiasm als den für Kunst und Wissenschaft, und, sparsamer jedoch, für höhere Reinheit und Sittlichkeit; in den besten Geistern ist die Begeisterung ätherischer Natur; in den Untern, wie's zu allen Zeiten, auch in der Periode des Glaubens gewesen, mehr körperlich, rußig Lampenlicht: aber durch Alle geht sie doch ein gemeinsam wärmend Element hindurch; und darum ist's große historische Erscheinung, eigen dieser Zeit, und deutend auf noch weitern Fortschritt in der Zukunft. Darum ist sie, auf das Göttliche zurückbezogen, wohin sie wenigstens in den Teutschen mit allen Kräften strebt, das wahrhaft Heilige der Gegenwart; das Medium in dem die Religion in neuer Glorie wiederkehrt, und der wahre Aether, in dem sich die neue Kirche baut. Beginnt nicht schon das Heiligthum in dem erneuten Baue sich zu fügen? steht nicht in der Verborgenheit desselben die göttliche Dreyeinigkeit in der Philosophie, der höheren Poesie und der Ethick leuchtend in der Strahlenglorie; nicht eben wie sie in den Büchern stehen, sondern leben in den Begeisterten, wie sie auch nur gelebt in den wahrhaft Heiligen. Und ordnen nicht von selbst alle Besonderheiten in dem Geisterreiche schon in einer neuen Hierarchie sich jener Trinität gehorchend, und doch frey in ihrem Wirkungskreise unter? Umsteht nicht schon die ganze weite Gedankenwelt in Chören wie Engelchöre jenes dreyfach einige Geheimniß,

das in Glanz und Herrlichkeit sich offenbart? Sind nicht Propheten ausgegangen in diesen und den vorigen Zeiten, die geweissagt von der neuen Panaugeya? und wohl kann die künftige Zeit auch Märtyrer dem neuen Cultus liefern. Früher schon deuteten wir auf die Freymauerey als die Mysterien des Mittelalters; sie sind wie die Alten im Christenthume, so in der neuen Zeit exoterisch nun geworden. In ihren Symbolen waren verborgen die Ideen, die gegenwärtig in die Reflexion eingetreten sind; und ihre Geschichte zeigt die enge Verbindung, in der sie außer ihrer sittlichen Tendenz insbesondere auch mit wissenschaftlichen Bestrebungen gestanden, indem sie die herrschenden Ideen des Mittelalters, den Stein der Weißen, die Metalltinctur u. s. w., wenn auch vielleicht nicht in ihrem innersten Wesen, doch in ihren Ramificationen aufgenommen. Christus hatte als den eingebornen Sohn des Vaters sich verkündigt; der Logos sey in ihm in's Fleisch getreten, war seine Lehre; er brachte Kunde dem Volke von der neuen, höheren Welt, die nur die Weißen erst geahndet hatten; er verkündigte die Ankunft des großen Vaters, der ihn herab gesandt, um Zeugniß zu geben von seiner Herrlichkeit. Das Christenthum war die Weihe des Geschlechtes nun, das sich reinigen sollte von der Sünde, die es in sich aufgenommen, damit es würdig und entsühnt den Vater selbst empfangen mögte. Es wahrsagen die Zeichen der Zeit, daß er annähere in seiner Majestät: im Dunkel der Mitternacht will der große Geist an der

Erde vorübergehen, damit ſie erwache und von neuem ſich heilige und verjünge. Es öffnet ſich allmählig jene archetypiſche Welt, in der die alten Seher den Logos ſchon von fern erblickt; es ſoll das Geſchlecht einkehren in einen neuen Himmel, wo die Urbilder der Dinge und mit ihnen die Abbilder, die Dinge ſelber, wohnen, damit die Abſtraction auf ihrer höchſten Höhe ſich ſelbſt begreife, und nun Gott erſt wahrhaft und ganz aufgehe. Nun erſt auch vermögen wir die Reformation in ihrem ganzen Weſen zu begreifen. Was das Chriſtenthum gewollt, war zu heiligen die Zeit für ſich ſelbſt, und vorzubereiten für die Zukunft; in der ſinnlichen Zeit mußte daher vorerſt lebendig geweckt werden der Glauben an ein Ueberſinnliches, wenn je das Geſchlecht ſtreben ſollte nach dem, was es erſt anſchauen mußte in ſeiner Reinheit, ehe es ihm in der Erſcheinung wiederſtrahlen konnte. Daher war Glauben das Fundament und das Weſen des ganzen kirchlichen Gebäudes, es hob ſich mit ihm, und ſank mit ihm darnieder. Jener brennende Glauben, jener heroiſche Sinn, der ſich ſelbſt und ſein Liebſtes opfert, um der höhern Liebe willen, war die Seele des Mittelalters: Glaube aber iſt Hingebung, Reſignation der Freyheit in die Gottesfurcht; Entſagung der eignen Selbſtſtändigkeit, um in einer höheren Nothwendigkeit zu leben. Es hört daher der Glaube ganz und gar, obgleich ins Reich der Freyheit aufgenommen, doch in ihm dem Mechanism an. Wenn auch die neue Zeit unmittelbar als

ein Reich der freyen Geistigkeit sich eingeführt; so würkte doch in ihr das große, historische Prinzip des progressiven Ansteigens immer fort; und keineswegs wollte die Natur ihr Recht aufgeben an das Geschlecht, das sich ihr nimmer entziehen kann. Die neue Zeit mußte daher mit einer freyen Nothwendigkeit beginnen, und mit dem Fortschritt erst sich mehr und mehr enthüllen. Wie die alte Zeit in ihrem Chemism und in ihrer Besonderheit innerhalb dem Freyheitsgebiete gleichfalls zwey Zeiten hatte; die Periode des kindlich unschuldigen Sinnes, der einfältigen Hingebung in der alten Elementenherrschaft; während hingegen in der Andern, wo die Götter, freye Bildungen der Einbildungskraft, hervorsprangen aus des Bildners eignem, schönen Willen, durchaus schon jene Kindesunschuld in Jünglingstrotz übergieng: so mußte in der neuen metaphysisch allgemeinen Zeit die gleiche Folge zu bemerken seyn; in neuer, verjüngter, naiver Kindlichkeit wurde wiedergeboren das Geschlecht, um in erweiterten Verhältnissen zur neuen Heldenjugend zu erwachsen, um dann ein kräftig Mannesalter zu durchleben. Das Christenthum hat jene erste Periode ausgefüllt, mit der Reformation war sie geschlossen; ein ander Weltalter soll beginnen, frey hat der alte Glauben die Selbstständigkeit gelassen, die nun sich ein neu Leben gründen soll. Nur nach vorwärts hin allein hat daher die Reformation Bedeutung, nach rückwärts erscheint sie nur destructiv, als gewaltsam zerstörend Phänomen. Der ganze Himmel des Mittelalters liegt,

wir können es uns nicht verhehlen, abgeblaßt, im verglimmenden Strahlenschein hinter uns zurück; auch die neue Zeit ist aus ihrem Paradiese herausgetrieben, weil sie gegessen von der Erkenntniß Frucht. Was man, um sie zurückzuführen, in gutem Willen wohl gethan, zeigt mehr wie irgend etwas anders, die Unwiederbringlichkeit des Verlornen; selbst alle diese Bestrebungen sind ganz außer der Sphäre dessen, was sie erstreben sollen, darum auch mögen sie nicht ins Leben greifen. Ganz sind von dieser Seite, so wie von so vielen Andern, die Zeiten des Kaisers Julianus zurückgekehrt; welk hängt die alte Blüthe nieder, und die Neue hat sich noch nicht erschlossen; darum steht die Generation irr und schwankend, ängstlich, unruhig strebend in den kalten, frostigen Zeiten da, und wirft sich so gern zurück auf die nachglühende Vergangenheit. Aber fruchtlos! nimmer mögen die Dinge zu ihrem Ursprung kehren; es winken aus der Ferne andere Sterne, sie fodern die vereinte Kraft des Geschlechtes, das länger nicht in unnützen Bestrebungen sich verzehren soll: scheiden wir von dem, was der Strom mit sich dahin genommen, und eilen wir mit ihm den neuen Ufern zu, denen er uns entgegenführt!

Was wir über die Bedeutung der Gegenwart und über das Wesen der Zukunft ausgesprochen, muß, wenn es nicht als leeres Schwärmen sich selbst vernichten soll, nothwendig historisch sich begründen. Die Ideen, die wir über das Erste beygebracht, haben diese Begründung in dem bisher

Entwickelten gefunden; dem Zweyten noch hat die Folge der Auseinanderſetzung das hinzuzufügen, was noch an geſchichtlicher Exiſtenz ihm fehlen mag. Indem wir daher die höhere Weltanſchauung, und das göttliche Geſchlecht der höheren Ideen als das Heilige der Zukunft verkündigt haben, gehen wir zurück am Faden der welthiſtoriſchen Reflexion bis dahin, wo wir in gemeinſamer Quelle ſie vereinigt finden, um von da an ſie bis zu ihrer höchſten Verklärung hinauf zu verfolgen.

Dieſe Quelle iſt unmittelbar ſchon der erſte Lebenslaut, den das erwachte Geiſterreich von ſich gegeben. Da, als es die Kreiſe der Naturgewalt durchbrochen, und keimend und ſproſſend aus dem engen, finſtern Haus hervorgetreten, war es in die Geſchichte eingebohren, und an dieſen Punct iſt jeder Faden der weiteren Entwickelung geknüpft. Aber reich und voll quoll noch der Strom des Naturlebens in das neue Geſchlecht hinüber; noch war die Placenta nicht gelöſt; mit ſeinem ganzen Daſeyn war es noch in die Elemente eingeſogen; der eigne Kreislauf hatte noch nicht ſich vollendet und abgeſchloſſen; es ſchlug wohl ſchon ein Herz in der eignen Bruſt, aber das wahre Herz, in dem noch das Leben wohnte, das pulſirte und dachte, und ſich regte für die Beſonderheit, war jenes Herz, was im Univerſum ſchlug, und die Welten im Guſſe durch die Räume trieb. Durch den Nabel quoll daher dem neuen Gebilde Lebensblut von auſſen zu; die Hyle, die im Ganzen lebte, und webend alle

Formen ausgebildet, dachte dem Embryo ihre Gedanken ein, und prägte in ihm aus, was ihre Einbildungskraft bewegte; in fortdauernder Begeisterung lebte daher dies Geschlecht, in ununterbrochner Strömung quoll Affect ihm und Enthusiasm aus den Tiefen auf, in immerwährendem Gespräche waren die Naturgewalten mit ihm begriffen, und die Elemente waren die Töne der wunderbaren Sprache, und tief in ihrem Innersten vernahmen die Menschenkinder die Laute, eben darum weil sie allein tief in ihrem Innersten in der untersten Natur noch lebten, und in dunkeln Vorstellungen die höhere Thätigkeit erst übten. Während die spätere Generation, ins Zarte mehr hinaufgetrieben, daher aus den feinsten und geistigsten Producten der höheren Natur den Lebensrausch nur saugt, war für jene frühere Erregbarkeit das Metall, der Stein, der Fels und jegliche andere Erdmaterie schon berauschend; immerfort spendete die Erde ihren Kindern neue Kraft und Gluth, und wie sie wandelten über die Oberfläche hin, schlugen allerwärts die Flammen durch ihr Wesen durch, hauchten alle Geister der Tiefe sie mit ihrem beselenden Athem an, und sogen sie liebend gegen die Tiefe hin, und nimmer erkaltete das heiße Leben, das wallend in ihnen trieb und drängte. Bleibend war daher in dieser Periode die Begeisterung; Nüchternheit ist durchaus späteres Product der Reflexion, wenn die Persönlichkeit weiter losgerissen von den äussern Mächten mit der allgemeinen Freyheit, auch den Mittelpunct der Begei-

ſierung in ſich aufgenommen hat, und nun Herr über den Affect ihn zügelt, und nach Willkühr nur ihn hervorbrechen läßt in den ſeltneren Momenten, wo ſie wach und rege doch ſich hingiebt dem Traume und den Offenbarungen der inneren Natur. Darum hat alle Mythe jene tiefe Bedeutung für die Geſchichte; als Naturwerk dem Geiſte eingebildet, erſcheint ſie wie die Grundveſte, auf der alle weitere Entwicklung ſich vollenden ſoll. Daher die durchgängige Symbolik, in der ſie jedesmal in ihrer urſprünglichſten Form ſich verkündigt hat; der Menſch ſelbſt mit ſeinem ganzen Seyn und Weſen trat als großes Naturſymbol hervor, er konnte nichts anders als Symbole denken. Alles daher, was ſelbſt bey einem einzelnen Volke durch ſeine ganze Geſchichte ſich entfalten ſoll; Alles das iſt auch wieder ſymboliſch ſchon in ſeiner Mythe angedeutet: denn in ihr iſt die Himmelsconſtellation unmittelbar ausgeſprochen und dargeſtellt, in der die Nation empfangen und geboren wurde, und damit das Maaß von Genialität und Kraft bezeichnet, das ihr zu Theil geworden. Daher endlich die wunderbare Beſchloſſenheit, in der ſie, in ſo vielfältigen Formen wiederkehrend, doch immer gleich geheimnißvoll ſich in ihr eignes Weſen zuſammendrängt, nicht Raum gebend irgend einer Beſonderheit, ſondern Alle wie unter einem Banne in ſich faſſend, und jegliche in das Wunder eingeſogen, immer von neuem feſſelnd, wenn ſie ſich löſen mögte. Im Blitze und in lodernder Begeiſterung brach ſie jedesmal in der menſch-

lichen Natur und mit ihr hervor; in poetischen Formen offenbarte sich der göttliche Affect; die stumme Materie hatte Sprache in ihr gefunden, und brach freudig in wundersame Gesänge aus, und es tönte die Begeisterung des Universums durch den Mund der ersten Geschlechter schon hervor; und was die Propheten sangen war gut und schön, und wahr, und recht, weil die Natur nimmer lügt, und die Unschuld keine Lüge ihr noch andichten mogte. Es war ein göttlich Gewächs, dem Menschensinne eingepflanzt: aber es sollte keineswegs blos in die ersten Cotelydonen sich entfalten, es sollte zu einem herrlichen, blüthen und fruchtreichen Baume werden; es sollte eine andere Sonne suchen, als jene, die in den Tiefen der Materie scheint. Alle Geschichte ist nichts als der Wachsthum dieser Himmelspflanze; durch alle Geschlechter geht sie rankend durch, in der Urwelt hat sie ihre Wurzeln in den Stoff eingeschlagen; in jeder Zeit treibt sie immer neue und immer zartere Blüthen; gegen ein ander geistig Licht neigt sie mit allen Stengeln und allen Aesten, Blättern und Blüthen hin. Jeder Progressus im Geschlechte ist eine weitere Verzweigung des Gewächses, das immer größere Universalität erlangend, zugleich auch in der Besonderheit immer weiter um sich greift. Es schreitet aber diese Entwickelung auf eine solche Weise fort, daß die Begeisterung, zunächst von der eigentlichen Mythe aus gegen das Irdische sich wendend, als eigentliche Poesie im Concreten sich gestaltet; daß sie dann über

die menſchliche Beſonderheit ſelber ſich verbreitend, ſie zu großen, lebendigen Kunſtwerken zuſammenbindet, und daher erſter ſchon und ſinnender als Ethik ſich offenbart; daß ſie endlich zur vollkommnen Beſinnung gelangt, rückwärts als klare, freye Reflexion ſich um ſich breitend, und von der Höhe herab Alles unter ſich begreifend, nun in der Philoſophie zu ihrer höchſten Manifeſtation gelangt. Das iſt daher die Folge, in der die einzelnen Erſcheinungen der geiſtigen Thätigkeit ausgebohren werden von der fruchtbaren Göttermutter der Religion; ſie iſt's, die in Allem wirkt und treibt, wie die Gottheit in allem Leben lebt; ſie iſt die gemeinſame Wurzel, in die Kunſt und alle Wiſſenſchaft und jeglich Thun rückwärts zuſammenläuft; von der Religion aus durchſtrahlt ſie Alle verklärend Licht und höhere Beſeelung; und ſie ergrauen trüb und düſter, wenn ſie in ſich erſtarrend dem Strahle ſich verfinſtern. Aber in jeden folgenden Moment der Zeit tritt außer ſeinem eignen Weſen, auch das Weſen der ganzen Vergangenheit hinein; die ethiſche Zeit hört daher keineswegs auf poetiſch zu ſeyn, und die Zeit der herrſchenden Wahrheit iſt weder unpoetiſch noch ohne ethiſchen Character: aber in jedem Momente tritt jedes in der herrſchenden Form der Entwicklungsſtufe ſelbſt hervor; Kunſt, Ethik und Wiſſenſchaft werden daher jede in ihrem eignen Weſen im Verlaufe der Geſchichte mehr und mehr ätheriſirt, und zur freyen Allgemeinheit hinaufgetrieben, und eben darum, weil ſie Alle auf der Linie des Pro-

greſſus liegen, rückt der Geiſt zugleich auch von einer zur Andern fort. Mythiſch, ſagten wir, ſey urſprünglich alle Poeſie geweſen, und alle Mythe Poeſie: die Begeiſterung aber, in der dieſe Urpoeſie geworden iſt, war früher als die Sprache, ſie mußte daher auch zuerſt noch in einem tieferen Medium ſich offenbaren. Es war dies Medium aber einerſeits die Mimik zu unterſt als Tanz erſcheinend, und dann andrerſeits der Geſang. Die Töne unmittelbar Producte des Affectes, jeder durch Naturnothwendigkeit geknüpft in ſeiner Modulation an die leidenſchaftliche Bewegung, und durch die eigne innere Schattirung an den Ton des Gemüthes, waren auch vor aller Sprache: in ihnen mußte daher die erſte Naturoffenbarung geſchehen. Mit dem Ton verknüpft war auf dieſelbe Weiße auch das Geberdenſpiel, obgleich es mehr abhängig von der Willkühr, auch ſchon in ſeinem Hervortreten durch eine höhere Stufe der Reflexion bedingt erſcheint. Jene, die daher in der Natur hohe Begeiſterung eingeſogen, thaten ſie zuerſt in leidenſchaftlichen Exclamationen kund, die gleich leidenſchaftliches Geberdenſpiel begleitete: ſpäter ſchied ſich dann in der Dythyrambe auch der begeiſterte Feyertanz von dem Geſange aus, und in dem jetzt die erſten eigentlich hörbaren Sphärentöne aus den Ergriffenen erklangen, während die Weltbahnen noch einmal auch im Menſchenreich hervortraten. Bald ſteigerte auch hier höher ſich die Abſtraction; die Affecttöne, die im Geſange gleichſam in ihre

Elemente geſchieden, die Gemüthsbewegungen in gleicher elementariſcher Geſchiedenheit offenbarten, zogen in Klangbegriffe ſich zuſammen, indem ſie nach combinatoriſchen Geſetzen im Gleichartigen und Ungleichartigen zu höheren Allgemeinheiten ſich verbanden. So entſtand das erſte Element der Sprache, die Vocale, allerdings mit dem Affect noch eng verknüpft, aber auch außer ihm eigne Bedeutung in ſich tragend. Auf gleiche Weiſe auch ſteigerte ſich die Mimik in höhere und immer höhere Regionen des Organism's tretend; der Tanz, indem er in die Muskeln des Antlitzes ſich zuſammenzog, bekam durch das höhere Organ auch allgemeineren Character, und wie die neue Mimik endlich auf die Muskeln des Mundes ſich concentrirte, und dieſe für die Tonbildung lenkte, entſtand das andere Element der Sprache, die Conſonanten, reinere Producte der Reflexion und des Kunſtgeſchicks, und daher die wiſſenſchaftlichen Atome der Rede, während die Vocale mehr in der Nothwendigkeit und der Naturordnung als ihre Poetiſchen erſcheinen. Somit war die Möglichkeit einer unendlichen Combination jetzt eingeleitet, und es bildete ſich nach und nach mit immer fortlaufender Abſtraction das ganze Sprachgebäude aus; zuerſt einſilbigte Worte, und bezeichnend dieſe Stufe die einſilbigten Sprachen; dann vielſilbigte. Die Worte ſelbſt ſchieden ſich in allgemeinen Gattungscharacteren, die eine ganze Reihe von Beſonderheiten in ſich begriffen, und indem je verſchiedne dieſer Beſonderheiten in immer weitere

und mehr zusammengesetzte Redetheile sich verbanden, gliederte sich so nach und nach der Organismus der Sprache in seiner ganzen Vollendung aus. Die Poesie hatte ihr eigentliches Organ gefunden, und nun erst konnte die Begeisterung sich frey ergießen, und, vorher allein verständlich der Gegenwart, jetzt auch der Zukunft sich vernehmlich machen. Nun der Enthusiasm, ein Medium der Mittheilung sich geöffnet hatte, floß, was bisher sporadisch, innerhalb der Persönlichkeit der Begeisterten allein bestanden, in einen großen, ausgegliederten Körper jetzt zusammen, der wie die Rebe saugend an dem Feuergeiste der Natur, die erste, geistige Frucht der unerschöpften Kraft über der jungen Erde bereitete. Die Erde selbst war gebrochen, wie eine Blumenknospe bricht, und eben waren die Geschlechter aus ihrem Kelche hervorgetreten, und es umdufteten sie noch die Arome, und sie berauschten sich in ihnen in süßem Taumel, und sie horchten dem leisen Athemzuge der Mutter, die in den Düften webte, und sie vernahmen was sie gesprochen, und lasen was sie mit Bergen und Strömen, und Bäumen und Blumen geschrieben hatte, und bildeten es in ihrer eignen Sprache lallend nach. Nun erst war die Mythe offenbar geworden; sie war aus der Inspiration übergetreten in die Erscheinung, und hatte zum historischen Objecte sich gestaltet. Wie die Bildung des Systems mit der Ausbildung der Sonne selbst begonnen hatte; wie alle Erdgestalten wieder auf einer zuerst gestalteten innern

Erdensonne ruhen, und nun die eine Weltsonne über allen Planetensonnen, und diese über allen ihr in der Persönlichkeit des Wandelsternes untergeordneten Besonderheiten schwebt, die nur symbolische Bezeichnung dessen sind, was in jenen höheren Regionen unmittelbar durch sich selber ausgesprochen ist: so hat auf dieselbe Weise auch die Geschichte ihre Sonnenperiode, mit der sie beginnt; es ist eine rein astralische Zeit in ihr, wo sie dem Himmlischen zugewandt, von dem sie ausgegangen ist, noch in solarischem Feuer glüht, und ihre eigne irdische Zeit zuerst abgesprungen ist von einer andern höhern Zeit, die näher der Ewigkeit verwandt erscheint. Ueber dem Orient ist dies Gestirn zuerst dem Geschlechte aufgestiegen, und dann nach Westen allmählig mit ihm fortgeschritten am Himmelsbogen, während die Menschen unten durch den irdischen Thierkreis sich durchgewunden. Der Zug des alten Bachus von Indien, und den Ufern des Ganges und Indus aus, nordwärts gegen den Oxus, Sogdiana, durch Medien, Persien, Phrygien bis nach Thracien hin, und südwärts über Chaldäa, Arabien nach Aethiopien durch Vorderasien und nach Aegypten, ist das erste Buch der Welthistorie, die Geschichte des ersten Erdensabbaths und jenes Sonnenlaufes: Begeisterung spendete der Gott auf seinem Zuge; die Weintraube war das Symbol jenes Götterrausches, der die neugebohrnen Geschlechter ergriffen hatte, und wie der Freudengeber dahinzog in strahlender Herrlichkeit,

in seinem Gefolge Coribanten, Cureten, Pane, Silenen, Satyren, Nymphen, Oreaden und Thyaden, hatten Alle sich an ihm in Himmelsfeuer voll gesogen, und den Thyrsus schwingend, Evoe jubelnd, stürzten ihm die Chöre, wie die erglühenden Welten dem Sonnengotte, nach. Das war daher die erste Feyer auf Erden, wie die alte Titanenzeit vorüber, und die Menschen auf ihr Platz gewonnen, nachdem der Gott die letzten Giganten durch die Macht der Thyrsus noch gebändigt; es war die erste Flamme, die in dem irdischen Aether sich gezündet hatte: aber es kamen andre Zeiten; es mußte verglühen der junge Phosphorus, um als später Hesperus erst wiederzukehren; es sollten, nachdem der Feyertag vorüber, die Tage der Arbeit nun beginnen. Da zog das heilige Feuer in das Geheimniß und die Verborgenheit der Tempel sich zurück, und wurde dort als ewige Flamme von den Priestern nun gehütet, und brach nur da dort und periodisch durch, und entzündete die Generationen in immer neuer Begeisterung wieder. In den Bachanalen und den Orgien regte nachglühend sich jene Trunkenheit der frühen Menschenjugend; die alte Sonne, die über der uralten Zeit erglänzt, war zersprungen in einen Sternenhimmel, und die Himmelsfunken strahlten aus der Nacht der Mysterien nun hervor, und glühten an den überirdischen Gewächsen, die der Gott auf seinem Zuge überall im Heiligthume geweihter Oerter angepflanzt. Aus den indischen Tempelhöhlen waren diese Mysterien

hervorgebrochen; wie ein unterirdischer Strom waren sie verborgen tief unter der Erde hin weggezogen: in der Mythrahöhle brach der Strom brausend, eine siedende Naphtaquelle, zuerst hervor, und stieg innerlich erglühend himmelan; unter den Tempeln der Chaldäer wand er sich dann hindurch, und nun sich in vielfache Arme spaltend, drang er in freudig raschem Spiele dort in Saïs, in den Mysterien des Osiris und der Isis, den Ityphallen, und den Pamylien hervor; hier in Phrygien im Dienst des Atys und der Cybele; in Syrien und Phönizien in den Geheimnissen des Thamutz und des Adönisdienstes; in Lybien im Ammonstempel; dann wieder oben im thrakischen Norden, im Cultus der Cabiren und des Sabazius; rann weiter unter dem Meere von allen Weltgegenden sich sammelnd durch, um in Eleusis, als Heiligthum der ganzen Erde von der alten Zeit anerkannt, no einmal in einer herrlichen, flammenden Cascade aufzusteigen, und ganz Griechenland von dort aus mit dem Feuerregen zu übergießen. Nebst dem alten Prometheus, der zuerst für die Griechen mit der Ferula die Opferflamme gezündet, war's jene grosse Hierophantenfamilie, die weiter die Brunnen nach dem unterirdischen Feuer gruben, und mit Tempeln sie überbauten. Orpheus, der die thrakischen und ägyptischen Mysterien in seine bachischen Orgien hinüberleitete; Linos, ein Lehrer, der zuerst den Cultus des Chronos, und also wahrscheinlich der ganzen

alten Götterdynastie eingeführt; Musäus, in dem die Tradition den Stifter der eleusinischen Ceresmysterien anerkennt; Eumolpos, den Erechtheus in Athen als ersten Eumolpiden für den Dienst erklärte; Thamyris, wie der vorige Thraker; Amphion, der Erbauer von Thebä, Melampos, der phönizische Mysterien und die Phallephoren verpflanzte, Alle waren sie die Herolde der uralten Zeit, die dem Alterthume die Wunderwelt des Orients eröffneten, und die Aussicht in jenen ersten glanzvollen Erdenfrühling. Eleusis aber war das Allerheiligste in dem Tempel, den diese Seher erbaut; von dort aus verbreiteten sich die Ramificationen der religiösen Feyer über ganz Griechenland, und verbanden sich in jeder besonderen Provinz mit den Keimen, die sie unmittelbar aus dem Mutterlande der Fabel bekommen haben mogte. Es war der erste ethische Staat, die erste Philosophie, und das erste Kunstwerk, was in Griechenland hervorgegangen, in den Mysterien dargestellt: alle drey aber waren in dieselbe homogene Einheit der Religion aufgenommen, und gerade darum reichten sie, wie der Granit in den innersten Vesten der Natur gegründet, auch wie Granitgebirge mit dem Scheitel über in die neue Zeit, durchbrechend durch alle Besonderheit, die sich ihnen allmählig aufgesetzt, und aus ihnen hervorgegangen ist. Auf Sittlichkeit und Verbreitung der Tugend und der rechtlichen Gesinnung waren sie zunächst berechnet; als die Vorschule des Staates, der aus ihnen

hervorgehen sollte, bildeten sie die rohen Gemüther zur Sitte, zum Rechte und zur Billigkeit; sie zähmten zuerst die wilde Kraft durch die Macht des Schreckens, der Ueberredung und jeder sinnlichen Erregung, und bereiteten sie vor für die künftige Herrschaft des Gesetzes, der öffentlichen Moral, und der Gerechtigkeit. Im Heiligthume brach sich daher zuerst der unbändige Sinn; der Ungestümm der Leidenschaft ward gezügelt durch die Priester, und wie mildes Oel schmeidigte die Religion den Trotz, und die spröde, starre Barbarennatur, und ihr wurden dann die ersten Keime des sittlichen Wohlverhaltens in den Maximen der Mystagogen eingepflanzt. Gleicherweise wurde die älteste Philosophie im Heiligthum gelehrt, aber ganz noch eintauchend in das Göttliche und Heilige, und ganz daher noch als Werk der Begeisterung erscheinend. Die jungen Generationen eben erst selbst gebohren, hatten noch keine andere Geschichte hinter sich, als jene der Natur: ihre Ahnen waren die Weltkräfte, vor ihnen lagen die Urkunden der Vergangenheit aufgeschlagen; die ganze Erde war Dokument für das Geschehene, und die Züge in den Manuscripten der Natur waren noch nicht durch Alter verwischt und abgebleicht; die Blätter noch nicht zerstreut und verlohren gegangen, wie in der spätern Zeit. Es mußte eine Weltweißheit sich bilden, anderer Art als die spätere Bücherweißheit; wie der Mensch selbst da stand in der Mitte der Elementenwelt, selbst aus Elementen zusammengesetzt, so stand sie in der

Mitte des Menschen da, wieder eine Leiblichkeit in seinem Geistigen, und ganz aus sinnlichem Stoffe combinirt. Die Tradition bewahrte dieses erste, heilige Wissen; durch Begeisterte wurde es von Heiligthum zu Heiligthum getragen, und so auch in den Orgien und den Eleusinien gelehrt. Wie aus der Vermählung des Aethers mit dem unerschaffnen Chaos, das große Alles hervorgegangen sey, und aus ihm, nachdem es zersprungen, denn jene androgyne Weltsubstanz, Hercules und Chronos in Löwengestalt und in der einer Schlange; wie dann aus Beyden das Antlitz der Gottheit selbst hervorgetreten, der eygebohrne Phanes, auf goldnen Schwingen sich wiegend, das reine Bild des Demiurgos; wie weiter der leichtere ätherische Himmel aufgezogen, und die schwere Erde nieder sich gesenket, und Beyde dann die Parzen ausgebohren, und indem die vier Elemente sich geschieden, die Riesen, die Giganten und Cyclopen, und was sonst weiter in der frühen Dämmerstunde der Welt sich zugetragen, alles war aus jener Hieroglyphenzeit der Wissenschaft in die Archive der Tempel eingegangen, und wurde durch des Priesters Lehre den Geweihten, die bis zur Autopsie gelangt, mitgetheilt. Von den beyden Weltprinzipien, dem Activen und dem Passiven, dem Männlichen und Weiblichen, handelte insbesondere daher diese Lehre; wie aus ihrer Freundschaft alle Dinge geworden seyen; und weiter auch von den beyden andern ihnen eingepflanzten Grund-

trieben, dem Guten und dem Böſen, dem Lichte und der Finſterniß, aus deren Feindſchaft wieder Streit und Krieg in dieſen Dingen, aller Kampf, und daher alle Geſchichte entſprungen ſey. Ferner gab ſie Auskunft von des Menſchen Leben, ſeiner Zukunft und Vergangenheit; wie die Sterblichen, die in freyen Lüften zu wohnen wähnen, würklich unten im Dunſtkreis wie auf dunkelm Meeresgrunde waten, und nur oben erſt der wahrhaft freye Aether, der Aufenthalt der Seligen, das Empyreum, ſich um die finſtere Erde wölbt; wie dort, wo die Luft ſelbſt Erde iſt, Bäume, Früchte, Blüthen, unvergleichlich vollkommner als in der Tiefe ſind; alle Steine glänzender, klarer der Cryſtall, lebendiger das Thier, und die Götter ſelbſt unmittelbar, und nicht in Bildern blos dort in den Tempeln wohnen. Dort hat die Lichtſeele, vor ihrer Metamorphoſe frey von der groben, trägen Materie, ein leicht beweglich, quellend, belebend, unendlich thätig Weſen, auch in unausſprechlicher Seligkeit gewohnt; aber weil ſie aus dem Aether neugierig den Blick in die dunkle Materie hinabgeworfen, darum hat ſie verunreinigt ſich durch die Luſt nach der Sinnlichkeit, und es hat ſie die Scheinwelt zu ſich hinabgezogen; und im Sinken beginnt der Cyklus der Generationen, und die Progreſſion der Metempſychoſe. In die Milchſtraße haben die wandernden ſeligen Naturen, leichte, glänzende Schatten in Haufen ſich geſammelt, doch ſind ſie noch Götter dort; nun aber treten ſie durch das Sternbild des Krebſes,

die niedersteigende Pforte des Lebens ein, und verlieren am Durchgang ihre ursprüngliche Form; die Monade wird in die Dyade, der Punct in die Linie, ausgezogen; immer weiter wandeln sie auf der großen Straße abwärts; sinken immer tiefer in die Leiblichkeit, werden mehr und mehr mit Materialität getränkt; und nachdem sie durch den Thierkreis hinab, die sieben Planetenpforten hindurchgeschritten, und in jeder Sphäre eine neue Schichte von Körperlichkeit sich ihnen aneruſtirt, erlangen sie in der Untersten, der des Mondes nämlich, endlich die Zeugungskraft, haben ihre Flügel abgelegt, und treten nun auf der Erde in belebter Form hervor, und es beginnt ihre Wanderschaft durch die Welt der Körperwesen. Nun aber windet sich die Seele durch die Gänge der dunkeln Höhle durch, in die sie hinabgestiegen, und ringt und kämpft sich durch das Leben, und dann soll die Palingenesie beginnen; die Gefesselte soll sich wieder loswinden von der bindenden Materie; sie soll neue Schwingen treiben, und auf ihnen zu jenen glückseligen Regionen wieder sich erheben, aus denen sie hinabgegleitet in die dunkle Welt; sie soll aufsteigen durch die andere Pforte, die im Steinbock gegründet ist, und nachdem sie in den Sphären die sinnliche Naturen wieder abgestreift, in die sie beym Niedersteigen sich gekleidet, soll sie das leuchtende Ochema dem Aether wiedergeben, und von neuem in das Lichtmeer sich versenken. Dahin führt zunächst die Heiligung des Sinnes, der Wachsthum in Tugend,

Frömmigkeit und jeglicher sittlichen Vollkommenheit; dann aber auch die Weihe der Telestik, jene Läuterung der irdischen Natur durch Lustrationen, Reinigungen in Luft, Feuer, Erde, Wasser, Enthaltsamkeit jeder Art, wie sie der Ritus vorgeschrieben: Alles ethische Symbole, um die entsündigte Natur vorzubereiten zur höheren Verklärung schon in diesem Leben, und sie durchzuführen von Stufe zu Stufe, vom Mysten zum Epopten in höherer Seelenwanderung, wie sie früher schon den Naturkreis von der Pflanze zum Thier, und zum Menschen hinauf durchlaufen hat. So hatte, was im Absteigen wissenschaftlich als Kosmogonie erschien, jetzt im Wiederaufsteigen rein ethische Bedeutung gewonnen; und während die Mysterien theoretisch die Dogmen von der Abkunft der Seele und ihrer Unsterblichkeit entwickelten, bezeichneten sie zu gleicher Zeit exemplarisch den Weg, auf dem sie wieder gelangen möge zu ihrem Vaterlande und der verlornen Seligkeit. Die rein sinnlichen Naturen der alten Zeit aber sollten zunächst Lehre und Weihe für das Uebersinnliche empfangen von den Mysterien; diese mußten daher auch zunächst die Sinnlichkeit ansprechen, und in ihr den Kreis für ihre Wirksamkeit sich öffnen. Was aber in der Sinnlichkeit zuerst erwacht, nachdem die rohen Kräfte in ihr vorerst gebändigt worden, ist sonder Zweifel die Poesie, selbst Regel und Gesetz und Harmonie der sinnlich empfindenden Natur. Nothwendig konnten daher die Mysterien nicht anderst sich geltend

machen, als indem sie die Einbildungskraft in Anspruch nahmen; indem sie als Kunstwerke eintraten in die Erscheinung, und zunächst die rohen Gemüther durch den Zauber der Schönheit bewältigten. So waren sie denn vor Allem andern Kunstgebilde, und zwar Dramatische, ja sie begründeten eben alle Kunst, und bargen in sich den Keim jeder spätern poetischen Entwickelung. Daher gleich zu unterst die Bedeutung des Phallus und Cteis in den Orgien. Die poetisch bildende Kraft war noch eins mit der organisch Zeugenden, und sah daher auch füglich sich selbst in der dieser entsprechenden äußern Körperform dargestellt: mehr noch, sie erkannte auch keine andere plastische Kraft in der Gottheit selbst, als eine ihr Gleichartige; das ganze Universum war ihr noch ein groß Gedicht, abermal also repräsentirte das Organ auch wieder die göttliche Begeisterung, in der das All geworden war. Der Phallus war die erste Plastik, die Menschen übten, wie die Zeugung selbst erstes Austreten der Begeisterung des Lebens aus seinen organischen Ufern gewesen. Damit also hatte die Kunst der Formen sich zuerst von der Besonderheit und der Geberde losgewunden; sie schritt allmählig weiter fort in ihrer Ausbildung unter der pflegenden Sorge der Hierophanten, und die Sage erzählt uns, wie allerwärts uralte Bilder und wundersame symbolische Gemählde, die Tempel den Mysterien geweiht, erfüllten. Auf dieselbe Weise hatte Musik auch vom Gesange sich gelöst, man hatte Sprache und Ton in der Ma-

terie ausgefunden, und mit Erstaunen hatten die Menschen den gebannten Geistern zugehorcht, die aus ihr hervorsangen, wie aus dunkler Brust, zürnend bald, und jubelnd dann, und schmeichelnd oder klagend, und sie hatten bald der eignen Empfindung dienstbar sie gemacht. Auch hier nennt die Tradition die Orphiker als die ersten Künstler Linos, der den Herakles die Cithar gelehrt, Orpheus selbst, der ihr sieben Saiten gab, Thamyris, der die Thraker durch Harmonie bezwang, daß sie ihn zum König wählten, Amphion, der die Steine zu Thebäs Mauern zusammenzauberte: Alle hüteten sie wie alte Flußgötter die Urnen, aus denen Tonströme hervorquollen, und die Menschen mit süßem Zauber tränkten. So war in den Mysterien, und für sie die darstellende Kunst objectiv geworden; die Begeisterung war vor die Materie wie vor einen Spiegel hingetreten, und vergrößert gab der Crystall ihr Bild zurück. Aber auch die Poesie selbst trat in dramatischer Lebendigkeit in ihnen zuerst ein in die Welt. Die Dogmen, die sie verkündigten, waren alle in den Glanz und feenhaften Zauber der Kunstdarstellung eingehüllt; der Tartarus, mit dem sie schrecken wollten, war durch scenische Künste unmittelbar dargestellt: mit dreyfacher Mauer umschlossen, umbraust von den brennenden Wellen des Phlegeton, hegend alle Höllenungeheuer die Eumeniden, Scylla, Gorgonen, Harpyen, die Lernaische Schlange, Briareus, die Zwietracht, Chimaira, Geryon, Drachen

und Titanen; am Eingang Tisiphone, hinter ihr hervortönend Peitschenknall, Kettenklirren, Geheul der Verdammten, Schlangenzischen, Alles mußte ergreiffend in die rege Phantaſie der Anſchauenden einwirken. Und nachdem die Initiirten alle dieſe Scenen von Entſetzen und Graus durchlaufen hatten; wo Dunkel und Finſterniß die Zagenden umfieng, und Hecate mit ihren Schrecken ſie durchſchauderte, und alle die nächtlichen Phantome ſie ängſtigten, und Blitz und Donner, und furchtbare Töne und Erdbeben, in dem die Grundveſten des Tempels ſelbſt erzitterten, klärte endlich ſich der Himmel auf, und die Erſchrocknen ſahen in Elyſium ſich aufgenommen, um ſie her Sonnenglanz, und der reine Aether, und lachende Fluren, aus denen Geſänge tönten, und Tanz und frohe Jugend, und Freude, und Schönheit, und Leben überall ſich regend, und in der Photagogie traten die Götter ſelbſt in hoher Verklärung ein in die ſtaunende Verſammlung. So war der Tempel ſelbſt gleichſam ein Microcosmus; die Seelenwanderung wurde dramatiſch in ihm abgebildet; es wurde das Drama der Weltſchöpfung ſelbſt von den Geſchlechtern aufgeführt, und vom Heiligthume ſtiegen dann die Generationen in feyerlichem Zuge, wie ſie abgetreten von der Weltbühne, in den Aether auf, und Andere kamen dafür niedergezogen von der Höhe hinab, um, nachdem ſie durch die Tempel durchgewandelt, den Vorangegangenen nachzuſteigen. Es war Eleuſis daher die Pforte des

Aufgangs auf Erden gegründet, wie die Andere in den Sternen sich gebaut, und die Geschlechter zogen im Triumphe durch ihre Bogen hindurch, nachdem sie siegreich im Kampfe überwunden. Und in der Symbolik der Geheimfeyer war alle spätere Kunstentwicklung schon mystisch vorbedeutet und eingeleitet; jene feyerliche Umzüge, die Opfer, das Blumenfest, die Fakelnprozession, die Umgänge mit dem Bild des Jachos, die scherzhaften Bouffonerien des siebenten Tages, die gymnastischen Uebungen, die Likarionen für die Manen, alles wie es rückwärts eine symbolische Bedeutung hatte, so begründete es vorwärts für die Reflexion eben so viele Progressionen, deren jede für sich in der Folge sich entwickeln sollte, gleich Wurzelsprossen, die allmählig sich entfalteten in das große, schöne Himmelsgewächs der Kunst und Poesie. Und wie im Heiligthume zuerst Musik und Plastik sich voneinander und vom Leben geschieden hatten, so trennte sich auch dort von Beyden die Poesie, und löste sich in sich selbst in den lyrischen und epischen Gegensatz. Das Epos aber schied sich zuerst von dem Gesammtvereine als Cosmopöie, und beynahe von allen obengenannten Mystagogen hatte die griechische Mythe große Gedichte über die Weltbildung und die alte Göttergeschichte aufzuweisen. Jene Töne, die nun so ganz und gar verklungen sind, in denen wild und finster der Archeus in der Tiefe improvisirte von seiner alten Herrlichkeit, hatten sie sorgsam aufgefaßt, und indem sie die

dumpfen Klänge dem verſinkenden Geiſte nachgeſungen war der Zukunft wenigſtens die Erinnerung an die vergangene Wunderzeit aufbewahrt, und in leiſem Nachklang und wie aus weiter Ferne, ſummt aus ihren Werken jetzt der Genius noch hervor, der in dem dunkeln Abgrund verſtummen muß. Mit dieſem Epos begründete ſich dann auch eine gleich heilige Lyrik in den Hymnen, den Teleten und Dithyramben, wo die myſtiſche Geſchichte wieder den Linos als Erfinder, alle andern Orphiker als geweihte Lyriker nennt. Apoſtrophen an die Götter waren darin ausgeſprochen; der Rhythmus war in ihnen dem Gemüth geboten, das ſich heiligen wollte, um würdig ihnen ſich zu nahen; der Seelenjubel tönte ſich in dem feyernden Geſange aus, der von den Klängen hoch in die Lüfte hinaufgetragen, anſtieg zu ihrem erhabnen Sitz.

So ſpricht denn von allen Seiten der poetiſche Character der Myſterien ſich aus; aber ſie ſind rein ſphäriſche Kunſtkörper: ſchon ſtreben alle Beſonderheiten der ſpätern Kunſt, als einzelne Radien ſich loszuwinden, aber ſie werden immer wieder in die Tiefe eingeſchlungen, und nachdem ſie gewendet an der Oberfläche, bilden ſie eben jene rein cykliſche, geſchloßne, immer um ſich ſelbſt kreiſende Form, in der ſie ſich der ſpäteren Beſchauung bieten. Aber es ſollten ſich öffnen die enggeſchlungenen Kreiſe; es ſollte hervorſproſſen die ganze Fülle der beſondern Geſtalten, die wohl die Wurzeln in die Kugeln treiben, aber frey ausſtrahlen in den Blätterreichthum,

jede eine eigne Sphäre in sich tragend, und diese je nach ihrer Individualität auseinanderziehend, in die spezifisch genuine Form. Zunächst entfalteten daher sich die Mysterien in den gewöhnlichen exoterischen Götterdienst, der tiefer noch im Sinnlichen, mehr irdisch und historisch, auch verständlicher zum Leben sprach, und unmittelbar in dasselbe griff. Wie die Blüthenwelt in unzählig vielen Formen und Gestalten offenbart die Mysterien der schaffenden Natur, so der Politheism die Wunderkraft des bildenden Demiurgos; und wie in jeder Blume der Sinn auf eigne Weiße sich berauschen kann, so feyerte jede Sinnesrichtung in den verschiednen Ramificationen des Cultus ihr eignes Fest, und ihre Orgien, wie sie früher der ganze Mensch gefeyert hatte. Auf die Weiße gründete sich die eigne Pracht und die wundersame Herrlichkeit dieses Dienstes; ruhig stand der Gott und strahlend in Glorie und Majestät in der Mitte der Chöre, die ihn, von Priestern geführt, umgaben, und es ist das Leben ihm wie das Elementenmeer umgossen: da entquellen Harmonien dem Wunderbilde, und es ergreifen die Töne das Menschenchaos, und es ordnet sich in Klangfiguren die Menge um das Heiligthum, und die Begeisterung regt jeglichen zum Feyertanz, und es durchwirbeln sich die bewegten Chöre, wie die Welten sich in ihren Bahnen durcheinanderwirren, und leicht und fertig wieder jegliche Verwirrung lösen, und alle zusammen sind wie in einem großen Gesang bewegt, und jeder wird für sich selber wieder klin-

gend, von dem begeistigenden Strahl berührt, und es ist der Gott selbst, der aus dem Päane braust, und schwimmend auf dem Tonmeer, ein blendend weißer Schwan, leicht sich wiegend, auf und niedertauchend, in Gesangeswellen es bewegt, und freudig in die Kreise schaut, die in buntem Tonschmelz glühend, brennend, ihn wie Regenbogen das Sonnenbild, umstehen und umklingen. Abermal einen neuen Lichtgipfel hatte daher auf dieser Stufe die Kunst des Alterthums gewonnen; die Lyrik hatte weiter in die Besonderheit sich ausgebildet; der bunte Wechsel vielfältig verschiedner Formen begann schon spielend sich zu regen, und trat in den Prosodien, Stasimen, Katharmen, Ephymnen, an jedem in eigner Gebundenheit hervor. Das Epos auf dieser Stufe aber kann zunächst noch durch Hesiodos bezeichnet werden, der wohl in der äußern Form den Orphikern angehört, in dem freyern Spiele der dichtenden Thätigkeit aber, worin ihm die Weltpoesie zur Menschlichen geworden, so wie besonders durch das Zurücktreten und die Verworrenheit jener ältern Grundaccorde des ganzen Schöpfungswerkes, während um so üppiger und lebensvoller das menschlich Göttliche sich herausgehoben, an den Wendepunkt der beyden Zeiten tritt. Mit der Poesie aber gewann auch die darstellende Kunst gleich exoterischen Bestand, sie sagte von den Fesseln der Allegorie sich los, und lebte nun ein freudig Leben für sich selbst. In dem Verhältniß ihrer Entwickelung aber

beobachteten Musik und Plastik, die entgegengesetzte Ordnung von jener, die wir oben für die Entwickelung des musikalischen und plastischen Elementes in der Sprache nachgewiesen. Während das tongebende Organ, eng verbunden mit dem Affecte, auch mit der zuerst erwachenden Leidenschaft sich in Thätigkeit versetzt, und später erst die tonbildenden wirksam werden, wie das Kind erst weint und dann erst geht; so ist hingegen das plastisch gestaltende Organ, das der Reihe nach zuerst Thätige, und später erst gelangt das Gehör zur inneren harmonischen Stimmung, und das bildende Gemüth zur Melodie. Gleichergestalt, wie die erste Schriftsprache Bildersprache gewesen war, so mußte die erste objective Kunst als Formende, Bildernde erscheinen, und wie dann die Buchstabenschrift, selbst Notenbezeichnung, ganz und gar mit dem Ton und dem Klang des Worts verknüpft, erst später sich entwickelte; so wird auch die Musik als jüngere Kunstformation, die Aeltere der Plastik überschweben. Das griechische Alterthum, selbst erdgebohren, und daher auch dem Erdenstoffe eng verwandt, warf sich nun zunächst mit ganzer ungeschwächter Kraft auf die Plastik hin, und während in stolzer, schöner Architektonik die Tempel an den Himmel stiegen, füllte sich ihr Inneres mit den marmorgebohrnen Geschlechtern der Unsterblichen an, die der begeisterte Genius in ihren Hallen sich eingezeugt, und getragen und an den Tag gebohren hatte, und die Musik gleichfals rein sinnlicher Anklang, wie kühl, frisch Quellwasser aus der Materie heraufsprudelnd,

war die Sprache, in der die edeln Bilder zueinander und zu den Menschen redeten. Noch weiter sollte sich das Geheimniß öffnen, weiter die primitiven Urgestalten der Geschichte sich erschliessen, und auslaufen in immer neue Progressionen von Bildungen. Mit Gewalt drängte sich die rasche, muthige Sinnlichkeit aus den geweihten Oertern in's Leben vor; es floß über die Begeisterung aus dem Umkreise des Geheimnisses: wie die Völker ein allgemeines, gesellschaftliches Leben in rein irdischen Verhältnissen begründeten, wie die Familien in häußlichen Verein sich sammelten; folgte ihnen von ferne die Kunst und die Poesie, und zauberte ihren ewigen Frühling um sie her. Hier an der Scheide dieser Zeit steht Homeros verknüpfend den Götterhimmel mit der Menschenwelt durch das Band des Heldenthums; ausgiessend den Aether mit vollen Schalen in die Materie, daß sie begeistigt sich erhob, und Form gewann, und wandelte unter der Obhut des schaffenden Genius. Wie eine große, colossale Pyramide steht die Ilias in der alten Zeit; im Innern wohnt verborgen in schön verzierten Gemächern der wunderbare Geist, glühend in Lebenswärme; und es durchquillt die Gluth den festen Stein, und treibt aussen in jene bedeutsamen, schön geformten Gestaltungen ihn auf, in deren jede ein Räthsel des großen Daseyns eingekehrt, und sich stets im eignen Leben zu lösen strebt; während Alle gemeinsam auf XXIV Steintafeln das Buch der alten Zeit zusammensetzen, in Hieroglyphen

hervorgedichtet, die Bilder im heitern Lichte strahlend, innen aber die tiefen Mysterien der Natur als ihre Seele tragend. Um die Säule her aber hat derselbe Geist in der Odyssee einen Zaubergarten angepflanzt, in dem die ganze Vegetation der alten Welt, die Flora des mittelländischen Meeres, der glückseligen Inseln und der Asphodelenwiese treibt und blüht. Nun war der Kunst unbeschränkter Wirkungsraum eröffnet; aus der alten Mythe war der Feuerfunken in das Menschenleben eingeschlagen, und durchglühte es fortan im ganzen Verlaufe seiner historischen Entwickelung, und wirkte und trieb in ihm als seine innerste Feuerseele. Aus den Tempeln quoll die Begeisterung auch in die profanen Lebensverhältnisse über, und das ganze Gemüth wurde in allen seinen Beziehungen vereinzelt, von ihr ergriffen und erwärmt. So schlug sich daher aus dem mythischen Epos, zuerst das Idyllische und dann das Heroische nieder; und die Lyra, in dem Maaße, wie sie fortschreitend immer reicher besaitet wurde, gewann auch mehr und mehr an Tonreichthum, und an innerem Melos; und es quollen immer voller die Harmonien aus ihr hervor. Sausend fuhr der Blitz aus dem Genius des Pindaros durch die Saiten durch, und sie hallten in den Oden wie im fernen, rollenden Donner nach; im Sturm durchbrauften sie dann die Kriegslieder des Tyrtäos; und wenn süße Schmeichellüfte sie wieder leicht durchspielten, erbebte sie singend in den Liedern des Ana-

creon, [illegible] der Elegie und den Scolien jeder Art bis zum Volkslied hinunter, während die Luſt in den Hymenäen und Epithalamien in ihnen wühlte. Als die Mitte dieſes ganzen, großen Kunſtkörpers und ſein lebendig ſchlagendes Herz aber conſtituirte ſich das Drama, und in ihm war denn ſchon die dritte Generation jener urſprünglichen bildenden Thätigkeit geboh-ren, die zuerſt in die Myſterien ſich ergoſſen hatte, dann in den Götterdienſt hinübertrat, und nun im profanen Drama endlich ganz exoteriſch wurde, und in den Mit-telpunct des äußern Staatslebens ſelbſt ſich gründete. So geht die Komödie mit ihrer äußerſten Wurzel in die Bachusfeyer ſelbſt zurück; der Witz war keines-wegs vom Gottesdienſte ausgeſchloſſen, er war in Satyr-chören dabey zugegen, und opferte auf ſeine Weiße, was er vermogte, das Beſte was er producirte, und es war die Gabe den Göttern nicht verhaßt. Die komiſche Ader aber ins Leben hineingeleitet, erzeugte dort die Komödie und die Mimen jeder Art, und Ariſtopha-nes und Menander führen den Chor jener Satyre, die der Gott ſelbſt dem Leben des Alterthums geſchenkt. Nicht andern Urſprung hat die Tragödie auch gehabt, der Götter Kampf, der Rieſen Streit, war das erſte Urbild des ganzen Spieles; wie die Menſchen den Krieg unter ſich aufgenommen, und die alte Zwietracht der Prinzipien unter ihnen fortgewirkt, da mogten ſie ſelbſt ſich gern erheben an dem Unſterblichen, das durch die

Geschichte geht, und es öffnete die Bühne ihnen nun den Blick in jene höhere Welt, die in der Brust der Heroen steht. Abermal also waren auch hier die Thüren des Heiligthumes aufgegangen, und die Gestalten traten nun heraus in der Menschen buntes Treiben: aber das Geheimniß lag hinter ihnen in die dunkle Wolke eingehüllt, und es wetterleuchtete aus der Finsterniß, und die Geschlechter erkannten schaudernd, daß eine furchtbare, unerbittliche Macht dort wohne, die in dem ernsten Spiele schrecke, und mit dem Schrecken selbst nur, wie mit dem Menschen, spiele. Daher die bedeutsamen Rückblicke, die sich in den Tragikern auf die Mysterien finden, die wie Metalladern das Kunstgewebe des Gedichts durchfuhren, das unmittelbar denn ganz und gar auf dem homerischepischen Boden ruhte. So war der Genius der Kunst des Alterthums denselben Weg gewändelt, den die Seelen von der Milchstraße nieder durch die Pforten giengen; oben aus dem Aether war er herabgekommen auf Adlerflügel, erschien als strahlender Gott dann am Horizont der Erde, sank nieder verkörpert zum Dämon, trat dann auf die Erde selbst als Heros, und metamorphosirte sich endlich als Lebensgeist, und durchblitzte den irdischen Staub, und faßte ihn beseelend in die Schranken der Gestalt. Auch die darstellende Kunst blieb daher in dieser Metempsychose nicht zurück; es erklang derselbe Geist in vielfachen Accenten durch das Tonreich; es knospete ein ganzer Frühling von Melodien im Luftkreis auf, und

wie schwärmende Bienen fieng der Sinn die fliegenden Töne denn zusammen; und sie erklangen aus dem Kunstwerk, das in schönem, plastischen Rhythmus sich bewegte, und in allen den unendlich feinen Schattirungen der Tonarten, Klanggeschlechter, Farben goß das Gemüth den Reichthum seiner innern Musik aus, und entfremdete sein eignes Wesen sich selbst, das Entfremdete wieder dann befreundend, indem es sich in die schwingende Materie tauchte, und untergehend in dem Wirbel, singend aus der Tiefe wiederkehrte. Die Materie aber von dem Gesang durchklungen, schmelzend in dem innern Rhythmus, gebahr aus sich heraus die schöne Form; und wie der alte Amphion nur Cyklopenmauerwerk durch die Macht des Tons gebaut, so formten die späteren Geschlechter, auf die sich die Kunst vererbt, Bilder aus dem rohen Stein, indem sie ihm aus den Saiten hervorquellende Seele eingehaucht, und Diese nun aus den Wogen der zerronnenen Elementenwelt auftauchte, ein reizend Götterbild. Es stieg das Bild aber bald verklärt auf in den Farbenhimmel, keineswegs aber ganz noch abstreifend die irdische Natur, sondern auch dort noch plastisch, auch dort immer noch die reine Form aufsuchend, und verschmähend den Farbenrausch, der einer spätern Zeit erst aufbehalten war. Durch seinen ganzen Kunstkreis bewegte so das Alterthum sich durch, und man muß anerkennen, daß sein ganzer Character vorherrschend poetisch gewesen sey. Ruhte nicht das ganze besondere Leben auf

Musik und Gymnastik? War das öffentliche Leben nicht selbst wieder nur ein großes Drama? standen die Götterbilder nicht in den Hallen gleichsam wie große Gemeingedanken, während die Münzen, die geschnittenen Steine, die umlaufende Ideenmasse bildeten, und die Töne umgiengen wie die Rede? Ist jenes große Gesetz der ganzen Zeit, Maaß in allen Dingen, nicht reine Kunstregel, ausdrükkend die Rundung und das Geschlossene in der Nothwendigkeit, die in der Kunst eben schmeichelnd in das Gebiet der Freyheit sich hinüberstiehlt? Das Alterthum sich fügend diesem Canon, drückte dadurch gleich sehr seine verhängnißvolle Natur und seinen poetischen Character aus; indem es sich hingebend der dichtenden Naturkraft, jeden andern Trieb durch das Schönheitsgebot bemeistern ließ, und so die Macht, die es noch nicht beherrschen konnte, entwaffnete dadurch, daß es in ihrem Namen sich selbst gebot. Die Oberwelt im Menschen wurde mithin durch die Unterwelt regiert; Schönheit aber war Recht und Pflicht, und bildende Kraft Tugend in dieser Herrschaft, es mußte daher auch der Charakter dieses Schönheitsreiches durchaus sinnlich und gediegen seyn. In diesem körperlichen Geiste sind denn auch alle Kunstäusserungen der Zeit beseelt: hat die Natur den Stein aus ihren Tiefen hervorgetrieben, dann trägt der Mensch durch Transfusion in ihn die Form hinüber; und gewinnt die metallne Brust der Rede Gabe, dann drängt abermal aus den Tiefen der Form sich der Ton hervor.

Das ist daher die Folge der Erscheinungen gewesen: in Körpern hat im Anfang die Natur zuerst gesprochen, das Leben hat die Körper dann in Bilder umgesetzt, und aus den Bildern ist die tönende Rede endlich hervorgegangen.

War aber gleich die Kunst vorherrschend in der frühern Zeit, keineswegs waren deswegen die übrigen menschlichen Verhältnisse aufgehoben. Vor allen aber drängten sich zunächst die Ethischen hervor, in ihnen hatte sich der Staat gebildet: Menschen vom Erdenrund befaßt, treten in wechselseitige Berührung, sogleich erwacht das Spiel des Hasses und der Freundschaft, in jenem wird der Krieg, in diesem die Gesellschaft. Es flieht sich das Feindliche, und giebt im Fliehen wechselseitig sich die Gränze; innerhalb derselben aber sucht das Gleichartige sich auf, und fügt sich in Synpathie zusammen. Will aber sich die Masse gründen, bedarf sie eines Mittelpunets, an den sie sich anlege; abermal bietet diesen die Begeisterung. Der Starke an sich ist schon Begeisterter, haben die Elemente von ferne her, wie zu einem Feste, sich gesammelt, dann geht auch ein kräftig Leben aus ihrem Verein hervor; und es fließt die Wärme über, und es zieht der innere Magnet fernhin, und die Besonderheiten folgen dem Zuge, und es beginnt ein neu Fest und ein neuer Verein, und ein neu kräftig Leben geht aus dem Verein hervor, des Staates Leben. Der ist Herr, der den tiefen Zug aus dem Naturborn getrunken; der taumelnd aus Trophons Höhle hervorgegangen, und glühend nun

in Lebensmuth und Leidenschaft unter die Menschen tritt, daß sie sich an ihm berauschen, und durch das gemeinsame Band der Begeisterung verflochten, sich in wogenden Kreisen um ihn ziehen. Wie daher im spätern Mittelalter um die Kirche sich die Städte angepflanzt, so in früherer Zeit um die Mysterien die Staaten. Daher nennt die Geschichte die ersten Mystagogen zugleich auch als die ersten Staatengründer; während wir tiefer im Orient, überall die Priesterherrschaft als die Erste finden, und Theocratie, Gesetzgebung durch die Götter und die Halbgötter, als die Früheste. Nachdem aber die Staaten einmal auf diese Weiße gegründet waren, begannen sie ihr eignes, selbstständiges Leben für sich fort zu führen; was irdisch war, athmete auch Erdenluft und aß irdische Speiße; die Lichtsäule aber, die in den Aether reichte, zog sich in die Tempel, in das innerste Herzfeuer seines Lebens zurück. Es folgte der Generation der Hierophanten nun ein anderes Geschlecht, das der eigentlichen Gesetzgeber, die zunächst die rein profane Legislation begründeten. Zaleucus in Locri, Charondas unter den Catanensern, Triptolem, Drako, Solon in Athen, Lycurg in Sparta, der dadurch, daß er die Gesetze nicht der Schrift, sondern der Tradition übergab, auch in der Legislation den alten Mystizism noch fortgepflanzt; Rhadamanthus und Minos in Creta sind Namen, die die griechische Geschichte feyert. Alle haben sie in dem spröden, strengen, ernsten Geist gebil-

det, der so wesentlich der älteren Gesetzgebung, wie der früheren Kunstschönheit, gewesen ist. Nachdem auf die Weise die Staatskörper als solche ethisch sich begründet hatten, und in ihnen die strenge Disciplin, die herbe Tugend, die so entschieden bezeichnet die alte, erhabne, kräftige Zeit, strebte die Ethik nun auch weiter ihr inneres, besonderes Leben selbst zu regeln; und es gieng eine dritte Generation von Legislatoren nun hervor, die, indem sie für das allgemeine Verhalten des Menschen in den verschiednen Verhältnissen des Lebens bestimmte Maximen festgesetzt, die sie in Gnomen und Apophthegmen aussprachen, zunächst die wissenschaftliche Ethik elementarisch begründeten. Diese gewöhnlich sogenannte sieben Weißen, in Solon in die vorige Reihe, in Thales in die Folgende, die der Philosophen übergreifend, bildeten daher ganz eigentlich den Uebergang aus jenem mystischen Leben des Staates in das spätere Freyere; den allgemein poetischen Character des Alterthums aber, verläugnen auch sie keineswegs, indem sie meist alle zugleich mit dem Rufe der Rechtlichkeit und jeder bürgerlichen Tugend auch den als Künstler, besonders Musiker, verbanden. Sie warfen die ersten Atome des künftigen ethischen Systemes in die damal noch so beschränkte Masse der umlaufenden Ideen; und das freudige Erstaunen, mit dem man diese ersten Coruscationen der practisch productiven Kraft aufgenommen, zeugt für die noch frische, enthusiastische Jugendkraft der Zeit; und die rührende

Einfalt, mit der die Naivität an ihren Lippen hieng, beweißt die anſpruchloſe Beſchränkung des Verſtandes, der eben erſt erwacht, mit frohem Erſtaunen den erſten Anklängen aus den neu ihm aufgegangenen Regionen entgegenjubelte. Was ſie ſo als Geſetz im Reich der Willenskräfte feſtgeſetzt; was dann ſofort der kerngeſunde Verſtand der Zeit hinzugethan, bildete nach und nach die Geſammtmaſſe der öffentlichen, ausgeprägten Sittlichkeit; als das aequm et honestum war es in das allgemeine Leben eingedrungen; die Gewohnheit vererbte es von Generation zu Generation als gemeine Sitte, und es war Regel und Richtſchnur für das ganze Verhalten der Intelligenzen, ohne daß dieſe ſeiner beſtimmt ſich bewußt geweſen wären, und ohne daß es theoretiſch als ein geſchloſſenes Syſtem beſtanden hätte. Man übte in dem Leben und durch daſſelbe bewußtlos noch die Tugend, ohne contemplativ ſie zum Gegenſtande der Speculation gemacht zu haben. Erſt mit Socrates begann, nach einigen früheren unvollkommnen Verſuchen des Archelaus und Heracleitos dieſe ſpeculative Richtung hervorzutreten. Als kugelrunde ethiſche Sphäre gleichſam war dieſer Geiſt aus der Götter Hand hervorgegangen, und keuſch bewahrte er ſich die runde Form; und in ſchöner Gemeſſenheit durchlief er nun ſeine Kreisbahnen in der Geſellſchaft; ganz nnd gar in ſich abgeſchloſſen, ſich ſelbſt verſtändlich, gediegen, einfach, von allem Ueberſchwänglichen abgewandt; fern nur ſein Dämon, eine

blasse Sonne stehend, ferner noch die Götterwelt. Ganz und gar irdisch war diese klare, ruhige Natur; völlig war in ihm der alte Rausch in Nüchternheit erwacht; die Philosophie, sagten daher die Alten, habe er zuerst vom Himmel auf die Erde herabgebracht, ein anderer ethischer Prometheus. In seiner Brust hatten die Ueberirdischen ein still erglühend Feuer gezündet, und sie verbargen sich in ihm, und weissagten aus ihm hervor; und es zündeten an ihm die Menschen wieder die Lampen, die vor den Penaten brannten; und es wurden die großen Mysterien nun zu Häußlichen; und die Religion wurde schlicht und prunklos in der Tugend auf Erden heimisch, unter den Menschen Mensch geworden. Verschmähend jeglich Theoretisiren, das nicht unmittelbar mit dem Leben zusammenhängt; gering achtend jene Weißheit, die nicht Tugend ist, machte er allein die ethische Sphäre zu seinem Wirkungskreis; und indem er in sie hinabzog, was von aufstrebenden Kräften dem Menschen die Natur verliehen, und indem er hinantrieb, was als Sinnenlust und Gier, und Lebensfreude unten in der Tiefe treibt, gewann er jene Genialität der Gesinnung und des sittlichen Affectes, der so ganz eigen plastisch ihn bezeichnet. Aus jener alten Götterwelt, die als Gegenstand seiner Verehrung weit in die Ferne sich entrückte, hatte er gleichsam eine Radiation mit hinabgenommen, die eben in jenem Dämon ihn lenkte und regierte, und also bey seinem rein ethischen Character, als das in ihm den Menschen selbst zuerst

lebendig aufgehende moraliſche Gewiſſen anzuſchauen iſt. Das waren ſeine Myſterien, das jenes verſchwiegene Geheimniß, das er ſich nie von der Neugierde abfragen laſſen wollte: auſſer dieſem unbekannten Gotte, der hier in der Verborgenheit ſich ſeinen Altar gebaut, aber lag die ganze übrige Natur im klaren Lichte des vollendeten Selbſtverſtehens. Indem er mit dem Willen über den Willen reflectirte, ergriff er gleichſam alle Radiationen der ethiſchen Natur, und ſie in einem Brennpunct ſammelnd, wandelte er als der Canon aller bürgerlich menſchlichen Vollkommenheit umher. Und was der Wille dann in ſich ſelbſt ergründet, das verbreitete er eben auch durch ſein eignes Medium, nicht im Worte, ſondern unmittelbar als That; daher auch wieder lebendig den fremden Willen regend. Daher der ganz und gar exemplariſche Character ſeiner Lehrart; daher ſelbſt das Dramatiſche in ſeinem Vortrage, in dem die Selbſtreflexion des Willens nach außen im dialectiſchen Wechſel zweyer Willensſphären ſich ſpiegelte. Seine Ethik war keineswegs Doctrin, ſondern ſelbſt ein reines Thun; und ſein Leben keineswegs ein Buch, ſondern ein Syſtem ethiſcher Handlungen, das in ſeinem Tode unmittelbar den tragiſchen Schluß erhielt. So mußte er unendlich einwirken in ſeine Zeit, vor der er auf die Weiße ſein Leben wie ein rein ethiſches Drama abgeſpielt; und indem die Zuſchauenden das Werk, jeder aus ſeinem Geſichtspunete, als äußeren Gegenſtand betrachteten, bildeten ſich an ihm erſt

die folgenden ethiſchen Schulen und Syſteme, die Alle convergirend ſich zuletzt auf ihn zurück beziehen. In ihm war die erſte weitgreifende Abſtraction des Willens über ſich ſelbſt hervorgetreten, die früher ganz und gar in das Thun ſelbſt verlohren war: in ihm erſcheint daher der Durchgangspunct der bewußtloſen ethiſchen Vorzeit, in die Bewußte, Freyere, die er herbeygeführt; und indem die ſpeculative Willenskraft aufgenommen wurde in die allgemeine Speculation, mußte die practiſche Philoſophie als ein Theil der ganzen Wiſſenſchaft erſcheinen, und in ihr zunächſt die Gegenſätze des menſchlichen Willens je einer um den Andern hervortretend ſich offenbaren. Es ſind aber die Gegenſätze der Selbſtbeſtimmung im Wollen eins mit den allgemeinen Gegenſätzen der beſonderen Natur: in der Tiefe die dunkelen Inſtincte, die blinden Triebe; alle die Wurfkräfte, in denen die Elemente einſchießen durch die Leiblichkeit in's Leben; alles Schlagen, Klopfen und Pulſiren der wilden Geiſter, die leben wollen im Erdenleben, trinken die Naphta, die aus ihrer Bruſt entquillt, Wiſſen nur im Unbewußten, gehorchen nur dem Unabänderlichen; alle Traumgeſtalten, die im wachſten Zuſtand nicht erwachen wollen; alles cykliſch in ſich zurückkehrende; alle Luſt endlich, und was uns in Liebe und in Haß bewegt. Auf der andern Seite in der Höhe das Freye; die reine Selbſtbeſtimmung, der Stolz des eignen Vertrauens; die Springkraft, die das Leben wegſchnellt vom Zug der ſchweren Maſſe; das Anſteigende, in dem der

Gott im Innern sich über sein Reich erhebt; die selbstständige, bildende Kraft der Willkühr; die Macht und das Ideal der Tugend; die Ruhe der Erhabenheit; der Friede des verklärten Menschen, den die Phantasmen und die Larven der Traumwelt nicht irren, weil sich die Geister ihm ergeben haben. Die Systeme dienten nun den irdischen Quellgeistern der Begierde und dem Affect der Lust; oder sie hoben mit den Andern, Sperbern gleich, sich auf die Höhen der menschlichen Natur, dahin, wo die Sonne dem Menschen nicht aufgeht und nicht untergeht, weil das Leben nicht mehr wie eine weite Fläche ausgebreitet liegt, sondern in eine lichte Kugel sich zusammengezogen hat. So begründete sich der Gegensatz der Eudämonistischen und der Freyheitssysteme. Wie der ethisch bildende Sinn aber nach diesen beyden Richtungen sich entwickelte, mußte er nothwendig in der Progression vorwärts schreiten, in der alles Leben als in seiner eigensten Metamorphose evolvirend sich entwickelt. Wächst das Leben zuerst als Sinnlichkeit aus der Natur heraus, dann dringt es in seiner ganzen gediegnen Besonderheit hervor; die Affecte quellen als eben so viele Brunnen in ihm auf, und es durchläuft der Sinn nun die ganze Tonleiter der Genüsse; daß sie in einen wollüstigen Gesang zusammenklingen, badend sich in Lust und Freude; strebend alle Ströme hineinzuleiten in das eigne Bette; daß alle in beständiger Bewegung durcheinander spielen, brennend in allen Farben, im Tageslicht und Sonnenglanz. Diese Stufe bezeichnet in

der ethiſchen Geſchichte des Alterthums, die Cyrenaiſche Schule des Ariſtippos. Der Affect, wie er ſich theilt in Luſt und Schmerz, und das mitten inneliegende Gleichgültige, iſt das allein Gewiſſe in uns, Zweck und Ziel. Der Schmerz iſt das höchſte Uebel, ihn ſcheut die Natur, der Weiſe muß ihn fliehen. Das höchſte Gut aber liegt in der Luſt, und dieſe eilt vorüber im Momente; ſie iſt daher etwas Fließendes, nicht ſtehend, nicht durch Ruhe zu gewinnen und durch Indolenz, ſondern allein durch Thätigkeit und lebendiges Wirken. Vielfach aber ſind die Lüſte, unter ihnen die Körperlichen die Lebhafteſten, und daher die Vorzüglichern; auch die Tugend hat ihre Luſt, und iſt nur um ihrentwegen zu begehren. Der Weiſe taucht ſich nun ein in alle die Genüſſe, die ihm die Natur anbietet; er lebt unbekümmert über Zukunft und Vergangenheit allein im Augenblicke, weil die Luſt in der Gegenwart nur iſt: er faßt von ihr, was ſein Leben faſſen mag, wie er auffaßt das Wohlſchmeckende als Speiße in die eigne Natur, und wenn er die möglichſt größte Maſſe des Böſen ausgeſchloſſen, die größte Maſſe des Guten aufgenommen, dann iſt ſein Leben ein Seliges; er hat ſeinen Zweck erreicht, und mag, wenn er geſättigt iſt, auch den Tod wohl wählen. So lehrte dieſe Schule; ſie erneuerte den alten Bund mit den Mächten, aus deren Mitte der Menſch entſprungen war; ſie gab die innere Freyheit hin, und erhielt zum Tauſche Lebensfreude und ſinnlich Wohlergehen, und ſie

ſtrebte, die Schätze nun zu häufen, immer mehr und mehr ins eigne Leben einzuſammeln, um im höchſten Reichthum die höchſte Freyheit zu erlangen. Man mögte dieſe Stufe, die Stufe des Raupenzuſtandes der Ethik nennen. Die Metamorphoſe ſchritt weiter fort: hat der Wille in ſeinen Affecten ſich über den ganzen Kreis des Lebens hin verbreitet; hat er ſich gleichſam ganz in ſeiner ſinnlichen Natur aufgeſchloſſen; alles Genießbare durchgenoſſen; jegliche Luſt der Natur abgelüſtet, jeglich genieſſend Organ aus ſeinem Schlaf gelöſt, und überſchaut das Gemüth nun dieſe Welt von Luſt und Freude und Wohlſeyn in ihrer Unendlichkeit: dann macht endlich das Princip der Ruhe und der Einheit in der menſchlichen Natur ſich geltend; ſie ſtrebt nicht mehr blos auf jene rauſchenden, fließenden Genüſſe im Leben hin; es ſind ihr nicht alle Lüſte gleich, ſondern ſie fühlt ſich zum Beſtehenden hingedrungen; ſie wägt die Momente gegeneinander ab, äquilibrirt das Gleichartige zu einem Ganzen; es gliedert ſich ein Syſtem, in dem das Tiefere dem Höheren ſich fügt, und dem Tumulte, der Haſt und der Gier, in der vorhin der aufgeregte Sinn ſich im Sinnlichen berauſcht, folgt Ruhe nun und Stille und Ebenmaaß. Die Epicuraiſche Ethik aber hat dieſe Stufe eingenommen. Ziel und Ende des Lebens iſt auch hier die Glückſeeligkeit: die Luſt allein iſt gut, und Begehrens werth, ſie lockt, gefällt, zieht an; der Schmerz aber gebiert Haß, Mißfallen, Abſcheu. Es giebt aber zwey Gattungen der Luſt,

die Eine iſt in der Ruhe, ſie iſt Beſänftigung, Beſchwichtigung, Befreyung von jeder Perturbation und jedem Schmerz: die Andere aber lebt in der Bewegung, im Streben, im Kampfe und im Ringen nach Freude, Fröhlichkeit und nach angeblichem Genuß. Die beweglichen Lüſte ſucht die Natur nicht um ihrentwegen, eben weil ſie flüchtig ſind, mögen ſie ihr nimmer genügen; nur als Mittel, um zur Unbeweglichen zu gelangen, werden ſie begehrt; in ihnen liegt daher nur das verurſachende Element der wahren Seligkeit. Der Weiſe aber ſammelt nun alle dieſe Elemente, wie ſie ſich ihm zerſtreut und verwirrt im Leben bieten; er faßt alle die beweglichen Lüſte nicht blos quantitativ ſammelnd verworren auf, ſondern bindet ſie nach Regel und Geſetz; er treibt ab oder mildert jeden Schmerz; löſt jede Verwirrung, ſänftigt jeglichen Seelenſturm; ebnet ſein Leben zum klaren Spiegel, bringt Syſtem und Organism in die Folge der Affecte; und ruhig, wie ein Gemählde, liegt ſeine ganze Beſonderheit nun vor ihm da in dem Bilde ausgebreitet; jede Freude, die er genoſſen als hervortretende Lichtpartie, jeder Schmerz, den er hingenommen, als hebender, vertiefender Schatten angelegt; und alle Conſonanz und Diſonanz in eine ſchöne Harmonie aufgelöſt. So hat er das höchſte Wohlſeyn hienieden denn erlangt; das klare, ungetrübte Leben ſchaut ſich ſelbſt klar und heiter an; alle Actionen in ihm fließen leicht ab und angenehm; ſorgenfrey, ſchmerzlos und ruhig wie Aether iſt es vor ihm

ausgegoſſen, und er wiegt ſich nun ſchwebend auf der Heiterkeit. Und es iſt dieſe Indolenz keineswegs das Reſultat der Lähmung und Betäubung; ſie iſt nicht die des Schlafes, dem kein Gefühl der eignen Beſchwichtigung beywohnt: ſondern ſie iſt des Werk ſeiner eignen Kraft; er hat durch ſeine Vernunft ſie ſich errungen. Die Thätigkeit aber, die ihm dies Heil erworben, das iſt die Macht der Tugend, die da lebt in ihm; die daher auch nicht ihren Zweck in ſich ſelber trägt, ſondern allein in der ſchönen Lebensharmonie, die ſie uns bereitet. Die Wurzel aller Tugenden aber iſt die Klugheit, und dann nebſt ihr ſubjectiv Mäſigkeit und Starkmuth, objectiv Gerechtigkeit: Alle verbunden mit der Erſten, Alle verbunden mit dem ſeeligen Leben, daher auch unter ſich in ein Syſtem verbunden. Die Klugheit, ihr gemeinſames Centrum aber, iſt auch das Centrum aller Weisheit; und wie ſie das Leben regiert, und die leeren Begierden abweiſend, Ebenmaaß giebt, und innere Zuſammenſtimmung der Natur, führt unmittelbar jene gewünſchte Seelenruhe denn herbey. Mit ihr wirken nun gemeinſam die andern Tugenden zu demſelben Ziele hin: die Mäſigung, die da wählt und beſchränkt, mit ihren untergeordneten Tugenden der Nüchternheit, der Enthaltſamkeit, der Sanftmuth, der Beſcheidenheit, der Furchtloſigkeit, reinigt das Leben von Allen; während die Unmäßigkeit mit ihrem Gefolge von Gier, Wohlluſt, Zorn, Rachſucht, Ehrgeiz, es

immer trübt und ſtört. Der Starkmuth dann rüſtig, tapfer, abtreibend jede Sorge; gegen jede Widerwärtigkeit uns waffnend, unbekümmert jeder Mühe und Beſchwerlichkeit entgegenſtrebend; bekämpfend durch Geduld den unabwendbaren Schmerz; jeder Verzagtheit wehrend; brechend jede Furcht, auch die Furcht des Todes, und die noch eitlere der Götter, die ſelbſt das höchſte unwandelbar ſelige Leben des Weiſen lebend, nicht in Zorn und Gnade ſich gegen uns bewegen; durch das Alles führt auch er Seelenfrieden, und mit ihm Seeligkeit herbey. Die Gerechtigkeit endlich, das gemeine Band der Geſellſchaft, geboren im gemeinſamen Verein, begründet auf den allgemeinen Nutzen; daher beruhigend die Geiſter in ihrem wechſelſeitigen Verkehr, aufheiternd durch die ihr verknüpften Tugenden, Billigkeit, Wohlthätigkeit, Mitleiden, Dankbarkeit, Frömmigkeit, Freygebigkeit das geſellige Leben, und ſo vor jeder Unluſt uns bewahrend, und durch die Zuſammenwirkung Aller zu demſelben Ziele in Freundſchaft und Sympathie, die größte Summe von angenehmen Gefühlen uns bereitend. So wird Schmerzloſigkeit und nimmer geſtörte Ruhe in's Leben eingeführt, und damit hat der Weiſe das höchſte Gut auf Erden denn erreicht. — Es war dieſe Lehre, ergiebt ſich aus ihrer nähern Anſchauung, eine rein Plaſtiſche, und daher als Solche auch ganz und gar dem Alterthume eigen und zuſprechend. Sie ſtrebte, das Leben zum Gedicht

zu machen; es ſollte reich ſich tränken der Sinn in Luſt, und voll ſich in Freude ſaugen; dann aber ſollte die Tugend dem Aufgenommenen erſt den reinen, ethiſchen Rhythmus, etwa den jambiſchen Trimeter oder den trochaiſchen Tetrameter, geben, und die Regel des Schönen, und zwar die des Antiken, plaſtiſch Ruhenden; alle Lebensactionen ſollten ſich in das Ebenmaaß der Kreisform fügen, während alle Güter ſich in die Sphäre runden, und nun in ein Ganzes wieder eingefügt in die Schlangenlinie, die Schönheitslinie einfließen; und in ruhiger Contemplation beſchauend ſollte der Weiße dann über ſeinem Kunſtwerk ſchweben. Der Quietism des Orients trat daher hier, aber natürlich ins regere Leben der Griechen aufgenommen, noch einmal herrſchend hervor, und das beruhigende, beſchwichtigende Naturprincip, das ſo ganz die unorganiſche Welt bemeiſtert, und daher die Weltſyſteme zu vollendeten ethiſchen Syſtemen in dieſem Sinne ſich zugebildet hat. Weiter fortführend das oben ergriffene Bild, mögen wir daher in dieſer Lehre den Cryſalidenzuſtand der Ethik erblicken; jenes ſich ſelbſt Verſchlingen der organiſchen Natur, wo alle Beſonderheiten rückkehrend in die Indolenz der Einheit, ſich vorbereiten zu einer künftigen, neuen, ſchöneren Entfaltung; die Pforte, durch die da eingeht die Gebundenheit des Triebes in die höhere Freyheit. Es war nämlich nun organiſch eingeleitet der Uebergang der Syſteme in ein ander Gebiet der höheren Emancipation von der Natur-

macht; hatte die Tugend als Ordnendes, Bestimmendes ihre Stelle in der Ethik einmal nur gefunden, dann mußte sie bald auch zur vollkommnen Autocratie gelangen: war sie vorher nur Werkzeug für den wahren Zweck des Lebens, seine Güter, dann mußte sie nothwendig im Fortschritte den Zweck für sich selbst reclamiren, und wie es der höheren ethischen Abstraction gebührt, die Güter als bloße Mittel für ihr inneres Ziel behandeln. Wir finden hier zuerst die Cyniker, und ihren Chorführer Anthistenes, und dann Diogenes von Sinope. Jeder Uebergang aus einem Gegensatze in den Andern, erscheint in der Geschichte jedesmal durch die Polemik eingeleitet, und so tritt daher auch der Cynism polemisch auf. Weniger durch Lehre aber, als durch das Leben selbst, übten sie unmittelbar den Kampf mit der herrschenden Sinnlichkeit; als lebendige Sarcasmen wandelten sie unter den Griechen um; strafende Geister aufpeitschend die weichliche Versunkenheit der Zeit. Tapfere Streiter, traten sie in die Schranken für das Bessere und das Selbstständige im Menschen; die Ungeheuer der Begierden und Leidenschaften wollten sie bekämpfen; sie brachen daher in sich zunächst die Macht der untern Natur, in der ihnen das Böse wohnte: einfach und rechtlich in der Gesinnung; streng und ernst die innere Sitte; rein das Leben von allen blinden Trieben, Zorn, Mißgunst, Neid, Weichlichkeit, Lust, Geiz und allen Gelüsten, realisirten sie zuerst in sich selbst die

Herrſchaft des Geſetzes, die ſie als Regulativ der Welt verkündigen wollten. Sie ſetzten alsdann, vernichtend dieſe Welt in ihrer ſchmachtenden Gier nach Sinnenluſt und entnervenden Genüſſen, ſich ihr als die Apoſtel einer reinen Sittlichkeit entgegen; und indem ſie entrüſtet dem Verruchten mit der ganzen Wärme und dem Stolze ihres geſteigerten Selbſtbewußtſeyns begegneten, erhoben ſie ihre Ethik auf den Standpunct der ſtrafenden Satyre, und ſchwangen unerbittlich die Geißel des herben Spottes über die moraliſche Willenloſigkeit der Zeit. Wo ſie aber doctrinell auftraten, da lehrten ſie: das Ziel des Menſchen iſt zu leben nach der Tugend und für ſie; die Tugend reicht allein zum ſeeligen Leben hin, und ſie bedarf außer ſich ſelbſt nichts weiter. Sie macht die ganze Weisheit aus, weil alles ausgehend von ihr wieder in ſie zurückgeht: aber ſie beſteht allein im Wirken und in der That, nicht in prunkenden Worten; vorzüglich durch Uebung läßt ſie ſich daher erlangen. Das einzige Ziel der Philoſophie iſt, die Leidenſchaften und die Begierden zu bewältigen; alles Andere iſt ihr eitel und verächtlich. Der Weiſe lebt nach dem Geſetze in der eignen Bruſt, wenig an die Regeln der äußeren Convenienz ſich kehrend, und darum iſt er wahrhaft liebenswürdig und frey, gerüſtet gegen Glück und Unglück, und geſchieden von allem Böſen, das nichts gemein hat mit ihm; ſein aber iſt alles Andere, weil er der Freund der Götter iſt, und daher Alles mit Ihnen theilt. — Eingeführt war durch

dieſe nun das neue Geſetz vorläufig begründet, gleichſam durch jene einzelne Propheten, die nicht eigentlich geſammelt in eine Schule, nicht gebunden an eine fixe Lehre; ſondern jeder in der eigenen Perſönlichkeit, den inwohnenden Geiſt ausprägend auf eigne Weiße, als Elemente umwandelten, ſcharf, beſtimmt, kräftig und markirt, aus deren Sammlung dann erſt die höhere Ordnung hervorgehen mußte. Es gaben aber die Stoiker, an ihrer Spitze Zeno, dem Syſteme dieſe Regel. Das Leben blicke vor Allem auf ſein Ziel! dies Ziel iſt Harmonie mit der Natur, Natur aber iſt Weltordnung. Das Höhere, Beſſere der Welt iſt Gott, jenes ätheriſche Feuer, das alldurchdringend und belebend, die Dinge ordnet und geſtaltet; der Natur folgen, heißt daher Gott folgen, und dem göttlichen Weltgeſetz. Die Seele aber wird erleuchtet von dem Lichte, in dem ſie die Wahrheit aller Dinge und die Eigne ſchaut; ſie iſt Ausfluß der göttlichen Natur; in ihrem beſſern Theile, dem Verſtande, ſind ihr die Keime der Tugend eingepflanzt; in ihr iſt die Wahl und der Rathſchluß, die Regel und das Geſetz, der innere Dämon, der da beherrſcht die Körperſinne und die Gemüthsaffecte. In dem Verſtande wohnt daher jedem bey, ſein eigner, innerer Gott, begehrend immer nur das Gute; bildend nur das Rechte. Frey aber iſt die Seele, wie Gott es iſt; ſie hat eigne Kraft und Selbſtbeſtimmung, aber auch Gott erkennt die Macht des Verhängniſſes an, der Menſch mag ſich nimmer losſagen von

seiner Gewalt: auch er ist ins Ganze eingeflochten, geknüpft an das heilige Band der Causalität, das alle Dinge zusammenhält. Nicht nach seinem Wohlgefallen mag er handeln, nur die Freyheit der Wahl ist ihm gelassen; er mag wählen das Naturgemäße, verwerfen das Widrige, und so geht er willig, wohin das Schicksal zieht, das sein Sträuben gewaltsam sonst bezwingen würde. Die höchste Tugend ist daher Leben in der Erkenntniß der Dinge, die aus der Ordnung der Natur erfolgen, eingehen als harmonisch integrirender Theil in das Weltganze. Gut, bös oder gleichgültig sind die Dinge, die Weisheit unterscheidet. Gut aber ist, was so vollkommen, daß es zur Seeligkeit führt, das beste Gut daher im Geiste, nicht im Fleisch. Bös aber ist des Guten Gegensatz, Widerspruch mit dem Gesetz des Ganzen, und daher führend zu Unlust und Misbehagen. Seeligkeit ist daher, allein nach der Tugend leben: das Werk der Tugend aber ist das Gute, und das vollkommene Gute wird schön genannt, weil es absolut ist, und in reinen Verhältnissen angelegt. Auch nützlich ist das Gute, weil es zur Erhaltung des Ganzen dient. Die Tugend allein reicht zur Glückseligkeit schon hin, alles Andere ist zufällig; äußere Güter mag der Weise wohl als Mittel zum Glücke brauchen, seine wahre Seligkeit aber ist allein auf Gott gegründet. Um ihrer selbstwillen wird die Tugend daher geübt, nicht um der Hoffnung willen, oder der Furcht wegen; die Lust ist Folge, die hervorfließt

aus der Natur, weil ihre Foderung befriedigt ist. Der Tugend entgegen ist das Laster, begründet durch Unweisheit oder naturwidrige Triebe, und zwischen Beyden ist kein Mittleres. Jede Sünde ist Abfall von der Weltordnung, Trübung der Seele, und daher Krankheit; Tugend hingegen ist danernd Wohlbefinden. Die vier Haupttugenden aber sind Weisheit, Mäßigung, Starkmuth, Gerechtigkeit; und die Gegenstände dieser Tugenden Pflichten, Affecte, Duldung, Ordnung. Die Pflichten bilden zusammen ein vielfach abgestuftes System; sie theilen sich besonders in Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst, und gegen den Nächsten. Die Pflichten gegen Gott sind Glauben, daß die Götter für uns Sorge tragen, sie ehren, anrufen, feyern, sich ihrer Schickung fügen, sich hingeben ihrem Willen bis zum Tode. Die Summe der Pflichten gegen den Nächsten aber ist: Alle zu lieben, auch die Feinde, denn die Welt ist ein Staat, ein Vaterland, eine Familie, alle sind Theile eines Universum. Der Mensch endlich, seiner Pflicht gegen sich selbst getreu, muß dahin streben, frey sich von allem Affect zu machen; höchste Apathie ist höchste Weisheit der vollendeten Natur. Sich selbst leben, ruhig und zufrieden ist daher des Menschen Ziel; sich erkennen und die Tugend üben, aber ist das Schönste; der Tod ist gleichgültig zu wählen, wenn die Naturordnung ihn gebietet. So ist des vollendeten Weisen Leben, ernst und streng, schmerzlos, neidlos, er ist göttlich, Priester, Wahrsager, allein

frey und König; ihm ist die Sünde fern, Erbarmen und jede Milde; er flieht die Einsamkeit, er kennt nicht die Lüge noch den Betrug, ein Gott auf Erden, das Ideal, nach dem jeder streben soll. — Vom Schönen hat sich diese Lehre losgesagt, und dem Characteristischen, dem Erhabenen zugewendet. Die Sirene, die singend, Zaubernetze aus zarten Tönen knüpfend, auf den Wellen schwamm, und alle, die ihr horchten, umspann mit süßem Schwindel, und einsieng in die Wirbel, die sie schlug, mußte untertauchen, und in ihr crystallnes Haus in der Tiefe sich verbergen, aber ein anderer Geist wandelte Ernst und in sich gekehrt auf dem ruhigen, klaren Spiegel; er sah an die Sterne auf und wieder an die Erde nieder, und gelöst war nun der Zauber; die Lüste die, reizende Gestalten, die Meisterin umgaukelt hatten, mußten in häßliche Larven schwinden, und flüchteten sich vor dem finster drohenden Antlitz der Gestalt, die nun ein ander Weltreich in der strengen Sitte gründete. Ethisch hatte in der Stoa sich das Alterthum befreyt, aber diese Freyheit wich nicht aus den Schranken der alten Zeit. Die erste Ursache, Gott, so lehrte die Schule, ist der reinste flüssigste Aether, wohnend an der äußersten Circumferenz des Himmels; alldurchdringend erwärmt dies göttliche Feuer, selbst ewig, ungebohren und unzerstörbar, gut und vollkommen, die Materie, das rein Passive, Träge, Qualitätslose. Der Weltgeist wohnt daher in der Körperwelt, und ist allen Theilen eingegossen, alles kennend,

alles lenkend: aber im Ganzen wohnt auch mit Gott und in ihm ein ewiges unwandelbares Gesetz; eine unsichtbare Kette der Erscheinungen, sich selbst zusammenschlingend aus den Reihen der Begebenheiten als ihren Gliedern, sich dahinwälzend durch alle Zeit; von der sich nichts, auch Gott selbst nicht, lossagen mag. Das ist das Fatum, allerdings von Gott, aber nicht frey, sondern durch die Nöthigung seiner innern Natur gegründet. Gott ist seine eigne Nothwendigkeit, er hat das Fatum wohl geschrieben; was er aber einmal gebothen, dem gehorcht er selbst immerdar. So ist die göttliche Freyheit, und in ihr die Menschliche, ganz und gar im Geiste des Alterthums noch immer Fatalism; mit Gott selbst ist das Fatum auch entstanden; einen Moment nur war er frey und über ihm, im Momente seines eignen Werdens, und da der Moment nie gewesen ist, war er von jeher unter ihm, und wird in Ewigkeit ihm untergeben seyn. Und so ist im Menschen daher auch nicht die Freyheit der Handlung, oder des Unterlassens, nur die der Resignation: will er Glückseeligkeit, dann muß er in der Ordnung des Verhängnisses leben: gelüstet es ihn, außer ihr zu wirken, dann entgeht er darum keineswegs seiner Macht; er fällt nur dem Unglück und dem Tode zu, die aber nicht minder unter dem Schicksal liegen, das sie nur in Feindschaft und in Haß beherrscht, während es dort mit Milde und Freundlichkeit regiert. Sollen wir daher abermal zurück zu dem angelegten Bilde kehren, dann müssen wir

erkennen, daß in dem Fortschritte der Metamorphose, den uns der Stoicism bezeichnet, das System gleichsam als Nachtfalter hervorgegangen sey; wohl hat in ihm der Mensch die Flügel reg und frey entfaltet, aber tief ins Leben fällt noch der dunkele Schatten der furchtbaren Naturgewalt, und zieht der Psyche wieder styptisch die Schwingen nun zusammen, daß sie weilen muß in seiner Nacht. Wie daher die Ethik aus dem Gemüthe übergetreten in den Geist, hat sie mit der Aufnahme des Prinzips der Apathie ganz und gar allen poetischen Character aufgegeben, und einen Philosophischen dafür angenommen: sie führt uns daher unmittelbar zur Entwicklung des dritten Momentes, das wir noch in der alten Bildungsgeschichte zu betrachten haben.

Die Mysterien hatten die Weisheit der alten Weltnacht ausgesprochen; wundersame Phantasmen hatten in ihren Schatten sich gestaltet; in leiser, dunkler Sprache hatten die Gestalten von der Naturfabel gesprochen, und der Schöpfungsfeyer, und die Menschen waren, selbst Phantasmen, durchgegangen durch die elfenbeinene Pforte, und wie sie in das Reich des Lebens eingetreten, da sahen sie zurück in das alte Wunderreich, und in flüchtiger Erinnerung schwebten ihnen die Gebilde der Vergangenheit noch vor. Es hatten die Priester aber diese Reminiszensen nun fixirt; sie hatten, nachdem die Begeisterung selbst zurückgetreten, dem Geheimniß die Erbe der alten Urzeit anvertraut, und es war die Ideensumme stehend

und positiv geworden. In dem Geiste, der jene Gedanken hervorgebildet, konnte die Folgezeit nicht mehr dichten oder denken; nachdem die Masse des irdischen Metalles einmal zur innern Erdensonne sich gestaltet, vermogte weiter nicht mehr die Natur Metallisches zu bilden: unten lag daher der gewonnene Reichthum als etwas Stehendes, Ruhendes in der Tiefe; er war heilig und und ehrwürdig geworden dem frommen Menschensinne, und damit herausgetreten aus dem eigentlich menschlichen Bildungskreis. So war, was episch die Mythe über das Leben und die Natur der Dinge ausgesprochen, nun rein und ganz gerundet und abgeschlossen; nur lyrisch noch brach der alte Mythengeist aus der Erdentiefe in den Orakeln vor, und rief warnend, lenkend, belehrend, begeistigend das Leben an, und lebte eben dadurch in der Geschichte fort. Aber indem die Naturkraft, die früher plastisch bildend die Welt der Dinge hervorgebracht, jetzt gleichsam nur im Tone der weissagenden Priesterin lebend, nur im flüchtigen Klangreich noch schaffend würkte, mußten die Menschen bald erkennen, daß eine andere Kraft in ihnen wache, die durch Sie vollenden wolle, was jene erst begonnen; sie wurden gewahr, daß sie selbst weiter bilden müßten, was die Götter aufgegeben, und daß eine höhere Sonne, als jene tiefe Erdensonne sie zu dem Werke treibe, und errege. Abbrechen mußte daher die Progression der alten Bildungen; der frühern Weisheit, die in der Emanation geworden war, mußte eine neue Gedankenwelt sich auf-

ſetzen, die, Product der eignen Freyheit der eigenen Bildungskraft, das Naturwerk im Geſetze und Lichte einer andern Welt erkannte und beherrſchte. So gieng denn die Philoſophie gleichfals aus den Myſterien hervor, nachdem Poeſie und Ethik ihr vorangegangen waren. War Luſt und Freude, und Jubel das erſte Gefühl, mit dem die Menſchen aus dem frühen Naturſchlaf aufgewacht, in dem ſie ſich ſelbſt aus den Elementen zuſammengeträumt; dann war Reflexion über ſich und die eigne Götterkraft des Willens der Gedanke, dem ſie zunächſt Raum geben mogten; zuletzt erſt folgte dann die Reflexion auf die umgebende Natur und die verſchlungenen Kreiſe, denen ſie entſtiegen waren, und deren ordnungsvolle Verwirrung ſeltſam ſie bedünken mußte. Wie aber der Begriff einmal nur die Herrſchaft ausgeübt, da war ſein Weltreich auch ſchon begründet; Alles ſelbſt die Myſterien, zog er in den Kreis ſeiner reflectirenden Thätigkeit *), und während er in Ihnen Weißheit ſchöpfte, nahm er ſie doch in derſelben Weiße auf, wie er die Naturerſcheinung aufgenommen: denn die Natur war gleich

*) Wahrſcheinlich nicht ohne Widerſpruch der Prieſter, wenigſtens ſcheint die Sage, die man über die Todesart des Pherecydes verbreitet hatte, er ſey nämlich an der Läuſeſucht geſtorben, weil er gegen ſeine Schüler ſich gerühmt, er lebe um nichts übler und unglücklicher, obgleich er den Göttern keine Hecatomben opfere, auf jenen Unwillen gegen dieſen erſten Profanator der Geheimniſſe, ſogar in ungebundner Rede ſich zu gründen. Auch die Verbannung des Anaxagoras und der Tod des Socrates hängt wohl damit zuſammen.

heilig ihm wie das Geheimniß, das die geweihte Stätte aufbewahrte, und in dem eben Jene nur zum Wort gekommen war. Weil aber der höhere Mensch in den Sinnen zuerst erwacht, und die ganze Seele eben in jenen äusseren Extremitäten sich zusammendrängt, und ganz unter die Sinnorgane sich vertheilt; darum mußte die Philosophie, immer ausgehend von der Seele, auch zuerst in der Sinnlichen lebendig werden, und wie jeder Organism zuerst mit der Leiblichkeit in die Erscheinung eingeboren werden, ehe die höhere reine Geistigkeit in ihr erblühen konnte. Kleinasien war die Stätte, die der neuen Geburt bereitet war, schon vom Anbeginn der Geschichte her. Aus drey Hauptquellpuncten war der alten Welt Leben, und alle Geschichte, und jegliche Bildung zugequollen, und in den drey Kerngebürgen der nördlichen Hemisphäre haben wir diese Puncte aufzusuchen. *) Denn die ersten Gewächse, welche die Natur hervorgetrieben, sind die Gebürge; ausgehend von allgemeinen Strahlungspuncten, in denen die Urform selbst hervorbrechend am weitesten von der allgemeinen Erdeneinheit und der Kugelrunde sich losgerissen hat, legen die Züge alsdann, bey aller scheinbaren Regellosigkeit, doch wieder von einem inneren beseelenden Princip getrieben, sich in

*) Ein Satz, der zusammenhängend mit der allgemeinen Physik hier nur beyläufige Begründung erhalten kann, aber seine weitere Ausführung an einem andern Ort erlangen soll.

bestimmter Folge und in großen Ramificationen an jene Urform an, und zerrinnen gegen die Extreme in der Tiefe hin allmählich in die Besonderheit, und schlagen die Wurzelfasern in die Einheit ein. In den Gebirgen ist daher die Geschichte der Naturkraft selbst in plastischen Bildern aufgeschrieben. Wie von dem Urvolk nach allen Richtungen die Völker der zweyten und der dritten Ordnung ausgegangen sind; wie, was in jenem ersten ursprünglichen Geschlechte in höherer Allgemeinheit beschlossen war, in den Generationen, die jener Früheren gefolgt, mehr und mehr sich vereinzelt hat; wie in der Dritten dann weiter, was in der Zweyten sich gestaltet, ergriffen von dem Mechanism, durcheinander getrieben aufs neue, combinirt in mannigfaltigen Verbindungen, sich zueinander häuft, und nun die ursprüngliche Reinheit der Gestalten sich in dem Zusammengesetzten denn verliert; bis endlich zu oberst rein und ganz die mechanische Kraft siegreich wird: das alles sehen wir in jenem großen Naturreich dargestellt; in dem daher divinatorisch schon die höhere Menschengeschichte angelegt erscheint, die so wie sie ihre symbolische Bezeichnung in dieser alten Historie findet, so auch wieder folgend jenen großen angelegten Zügen, sie gleichsam nur zu beleben scheint. Der alten Erde hatten die Menschen wie ein lebendiges Chaos sich umgossen, und ängstlich hinaufsehend an den Kräften, die eben erst so Gewaltiges vollbracht, gaben sie sich ihnen wie andere Elemente hin; sie sollten auch aus dem Lebendi-

gen, Staaten, Reiche bilden, wie sie Hügel, Felsen, Gebürge aus der Materie gestaltet hatten, und die Freyheit hatte sich noch nicht auf sich selbst besonnen, und wollte störend nicht eingreifen in das Bildungswerk. Aber die Naturkräfte hatten die Herrschaft an das Leben abgegeben, die Masse konnte nicht zum Stehen kommen, sie konnte zu rein plastischer Bestimmtheit daher auch nicht gelangen. Aus seinen Ufern war der See hervorgebrochen, und zum fließenden Strom geworden; es konnte nichts als Fließendes in den bewegten Wellen sich gestalten. Gewaltsam sahen daher die Menschen, fortgerissen von dem eignen Ungestümm zur Selbstständigkeit sich gedrängt; sie mußten absterben der Unterwelt, um in die Höhere zu erwachen, und es warf sie nun das Meer wie Todtes aus; und sie stiegen an den grünenden Ufern hinan, um sich die neue Heymath aufzusuchen. Drey Strömungen aber hatten auf diese Weiße sich gebildet, die aus den drey Lebensbrunnen der Welt hervorgegangen. Auf den östlichen Gebürgen war der Eine hervorgequollen, die ganze indische Culturgeschichte war von ihm ausgegangen, vordringend über Persien, Chaldäa, auf dem Wege, den wir früher schon bezeichnet haben, hat er überall in die Mythe, das Leben, den Character und alle Thätigkeitsäusserung jenes orientalische Element hineingetragen, das so unverkennbar hervorbricht durch die ganze Entwicklungsgeschichte der alten Nationen, und hervordämmert wie zartes Morgenlicht aus ihren Werken, und den duftenden

Blüthengeist des Osten ihnen aufgehaucht, und das Streben, das leicht nur dem Irdischen angeflogen, ab von der Erde führt, und in die Weiten der Sternennatur hinauftreibt und saugt. Auf der Höhe des Caucasus, dem zweyten großen Erdgebürge, war der andere Menschenstamm hervorgegangen, an den die Natur ihre ganze Vollkraft denn gesetzt; den die Erde mit ihren besten Gaben ausgestattet, den der Weltgeist mit Liebe in sein Geheimniß aufgenommen, und dem er den Sonnenfunken der Idee mit Verschwendung anvertraut. Am Tiefsten so ins Innerste der Erde selbst hinunterreichend, mußte in ihm das irdische Lebensblut, von dem kräftig pulsirenden Herzen hinaufgetrieben, am höchsten in den Aether steigen, und das kräftigste Leben sich in ihm entfalten. Eine lodernde Flamme brannte dies Geschlecht auf seinen Bergen; zehrend hieng es an dem Erdenmark; alle Elemente hineinreißend in den Gluthenstrom brach es bald wie eine Lava aus, und ergießend sich nach dem Osten hin und nach Süden hinab, und nach Westen und nach Norden hinauf, hat es die andern Stämme alle durch die Macht der in ihm lebenden Energie besiegt; die ganze europäische Bildung ist ursprünglich von ihm ausgegangen; die Geschichte liegt wesentlich in ihm beschlossen; alles kräftige, derbe kecke Heldenthum hat jedesmal in ihm seinen Mittelpunct gefunden; alle großen Eroberer und alle weltkräftigen Naturen in der Geschichte haben von seinen Höhen, wie wilde Bergströme, sich ergossen, und die andern Berge der Erde haben willig

dies Gebürge als ihren König anerkannt. Wie daher in der spätern Zeit die ganze Celtische und Germanische so wie die nordisch-scandinavische Mythe, in dem genuinen Heldengeist gegründet, von ihr ausgegangen; so hat in der frühesten Zeit, die ganze Thrakische und Phrygische Cultur dort ihren ersten Brennpunct schon gefunden. Was lebenskräftig, energievoll, gluthenreich und feuerflammend, und doch wieder plastisch und gediegen sich in der alten Mythe regt; was im gleichen Charakter hervorbricht aus dem Leben und der öffentlichen Wirksamkeit; alles hat in dieser Stammesart den ersten Quellpunct schon gefunden: und eben weil die Griechen vorherrschend aus dieser Race hervorgegangen, darum auch hat in ihrer ganzen Entwicklung eben dies Moment vorgeherrscht, und die Anderen verschlungen. — Der dritte große Strom war endlich denn aus dem Inneren Afrieas hervorgedrungen, um das Mondgebirge hatte der Stamm sich angelegt; ihn hatte der Erdgeist allein zum Liebling sich erkoren; was in rascher, glühender Sinnlichkeit das Irdische bieten kann, darin hatte er sich vollgesogen und berauscht; in der Farbe selbst hat die Tiefe ihren Kindern das Siegel der eignen dunkeln Natur aufgedrückt, und in ihr haben sie nun in gleicher sinnlicher Tiefe ihre eigene Geschichte und ihr Negerreich gegründet. Wenig hat diese Geschichte, jener Natur getreu, aus dem Elementarischen aufgetaucht; wie die Staaten zerfallend in diesem Welttheil in fragmentarischer Sonde-

rung in die Geschichte noch keine größere Allgemeinheit eingetragen haben; so hat die Mythe auf demselben Standpunct des Chemismus, dem Fetischism, sich bevestigt. Erst, indem der Stamm, nach Nordost sich verbreitend mit dem Nile über Thebä, Memphis und Heliopolis, hinabgestiegen, und mit östlichen Radiationen sich verband, hat er, aufgetrieben durch diese höhere Strahlungen, in seiner höchsten Production, die ägyptische Bildung und Mythe sich erschlossen. Nach Nubien weißt die ägyptische Geschichte zurück; aus dem Innern Africas ist unläugbar ihr ein eignes Element gekommen, das sich in den plastischen Monumenten unverkennbar an dem eignen Negercharacter ausgedrückt: aber eben diese Monumente zeugen auch für eine frühe Verschmelzung dieses Stammcharacters mit dem Indischen, aus der dann eben das eigenthümliche Wesen dieser ganzen Cultur hervorgegangen. Indem aber diese wieder zurückstrahlend nach Osten hin über Phönizien und Syrien sich ergoß, mußte sie in Jonien insbesondere mit jenen chaldäisch persischen und thrakisch phrygischen Radiationen sich durchkreuzen, und gerade dort ein glänzend Meteor aufflammen aus der Vereinigung aller Ströme, die jezt nach Europa hinüberbrechen sollten. Africa hatte sein Schönstes der reichen Asia dargebracht, und der Welttheil war hier zu seiner größten Pracht und Herrlichkeit gelangt. Ueber ihn hatte sich die Naturreligion, eine heilige Lotos, wie ein geheimnißvolles Dickigt hergebreitet, und von dem

innern dunkeln Weltleben getrieben hatte, hatte er mit den Sternen immer weiter nach dem Westen, wie eine rankende Pflanze, den Stamm vorgetrieben; in Kleinasien wurde das Gewächs zuletzt mit der schönsten Blüthe gekrönt. Kleinasien war das Weihgeschenk, das die uralte Zeit der alten hingegeben, nachdem diese die Herrschaft angetreten; wenn es auch nicht die Macht besaß des großen Welttheils, seine Grundanschauungen vereinigten sich in ihm zuverlässig, alle seine höheren Nerven durchkreuzten sich in ihm, es war der Brennpunkt aller seiner Mysterien, und die Artemis in Ephesus mögte leicht die Bewahrerin der Geheimnisse ihrer ganzen Zeit gewesen seyn, und ihr uraltes Heiligthum glänzte allmählig zur Strahlenglorie auf, in die sich scheidend das Leben der asiatischen Welt verklärte. *) Aus ihrer Nähe war frühe schon der alte Homer hervorgegangen, die ganze größtentheils untergegangene Poesie seiner Zeit hatte an ihren Brüsten sich genährt; auch die ersten Wurzeln der europäischen Philosophie liegen in der jonischen Schule in ihren Kreisen, so wie sie später noch in Heraclit sich wieder darauf zurückbezog. Wie daher die ganze europäische Cultur auf der griechischen ruht, so diese wieder auf der asiatisch mythischen. Wie früher den Griechen ihre Götter von dort her zugekommen, so sammelten sie sich später dort ihre großen Weltanschauungen; bis in die verborgensten Geheimnisse nicht blos der verwandten kleinasiatischen Mysterien, sondern auch der Priester in Meroe, Memphis, Thebä und Heliopolis, der Chaldaer in Babylon, der Magier in Persepolis, der Araber und Indier und der hyperborei-

*) Daher auf den ephesischen Münzen KOINON ΑΣΙΑΣ ΕΦΕΣΙΩΝ, der Tempel der Diana nämlich, der auch häufig darauf abgebildet ist.

schen Völker, drang unermüdet der Eifer ihrer Philosophen vor, und sie wurden gleichsam nur die sprechende Organe der alten verschwiegenen Wunderwelt, denn sie wollten erhellen die Nacht, in der fern glimmend die alten Sterne standen, weil in Tag die Geschichte licht und hell aufgehen wollte. Mit Recht betrachteten jene alte Weisen die Mythe wie ein Naturorakel, war die Materie stumm, die Mythe redete eine Hieroglyphensprache, und sie erkannten wohl, daß die Natur aus ihnen redete, und sie wollten lieber deuten die schwere aber doch menschliche Sprache dieser Interpreten, als die dumpfen, unarticulirten Accente, in denen sie selbst noch sparsam und dunkel redete. So wird es begreiflich, daß auf gleiche Weiße wie auf asiatischer Geschichte alle europäische ruht, so auch die geistige Entwicklung in allen Formen durch Kunst und Wissenschaft und das Leben, zurückgeht in die asiatische Mythe, und aus ihr allein vollständig und ganz begriffen werden kann. Indem wir diese Untersuchung in der nächsten Abhandlung folgen lassen, treten wir erst aus dem Kreiße der bisherigen einleitenden Forschungen in das eigentliche Gebiet unserer historischen Darstellungen über, und wir werden überraschend durch die That und die Geschichte sich bestätigen sehen, was wir hier nur im Allgemeinen aus allgemeinen Prinzipien festgesetzt.

Verbesserung.

S. 423. statt in seine bachische Orgien l. in seine Geheimlehre.

Studien.

Herausgegeben

von

Carl Daub und Friedrich Creuzer,

Professoren in Heidelberg.

Vierter Band.

Heidelberg,
bey Mohr und Zimmer.
1808.

Vorrede.

Die Studien, welche bisher nicht so schnell auf einander gefolgt sind, als es das Publikum gewünscht hat, werden ins Künftige ununterbrochen thätig fortgesetzt werden.

Da die Jahrbücher der Literatur keine Abhandlungen mehr enthalten sollen, so ist für schicklich erachtet worden, solche Aufsätze, zumal wenn sie sich zur Lectüre für gebildete Leser eignen sollten, in den Studien zu

sammeln und sie dem Publicum von Zeit zu Zeit mitzutheilen.

Die zweite Abhandlung dieses Heftes über die Entstehung der altdeutschen Poesie steht mit der in den Heidelbergischen Jahrbüchern (2r Jahrg. Fünfte Abtheil. 1r Band) eingerückten, Beurtheilung des v. Hagen'schen Nibelungenliedes in genauer Berührung und liefert zu dem, was dort kurz angedeutet ist, den vollständigern Beweis. Wegen des im 2ten Stücke d. 3n Bandes angefangenen Aufsatzes: Religion in der Geschichte vom Hrn. Prof. Görres ist zu bemerken, daß die Fortsetzung zur Ersparung des Raumes hier unterbleiben mußte; sie wird aber als besonderes Werk in unserm Verlage zur nächsten Messe erscheinen.

Die Verlagshandlung.

Inhalt des vierten Bandes.

1) Ueber das elegische Gedicht der Hellenen.
Von Dr. Conr. Schneider.

2) Ueber die Entstehung der altdeutschen Poesie und ihr Verhältniß zu der nordischen.
Fortsetzung.
Von W. C. Grimm.

3) Ueber die Idee des Staates als absoluter Harmonie.
Von Dr. Dresler.

4) Ueber die Hermaphroditen der alten Kunst.
Von F. G. Welcker.

5) Ueber den wahren Sinn der Tradition, im katholischen Lehrbegriff, und das rechte Verhältniß derselben zur protestantischen Lehre.
Von Marheinecke,
Prof. in Heidelberg.

6) Von dem Uebergange der Buchstaben in einander.
Von Böckh,
Prof. ebendaselbst.

Ueber das

elegische Gedicht der Hellenen.

Einleitung.

Die lyrische Poesie wird gewöhnlich als Erstgeburt der verschiedenen Dichtarten angesehen und muß dies Vorrecht allerdings behalten, sobald man die kunstlosen Töne der Lust oder Unlust wilder Völker hieher rechnet, nur daß eine solche Poetik der Lyrik unter Menschen die noch pelasgisch als Halbthiere vegetiren, nicht dem Forum der Poetik angehöret. Vielmehr kann die wahre Kunst-Poesie nur im Staate, der selber ein Kunst-Produkt, gedeihen, und muß mit demselben gleiche Formen der Bildung durchgehen. Wie dieser also monarchisch beginnt unter dem Charakter der Allgemeinheit, indem die Bürger noch nicht gespalten in einer Menge selbstständiger Einzelheiten als Eine Masse durch Einen Herrn repräsentirt werden, eben so muß auch die Poesie zuförderst nothwendig die Gestalt des Epos annehmen, in welchem der Sänger als ein solcher auftritt, dessen Phantasie rein aufgegangen in die gesammte Volks-Phantasie, dieser wie-

derum zum allgemeinen Organ dienet, ſo daß die Gegenſtände der Kunſt aus dieſem objektiven Spiegel als objektive Dichtungen zurück geworfen werden, und als ein ſolcher, dem das Monopol der Erkenntniß, ſo wie dem Könige das Monopol der Thaten überlaſſen worden. Auf dieſe ward unter den Hellenen bereits im monarchiſchen Zeitalter das epiſche Gedicht ausgebildet, und durch Homeros auf den höchſten Punkt vollendet, ehe man noch irgend ein Kunſt-Produkt der Lyrik aufweiſen konnte: Kein Wunder bei ſolchem Volke, deſſen Bildung überall nach nothwendigen Geſetzen erfolgte.

Die wahrhafte Lyrik hingegen kann erſt nach dem Epos hervorgehen, in Zeiten da das Leben ſich genauer ausbildet, und die ſubjektiven Charaktere der Bürger als Einzelheiten beſtimmt auseinander treten, mit einem Wort ein Zeitalter der Republiken, denn ſie ſelber iſt ja die ſubjektive Geſtalt der Dichtkunſt, und nur aus der individuellen Phantaſie können ihre Dichtungen erblühen. So wiederum bei den Hellenen, als ihre Monarchieen in Freiſtaate übergingen, verlor auch die Poeſie jene vormaligen Züge der Allgemeinheit, und bewies dadurch zuförderſt ihren vielſeitigen Charakter, daß ſie, wo ſpäterhin ſogar die Philoſophie und Geſchichte bei den drei größten Individualitäten des geſammten Volkes, jenen drei Stämmen der Joner, Aeoler und Dorer nämlich ein eigenthümliches Weſen annahm. Wohl hatten vormals die Sänger Joniens durch das Epos monarchiſch über ganz Griechenland gewaltet, aber nun bildeten drei Säu-

len in kunſtvoller Verbindung einen Tempel der Lyrik als ein Pantheon gleich vieler Stämme.

Doch nicht mit einem Male, gleichſam auf das Zauberwort der Götter geſchah jene dreifache Geſtaltung der ſubjektiven Dichtkunſt unter den genannten Völkern, ſondern bei dieſen früher und dort ſpäter, nach Maaßgabe der Zeiten und Umſtände: zum erſten aber bei den Jonern, und das iſt ſehr erklärbar. Denn theils waren die Keime dieſer Dichtart ſchon im Epos, dem eigenthümlichen Erzeugniß jenes Stammes, unbewußt und ſubordinirt enthalten, wovon ſich aus den Geſängen des Homeros die Beweiſe leicht befügen laſſen, wenn man nicht ſchon daraus, daß ſpäterhin auch in den lyriſchen Produkten die Beſtandtheile des Epos verborgen lagen, einen umgekehrten Schluß ziehen dürfte, theils blühte zuerſt in Jonien jenes freie Leben, in welchem allein die Lyrik gedeihen konnte. Das erſte Beſtreben, dieſelbe von den epiſchen Elementen geſondert vorzutragen, wird offenbar aus den bekannten Hymnen der Homeriden, welche jedoch ſo viele Spuren der alten Gattung verrathen, daß ſie, von unſeren Standpunkte betrachtet, nur als gemisglükte Verſuche daſtehen, und nur den Willen zum Uebergange der einen Dichtart in die andere beweiſen. Aber dies Gepräge der unreinen Vermiſchung muſte wohl allen lyriſchen Produkten der Joner anhaften, ſo lange ſie nicht auch äußerlich in einer eigenthümlichen Geſtalt auftraten, ſondern ſich mit dem Epos in den fremdartigen Hexameter theilten, eine Bemerkung,

die denen vorleuchten wird, welche wissen, wie viel genauer bei den Hellenen Form und Wesen einander parallel gingen, als bei den Modernen, die wohl überhaupt die Formen nicht selten als Gebilde der Willkühr angesehen haben; und so kann man sicher annehmen, daß, so lange der Hexameter einzige Darstellung der Rhythmen war, auch das Epos allein blühte, die rein lyrische Poesie dagegen nicht früher vortrat, als seitdem eigne Formen dafür entstanden waren, denn von Einer Form kann hier nicht wie dort die Rede sein, da die subjektive Poesie nach ihrem inneren Charakter auch eine Mannichfaltigkeit der äußerlichen Abdrücke nothwendig machte. War demnach die Lyrik der Joner, Aeoler und Dorer dem Wesen nach verschieden, so mußte sich eben dieses auch durch individuelle Typen ihrer Rhythmen und Melodien aussprechen, welche für die beiden leztgenannten Stämme nachzuweisen das Werk einer eigenen Untersuchung sein würde: den Jonern aber war das Gewebe der elegischen Distichen einzige Grundform der gesammten Lyrik.

Wie paradox nun auch immer diese Bestimmung des Wortes Elegie scheinen möge, so besteht dieselbe doch auf festem Grunde. Denn die Geschichte lehrt, daß den Jonern allein die Erfindung sowohl als vollständige Ausbildung dieser Dichtart und nur dieser angehöre, da man weder einen genialen Meister in der Elegie nennen kann, der nicht ein Joner gewesen wäre, noch irgend ein Joner in einer anderen Gattung der Lyrik Urheber heißen

dürfte: selber Solon der Athenäer, Simonides von der Insel Keos und Kallimachos der Kyrenäer von der einen so wenig als Anakreon aus Teos von der andern Seite, können zur Widerlegung angeführt werden, indem wir nicht reden von Aneignung und Adoptieren, sondern von natürlicher Erzeugung. Allerdings war Simonides sehr berühmt in der Elegie, doch nur insofern er auf der einmal angewiesenen Bahn mit Glück weiter ging ohne Neuerungen, und was den Solon betrifft, so darf man diesen um so bestimmter den Jonern beigesellen, da das Volk der Athenäer vor dem Ursprunge der dramatischen Kunst und der Perserkriege *) mit jenen als ein Volk betrachtet werden muß. Dasselbe gilt vom Kallimachos, der zwar noch berühmter ward als sein Vorgänger, der Joner Philetas, aber doch in einer Manier dichtete, die von diesem ausging. Endlich Anakreon erlegte durch Elegien seinem Vaterlande wenigstens den schuldigen Tribut, dann aber besonders gerühmt als weltscher Dichter, betrat er doch nur auf eine gemäßigte Weise jenen Weg, dessen Bahn früher Alkeios und Sappho gebrochen hatten, und dies darf um so weniger Verwunderung erregen, als er durch Abwesenheit in fremden Landen, die Gemeinschaft seiner Heimat aufgegeben hatte: so daß ihn auch die Alten nicht betrachten als ein Phänomen unter den Jonern, die sein

*) Vergl. Schlegels Gesch. der alten Poesie. Bd. 1. Th. 1. S. 233.

Melos nicht einmal adoptirten, sondern ihn vielmehr der Aeolischen Dichterreihe beifügen. Ueberhaupt aber darf man bei den individuellen Verschiedenheiten der genannten Stämme nie vergessen, daß man es eben mit Hellenen zu thun habe, die stets in einiger Verbindung lebten, und ohne schroff-einseitige Gegensätze durch Relativitäten und Uebergänge mit einander verbrüdert bleiben: mit Hellenen, die wohl alles von Barbaren entlehnte verabscheuten, aber was sie selbst geschaffen, einander ohne Neid mittheilten: so daß unter ihren Dichtern nur wenige genannt werden könnten, die von der Elegie nicht wenigstens einigen Gebrauch gemacht hätten: wenn gleich sich alle wiederum dadurch, daß sie für diese Dichtung auch den Dialekt der Joner annahmen, offenbar als deren Schuldner anerkannt.

Es ist aber nicht genug, daß wir historisch die Form der Elegie sämmtlichen ionisch-lyrischen Dichtungen zur Hülle dienen sehen, sondern aus der inneren Beschaffenheit dieser Rhythmen muß noch entwickelt werden, theils in wiefern ihnen ein lyrischer Charakter einwohne, theils in wiefern sie den Jonern eine ganz allgemeine Form der subjektiven Poesie werden konnten. Denn was den ersten Punkt betrifft, so möchte man vielleicht wähnen ein Metrum, in dessen Distichen der eine Vers derselbe sei mit dem heroischen, der zweite sehr nahe verwandt mit jenem, müsse weit eher für das Epos als für die Lyrik passen

und eine Nachricht beim Pausanias *) daß Mimnermos den Krieg der Smyrmäer wider den Fürsten Gyges im Versmaaße der Elegie beschrieben habe, könnte vielleicht einer solchen Vermuthung Bestätigung zu verleihen scheinen; aber aus vielen Gründen ist diese Nachricht nur zu deuten auf ein episches Einschiebsel von jenem Inhalte, mit welchem der Dichter episodisch diesen oder jenen elegischen Gesang, man weiß nicht zu welchem Behuf, gewürzt hatte. Wie ja zuweilen auch Stesichoros, nach Quintilians **) Bemerkung die Last des Epos mit der Lyra trug, wie ferner Julian ***) meldet, daß zuweilen Archilochos alte Sagen gleichsam zur Versüßung eingewebt habe, wie wir in einem noch vorhandenen Gedicht des Pindaros den Argonautenzug weitläuftig erzählt finden, und wie Simonides †) die Schlacht von Salamis in einem melischen Gedichte dargestellt hatte, d. h. nie selbstständig, sondern immer als ein Förderungsmittel für die Lyrik. Doch eben so wenig darf uns die bereits erwähnte Verwandtschaft der elegischen Verse mit dem heroischen auf falsche Resultate führen, indem weder Hexameter noch Pentameter allein das lyrische Wesen der Elegie bilden,

---

*) pag. 766.

**) inst. or. 10, 1, 62.

***) orat. 7.

†) Schol. Aristoph. Vesp. 1402. Schol. Apollon. 1, 211. Suid. 5, 1.

ſondern die Verbindung beider zum Diſtichon als einer Strophe; denn die Strophe war den Hellenen nothwendig für das lyriſche Gedicht und ergiebt ſich auch aus dem innern Weſen deſſelben als nothwendig, indem wohl das Epos, dem Charakter ſeiner ruhigen Einheit gemäß, nur einen einigen unvermiſchten, in ſich ſelber modifizirten Vers erfordert, die ſubjektive Poeſie dagegen ein Beſtreben fühlt auch in der Form ihrer äußerlichen Erſcheinung den Wechſel, jenes Auf- und Abwogen des individuell-menſchlichen Gemüthes darzuſtellen: und wir können es überhaupt als einen Grundſatz für die Poeſie der Hellenen annehmen, daß Verſe verſchiedner Art in ein Gedicht verflochten immer auch einen lyriſchen Inhalt vermuthen laſſen. — Nun aber iſt bereits oben angedeutet worden, daß die Form der Elegie den Jonern nicht als eine von vielen nur für dieſen oder jenen beſonders angemeſſenen Gegenſtand der ſubjektiven Dichtkunſt gedient habe, ſondern ſie war ihnen eine durchaus allgemeine Form der geſammten Lyrik, in welcher nicht minder kriegeriſche Geſänge verfaßt werden durften, als moraliſche Sentenzen, Klagelieder und freudige Dichtungen der Liebe. Hierin beſteht die zweite Schwierigkeit, welche wir zu löſen haben; denn wenn das lyriſche Gedicht dem Epos gegenüber ſteht wie das Vielfache dem Einen, ſo muß man für dieſes allerdings nur Eine, für die Lyrik hingegen unzählige Formen annehmen, und nicht genug, daß jeder von den urſprünglichen drei Stäm-

men der Hellenen sein eigenen Grundtypus der lyrischen Metrik habe, dürfte man vielmehr verlangen, daß durchaus kein Produkt der subjektiven Poesie seine Form mit einer andern theile. Aber eine so scharfe Trennung gehört nur dem Gebiete der Abstraktion, die Geschichte gewährt auch hier, wie immer, den Anblick von Abstufungen und allmähligen Uebergängen. Wo wir das lyrische Gedicht bis auf den Gipfel einer fast idealischen Reinheit ausgebildet antreffen, da wird auch offenbar eine durchgängige Mannigfaltigkeit und überaus strenge Sonderung der Formen, wie beim Pindaros einem Dorer, dem das Alterthum den höchsten Rang in der Lyrik einräumte, kein Gesang aufgezeigt werden kann, der mit einem anderen in demselben Metrum abgefaßt wäre; größere Gemeinschaft wird man schon auf den Inseln der Aeoler gewahr, wo die melischen Dichter zwar sehr individuelle Formen aussannen, aber doch dieselben für mehrere Dichtungen anwandten oder wohl gar bald ganz bald theilweise von einander entlehnten; allein weiter konnte diese Gemeinschaft nicht getrieben werden als in Jonien, wo die Lyrik nur in Einer Form, den Distichen hervortrat, deren Bau die Möglichkeit einer solchen Erscheinung aufkläret. Denn wenn gleich diese Strophen als Strophen überhaupt angesehen, den Stempel der Subjektivität tragen, so sind doch ihre Faktoren beide, der Hexameter unverändert, der Pentameter mit Modifikationen aus dem objektiven Versmaaße des Epos entlehnt

worden, und geben als unverkennbare Bestandtheile des Allgemeinen der Elegie selbst einen Charakter von Unbestimmtheit, den sonst keine Form der subjektiven Poesie, die sich vom Metrum des Epos eigenthümlicher entfernte, gewinnen konnte. Zwar wird in der Folge bemerkt werden, daß sie sich diesem oder jenem Inhalte mehr oder weniger passend angefügt habe, wir werden sogar eine Sphäre der lyrischen Kunst nennen, auf welche sie ganz besonders angewiesen scheinet, aber wir werden auch sehen, daß die Geschichte vollkommen begründe, was wir eben von ihrem ganz allgemeinen Umfange behauptet und für erst wenigstens als möglich anerkannt haben.

Zum Schluß dieser Einleitung muß aber noch über die Zeit des Ursprungs und den Erfinder unserer Versart einiges hinzugefügt werden: ein Problem, für dessen Lösung man schon im Alterthume so vielfache Vermuthungen aufstellte, daß selber Horaz *) nichts bestimmtes herausforschen konnte. Destomehr müssen wir so kühne Hoffnungen aufgeben und uns begnügen, wenn wir dem Wahren nur nahe kommen; diejenigen nun, welche den Mimnermos als Urheber nennen **), irren offenbar, indem dieser um die Zeit der Solonischen Gesezgebung, mithin fast ganzer hundert Jahre nach dem Tyrtäos

*) art. poet. v. 77.

**) Mar. Victor. l. 3. p. 2555. Hermes. fragm. ap. Athen. v. 35.

lebte, von welchem bekannt iſt, daß er in der elegiſchen Form gedichtet; aber man würde nicht begreifen, wie ſchon unter den Alten eine ſo falſche Nachricht umgehen, wie ſelber Hermeſianax darauf bauen konnte, wenn ſie nicht darin, daß Mimnermos der längſt vorhandenen Form das Gebiet der Liebe zuwies und ſomit Erfinder jener erotiſchen, im engern Sinne ſogenannten Elegie ward, Entſchuldigung fände, welchen Ausweg bereits Wieland *) angedeutet hat. Den Tyrtäos aber nennt kein alter Schriftſteller als den Urheber der Elegie, auch würde ſich eine ſolche Angabe, wie wir bald ſehen werden, nicht bewähren; allein, daß dergleichen Gerüchte dennoch vorhanden waren, geht vielleicht hervor aus jener bekannten Sage, die den Tyrtäos als einen lahmen Sänger darſtellt, und bisher häufig als Ernſt genommen wurde. Wie viele falſche Nachrichten über den Mann umgingen, beweiſen jene Fabeln der Alten, die ihn für einen Schulmeiſter, oder für blöde und verſtandlos, oder gar für wahnſinnig **) ausgaben und ohne Zweifel im eiferſüchtigen Athen erdichtet wurden, in Zeiten, wo das gute Vernehmen zwiſchen dem genannten Staat und Sparta bereits unterbrochen war: daß er aber lahm war, iſt im geringſten Grade glaubwürdig, indem die damaligen Lakonen, denen Lykurgos Geſetze noch in vol-

*) Anm. zu Horazens Epiſt. Th. 1. S. 143.

**) Pausan. p. 316.

lem Ansehn standen, einen lahmen Anführer gewiß nicht angenommen hätten: von der andern Seite jedoch scheinet mir diese Sage keinen so bosbaften Grund zu haben, als jene, indem man vielleicht die Eigenschaft des lahmen Pentameters (denn so betrachtet ihn Ovid,*) als eine verkrüppelte Geburt des Hexameters), den man vom Dichter ausgegangen glaubte, auf diesen selbst übertrug, in welchem Sinne das Alterthum nicht selten allegorisirte. Möge die Vermuthung aber wahr seyn oder unwahr, wir wenigstens dürfen den Tyrtaos hier eben so wenig gelten lassen, als den noch früheren Archilochos, (um Olymp. 20.) welchen der Grammatiker Orion**) als Erfinder auffuhrt: viel weniger den Terpandros von Lesbos, dessen in dieser Hinsicht alte Schriftsteller gar nicht erwähnen ***), oder gar den Naxier Theokles, den die neueren Literatoren ebenfalls ohne Zeugniß nennen. Wahrscheinlicher und allgemeiner ist diejenige Nachricht, welche den Kallinos angibt, und wenn auch selber nicht eben ihm, wie doch der Grammatiker viele †) melden, dieser Ruhm der Erfindung gebühren sollte, so bleibt wenigstens aus seinen Ueberbleibseln sicher, daß schon er

*) Amor. 3, 1, 8.

**) Fragm. Callim. p. 439. ed. Ern.

***) bloß neuere. S. Fabric. bibl. Gr. T. 1. p. 294. Harles.

†) Terent. Maur. p. 14. Mar. Victor. p. 146. ed. Commel. (beyde nennen ihn Callinous) Callimach. fragm. T. 1. p. 439.

ſich der Elegie bedient habe: genug für uns, indem wir nun mit dieſer Dichtart bis zum Anfang der Olympiaden hinauf reichen: denn daß um dieſe Zeit der genannte Sänger lebte, wird offenbar aus gewiſſen hiſtoriſchen Anſpielungen ſeiner geretteten Fragmente. *) So früh alſo war das Maaß der Elegie vorhanden, früher denn jedes andere der lyriſchen Poeſie, zugleich aber, indem Kallinos ſelber von Epheſos abſtammte, tritt es hervor als ein joniſches Erzeugniß, und dieſe beyden Puncte dienen zur feſten Grundlage. Nur eben über dies wenn und wo mögt niemand hinausgehen. Denn zu forſchen, auf welche Weiſe, durch welchen geiſtigen Prozeß der Künſtler jene Verbindung des vollſtändigen und gebrochnen Hexameters zum Diſtichon erſonnen habe, das iſt eine lächerliche Bemühung, die zwar zuweilen unternommen ward, aber immer auf ſeltſame Hypotheſen hinausführte. Die neueſte derſelben **), welche noch oft bewundert wird, und auf eine ſehr materielle Weiſe darthut, daß die lyriſche Doppelflöte, mit welcher man in Jonien früh bekannt wurde, die Veranlaſſung gegeben, iſt bereits im Athenäum ***) mit gebührender Verachtung abgewieſen: denn die wahren Erfindungen im Kunſtgebiet kommen überall von innen heraus, und am wenigſten hat bey den Hellenen,

*) v. Memoires de l'acad. des inscr. T. 7. p. 364 sqq.

**) Att. Muſ. Bd. 1. Hft 2. S. 335 fgg.

***) Bd. 1. St. 2. S. 88.

deren Musik immer nur der Poesie subordinirt war, irgend ein Instrument eine neue Dichtart hervorgerufen, eher könnte vielleicht der umgekehrte Fall Statt gefunden haben. Aber auch edlere Vermuthungen können vielleicht in solchen Dingen nichts frommen, und selber dem feinsten Psychologen ist es eine durchaus unlösbare Aufgabe, jene geheimen Operationen, die der Erfindung vorangehen, wiederholend im Zustande kaltblütiger Besonnenheit den Wegen der Begeisterung und Offenbarung nachzuspüren.

Was über den Ursprung und fernerem Gebrauch des Wortes Elegie bey den Alten bemerkt werden muß, soll späterhin an einem bequemern Orte angeflochten werden. Ich gehe daher zur Geschichte dieser Dichtart selber sowohl, als ihre Meister über, und werde dieselbe darstellen in drey Perioden, deren erste der alten oder politischen, die zweite der mittleren oder gnomischen, die dritte der neueren oder erotischen Elegie zugehöret.

Geschichte der hellenischen Elegie.

Erste Periode.

Geschichte der alten oder politischen Elegie, vom Kallinos bis auf den Solon.

Es ist bekannt, daß die Poesie der Hellenen auch in den späteren Zeiten der Prosa, wo bereits Staatsmänner und Redner einen besondern Stand ausmachten, häufigen Antheil nahm an den öffentlichen Begebenheiten und Geschäften, sogar in ihrer am meisten objectiven Form, dem Drama; besonders aber in den Jugendperioden der Republiken, wo die Bestrebungen der Menschen sich noch nicht in bestimmten Aemtern von einander gesondert hatten, wo die Dichter nie Dichter allein waren, sondern vor allen Dingen Bürger, erscheint auch ihre Kunst als eine recht eigentliche Staats-Kunst, gleich wie die Philosophie selber anfangs nur als politische Weisheit dem Vaterland diente. Nirgend wird dieses offenbarer, als in dem jonisch-lyrischen Gesängen unsrer Elegie, die lange noch ihr einziges

Augenmerk auf die Republik richtete, bevor sie dann im männlichen Alter derselben, in den vollkommenen Zeiten der Politik, den Einzelnen als Einzelnen zum Gegenstande wählend, eine Privat-Poesie wurde: so daß wir mit Recht ihr erstes Zeitalter als dasjenige fixiren, darin sie für den Krieg und Frieden eine Staats-Poesie genannt werden muß, und wie das Epos der Geschichte, so den Reden im Gebiet der Prosa gegenüber stehet. Denn bey jeder innerlichen Unordnung warnte gewiß der Sänger durch das Medium seiner Kunst vor Empörung und Uebermuth, und eben so wenig konnte von außen her der Republik eine Gefahr drohen, daß er nicht in öffentlich rezitirten Elegieen seinen Mitbürgern guten Rath ertheilt und ihren Muth angefeuert hätte. Zum Glück ist beym Stobäos *) ein Fragment des alten Kallinos selber noch erhalten, welches jene Behauptung bestätigt, aber seiner Wichtigkeit als das erste Monument dieser Dichtart ungeachtet, zu wenig bekannt ist, als daß man es nicht gern einmal bey dieser Gelegenheit hören sollte. Die Magnesier waren schon als Feinde bis an die Grenzen von Ephesos vorgedrungen, und noch dachten die Einwohner nicht auf Gegenwehr, bis endlich ihr Dichter und Mitbürger sie in dieser einfach-kräftigen Elegie aus ihrer Lethargie aufruft: Bis wenn ꝛc. **) dies sind dieselben Verse, durch

*) Tit. 51.

**) s. den Anhang Nr. 1.

welche vormals der treffliche Joach. Camerarius die Fürsten der Christenheit zum Kriege wider die Türken antrieb, aber leider auch das Einzige, was uns vom Kallinos erhalten worden. Er ward späterhin in den Alexandrinischen Kanon der Elegie aufgenommen, und daraus hat ein hochberühmter Alterthums-Kenner vermuthet, daß er auch wol in jener Gattung, welche nachher vom Mimnermos und anderen ausgebildet ward, Elegieen verfertigt haben möchte, welches aber so wenig aus jener Angabe folgt, als es sich durch irgend andere Zeugnisse der Alten beweisen ließe.

Bekannter ist der zweite Dichter dieser Periode, Tyrtäos, welcher von den Neueren gewöhnlich ein Athenäer genannt wird, da sich doch nur mit Gewißheit behaupten läßt, daß er eine Zeit lang in Athen gelebt habe, denn auch Miletos in Jonien wird als sein Vaterland angegeben, und diese Nachricht mit Böttiger *) für die wahre zu halten, sind mehrere Gründe vorhanden, deren Aufzählung nicht eben hieher gehöret. Ueber seine zum Theil geretteten Elegieen aber haben von jeher unter den Gelehrten grobe Irrthümer gewaltet, indem man sie für die vielgepriesenen Kriegeslieder hielt, und nun gar nicht stimmen wollte, was von diesen im Alterthume gemeldet wird: wodurch in neuern Zeiten einige Kritiker verführt wurden, für unächt oder doch ganz umgemodelt zu halten, was wir von den erstgenannten übrig haben. Ich behalte

*) Att. Mus. Bd. 1, Hft 2, S. 356.

mir vor, meine Forschungen über diesen Punct einmal weitläufiger vorzutragen, und will deshalb die wesentlichen Resultate nur mit ein Paar Worten andeuten. Wo nur immer alte Schriftsteller von den Gesängen des Tyrtäos reden, muß man auf der Hut seyn, ob sie seine Kriegeslieder oder Elegieen meinen. Jene, gewöhnlich Embaterien genannt, bestanden aus dorischen Anapästen und wurden, wenn die Spartaner eben zur Schlacht anrückten, in Begleitung der Flöten abgesungen, sie sind aber untergegangen bis auf ein kleines Ueberbleibsel beym Dion Chrysostomos *), welches wenigstens hinreicht, uns einen kleinen Begriff zu schaffen. Die Elegieen dagegen waren Reden, durch welche der Dichter bey mannigfaltigen Gelegenheiten zum Volke haranguirte. Pausanias **) berichtet, daß er kaum nach Sparta gekommen war, als er auch sobald den Magistratspersonen und übrigen Bürgern zur Ermunterung Elegieen rezitirte; desgleichen nach der unglücklichen Schlacht beym Grabmale des Ebers, als die Lacedämonier den ganzen Krieg gegen die Messener aufgeben wollten, ermahnte sie Tyrtäos, wie derselbe Schriftsteller ***) meldet, in Elegieen zur Ausdauer in ihrem Vorhaben; durch Elegieen ferner wurde, nach dem Zeugniß des Aristoteles †), jene während der Belagerung von Ira

*) orat. 2. Joh. Tzetz. chil. 1, 27.
**) p. 317.
***) p. 319.
†) polit. 5, 7.

ausgebrochene Empörung beygelegt; in Elegieen gab er auch nach vollbrachtem Kriege dem Volke gute Rathschläge *): von solchen Elegieen endlich sind unsere Fragmente losgerissen und ohne Zweifel ächt, wie nur irgend ein anderes Ueberbleibsel aus dem Alterthume. Sie tragen insgesammt den Character, als jene vom Kallinos, und gehen darauf hinaus, die Tapferkeit zu wecken, indem sie Feigheit als den höchsten Frevel darstellen. Wenn gleich für Dorer abgesungen, sind sie dennoch als Producte des Auslandes im jonischen Dialect gedichtet, wie ja bekanntlich auch die Gesänge des Homeros in Sparta verstanden wurden, aber der Heldengeist, welcher in allen athmet, hat ihnen so großen Ruhm erworben, daß ich überhoben bin, Proben auszuwählen.

Neben diesen beyden Koryphäen aber darf noch Archilochos genannt werden, denn auch dieser, dessen Elegieen in mancher Hinsicht schon die Keime der späteren Gattung enthalten, dichtete zum Theil Elegieen von jenem Inhalte, wofern man aus ein Paar beym Plutarch **) erhaltenen Distichen, darin er von der Kriegskunst der Abenten oder alten Bewohner von Euböa redet, und seine Mitbürger, denen wol damals ein Krieg wider jene bevorstand, zur Vorsicht ermahnet, einen richtigen Schluß machen kann. Besonders aber muß hieher gerechnet werden

*) Paus. p. 294.

**) vit. Thes. c. 2.

Solon, welcher gegen Ende dieser Periode sich der Elegie zum letzten Male für die Rednerbühne bediente, damals, als er in affectirtem Wahnsinn seinen Mitbürgern den verbotenen Vorschlag zur Eroberung von Salamis wieder anzeigte. Das Gedicht selber bestand aus funfzig Distichen, von denen einige noch vorhanden sind: aber daraus, daß der Dichter gleich im Anfange sagt, er habe für seinen Anfang den Gesang und Schmuck der Verse statt einer gewöhnlichen Rede gewählt *), sieht man, daß in jener Zeit, welche der Ausbildung einer kunstmäßigen Poesie nicht mehr ferne lag, die Sitte, durch Elegieen mit dem Volke über dergleichen Gegenstände zu berathschlagen, im Allgemeinen schon aufgehört haben mußte, woran jedoch ein Wahnsinniger sich nicht kehren durfte.

Nicht aber auf den Krieg allein gerichtet war das Augenmerk dieser Dichtart in ihrer ursprünglichen Bestimmung, sondern sie diente daneben auch jener friedlichern Bürgertugend, welche Gesetz und Ordnung im Inneren bewacht und feststellet, nur daß wir für diese Gattung nicht eben so viele Fragmente zum Zeugniß aufweisen können. Man meinet wol, daß einige von den sieben Weisen für ihre Staaten Satzungen im elegischen Versmaaße verfaßt haben, und allerdings kann man, wenn gleich bestimmte Nachrichten der Geschichte fehlen, einer solchen Vermuthung nicht geradezu widersprechen; aber im All-

*) v. Plut. Sol. c. 8.

gemeinen verwechselt man wol ihre Gnomen, welche nicht hieher gehören, mit öffentlichen Gesetzen. Wo diese metrisch abgefaßt wurden, da wählte man ohne Zweifel allermeist den Hexameter, indem dieselben als Dichtungen der objectiven Gattung auch den objectiven Vers nothwendig machten, und dies wird historisch bestätigt durch den Plutarchos *), der uns meldet, daß auch Solon anfangs seine Gesetze metrisch vortragen wollen, von welchem Versuch man noch folgenden Eingang übrig habe:

Anfangs werde gefleht zum Könige Zeus, dem Kroniden,
Daß er mit Glück und Ruhme verherrliche diese Gesetze.

Diese Verse nun bilden kein Distichon, sondern beide sind Hexameter, und aus einer Nachricht des Hermippos beym Athenäos **), daß die Satzungen des Charondas von Katana der Vortrefflichkeit wegen selbst in Athen beim Mahle gesungen worden, kann man auch für ihre Rhythmen denselben Schluß ziehen. Denn außer der Lyra brauchte man in Athen beim Mahle nur die Zither, welche den heroischen Vers accompagnirte, niemals aber Flöten, von denen die Distichen unzertrennlich waren. Eigentliche Gesetze möchten also dem Gebiet der Elegie nicht zustehen, sondern die Rede dürfte nur seyn von Anwendungen und, wenn ich so sagen darf, Gloßen der Gesetze, da die Dichter in ihrem subjectiven Character auftreten konnten; eine

*) vit. Sol. c. 3.

**) l. 14, p. 619.

Behauptung, bei welcher ich wiederum den Solon als einzigen Repräsentanten dieser Gattung zum Zeugen anrufe. Denn Diogenes von Laerte *) meldet, daß er über die Verfassung von Athen fünftausend Verse gedichtet habe, zu welcher Sammlung vielleicht diejenigen seiner fragmentarisch erhaltenen Elegieen gehören, in denen er, abgesehn von der legislativen Gewalt, seine Mitbürger ermahnt, an den vorhandenen Gesetzen festzuhalten, von allem Uebermuth in ihren gegenseitigen Verhältnissen abzulassen, nie zu weichen aus dem Geleise der Freiheit und keinem Tyrannen die Zügel der Republik geduldig abzutreten. Denn diese Dichtungen, welche sich immer nur um die Verfassung der Athenäer drehen und durch diesen Stempel der Politik sich genau von den gnomischen Elegieen des Mannes unterscheiden, dürfen allerdings dieser ersten Periode beigezählt und im Gegensatz der vorgenannten Classe Friedens-Elegieen genannt werden. Uebrigens ward ohne Zweifel auch von andern Dichtern vor und neben Solon diese Gattung ausgebildet; weil aber von ihm allein Reste geblieben sind, ist es um so nothwendiger, einige derselben mitzutheilen. **)

---

*) 1, 2, 13.

**) s. den Anhang Nr. 2.

Zweite Periode.

Geſchichte der mittleren oder gnomiſchen Elegie, von Solon bis auf den Antimachos.

So lange die Republiken der Hellenen noch in ihrer Bildung begriffen waren, mithin das ganze vorhergehende Zeitalter hindurch, konnte die Weisheit der beſten Bürger ſich nur auf Politik einſchränken, um die Vollkommenheit des Staates hervorzubringen; ſeitdem aber die Verfaſſungen einmal feſte Wurzel gewonnen hatten, ſeitdem durften Wiſſenſchaft und Kunſt auch freyer athmen und anſtatt, daß ſie vormals den Staat allein ins Auge gefaßt und auf ihn wiederum zurückgewirket hatten, jetzt liberaler jeden würdigen Gegenſtand menſchlicher Erkenntniß in ihren Kreis hineinziehen. So ward bey den Jonern um das Zeitalter der ſieben Weiſen die Politik zur Philoſophie metamaphoſirt, aber nicht immer und überall durch Vermittelung der Proſa, ſondern auch in ihren Darſtellungen der Philoſophie ſelber wollten ſie der Poeſie beſonders treu bleiben. Nun durfte man vermuthen, daß ſie diejenige Form der Dichtung wählten, welche wir unter dem Character der Objectivität angeſchaut haben, das Epos, und in der That wird dies beſtätigt für die Naturphiloſophie, die von den Jonern in der ernſten Geſtalt einer objectiven Wiſſenſchaft cultivirt ward und jene be-

rühmten Physik-Epopöen eines Xenophanes und Empedokles veranlaßte. Die Moral hingegen, die Groß-Griechenland zur Bildungsstätte verliehen war, wurde von ihnen niemals als eine wahrhafte Wissenschaft ausgebildet und konnte, weil sie selber nur unvollendet und exoterisch von der subjectiven Seite betrachtet ward, eben deshalb auch nur durch die subjective Gattung der Poesie dargestellt werden, für welche dem Volke nur eine Form existirte, die Form der Elegieen. So gingen diese denn aus den öffentlichen Regionen der Politik als Privat-Poesieen, wiewohl mit erweitertem Umfange zur Ethik über, um so leichter, da bey den Alten Legalität und Moralität nicht durch genaue Grenzen abgesondert waren, und was nur immer in das Gebiet der Sittenlehre gezogen werden kann, das alles wird dies Zeitalter hindurch von den Jonern und ihren Kunstgenossen, den Attikern, in der Elegie vorgetragen, nie rein von individuellen Elementen und nie vollständig im systematischen Zusammenhange, sondern als Gebet oder Lebens-Ansicht eines Einzelnen in Gestalt kleiner abgerissener Fragmente, die bey den Hellenen Gnomen genannt wurden. Wenn aber auch auf diese Weise keine tief-eingehenden Forschungen über das Wesen der Natur des Menschen und der Gottheit in diesen Dichtungen angetroffen werden, wenn vielmehr manches uns dem isolirten Inhalte nach trivial erscheinen könnte, so gewähren dieselben doch einem jeden, der ihnen mit einfach-antikem Sinn nahet, und mit den damaligen Hellenen,

bey denen ganz besonders Anwendung findet, was ein Egyptischer Priester von den Hellenen überhaupt sagte, daß sie beständig Kinder blieben, wiederum zum Kinde werden kann, einen höchst lieblichen Genuß, und schon das allein muß auch dem strengsten Richter Ehrfurcht einflößen, daß selber Platon und andere Philosophen des reiferen Zeitalters ihrer nie mit Verachtung, sondern mit Liebe gedenken, und es immer für einen guten Fund halten, wenn sie die speculativen Resultate der Ethik durch einen Spruch des Solon oder Theognis, oder eines andern Gnomisten erhärten können. Auch wir ja freuen uns bei manchen Sprüchwörtern über das richtige Gefühl der Vorfahren, indem wir sehen, daß eben dies Gefühl der Wahrheit nicht minder genau sein Ziel treffe, denn philosophischer Verstand, und wie sollten jene Dichtungen, die durch schöne Formen allerdings über den modernen Apophthegmen und selbst didactischen Gedichten erhaben sind, gering achten? vielmehr wollen wir mit den Sängern selber die junge unschuldige Freude der neugefundenen Erkenntniß theilen, besonders da viel leichter ist, das Vorhandene fortzubilden, denn auch das Einfachste selbst als Erfinder hervorzurufen, vor allen Dingen aber ihre vortrefflichen Gesinnungen bewundern, indem wir bedenken, daß in jenen Tagen das Wissen und Handeln noch nicht so getrennt gingen, als späterhin in den Perioden der Aufklärung, sondern Hand in Hand zur sittlichen Lebens-Harmonie verbunden. Denn jene Sänger redeten nicht allein vom Patriotismus, son-

dern sie waren auch Bürger im Frieden und im Kriege, sie geboten nicht nur Frömmigkeit, sondern ehrten auch selbst ihre Götter, sie wollten seyn, nicht scheinen, und insofern diese Rechtschaffenheit überall hervorblickt aus ihren Dichtungen, wird gewiß niemand von denselben zurückkehren, ohne daß er mit dem edlen Lessing ausrufe: Glückselige Zeiten, als der Tugendhafteste noch der Gelehrteste war, als alle Weisheit in kurzen Lebensregeln bestand.

Wiewohl nun ohne Zweifel schon früher in Jonien elegische Gnomen unter dem Volke gangbar seyn mochten, und wiewohl gar leicht einige derselben in jener Sammlung, welche Theognis Namen führt, verborgen liegen, so können doch wir keinen Dichter vor dem Athenäer Solon mit Gewißheit angeben. Von diesem aber, welcher uns den Uebergang aus der ersten Periode zur zweiten bildet, sind noch hier und dort zerstreute Fragmente der Art vorhanden, denn überhaupt ward wegen der geringen Anzahl seiner Verse niemals eine bestimmte Sammlung derselben veranstaltet: um so bedaurungswürdiger, da Platon meint, daß dieser Mann, wenn er sein Leben allein der Poesie geweiht hätte, wol gar zum Ruhme des Hesiodes oder Homeros gelangt sein würde. Diejenigen seiner Dichtungen, welche hieher gehören, führten den Namen Hypotheken oder moralische Vorschriften, und mochten, wiewohl sie von ihm selber aufgeschrieben wurden, lebendig im Munde der Hellenen umgehen. Aus ihrem Titel darf man vermuthen, daß viele wol in der Form von positiven Geboten

abgefaßt waren, doch bey denen wenigſtens, welche wir übrig haben, iſt dies nicht der Fall, ſie ſind vielmehr ſittliche Schilderungen des Lebens, Gemählde von Tugenden, beſonders zum Leben der ächt-antiken σωφροσύνη, und wenn gleich eine dieſer Elegieen beim Stobäos nicht minder durch ihre Länge, als ihre vorzüglichen Schönheiten uns am meiſten gelten muß, ſo tragen doch alle einen ruhigen, klaren, einfachen Character und zeugen in gleichem Maaße von dem practiſchen durch Erfahrung und Sitte gebildeten Verſtande des Mannes ſelber, der ſein Leben hindurch immer vollkommner ward in aller Tugend: ſo, daß man dieſe Dichtungen als einen Kommentar ſeiner bekannten Unterredung mit dem Kroiſos anſehn könnte, wie wir die politiſchen Elegieen als Gloßen ſeiner Geſetzgebung betrachtet haben. Zur Probe folgende Diſtichen, welche die Genügſamkeit preiſen, daß ſie dem Beſitz großer Reichthümer nicht nachſtehe. *)

Der Hauptdichter für dieſe Gattung aber iſt Theognis, ein Megarenſer, welcher etwa funfzig Jahre jünger als Solon bis in den Anfang der Perſerkriege hineinlebte. Wir haben unter ſeinem Namen eine bereits erwähnte, ſehr vollſtändige Gnomen-Sammlung, aus welcher ohne Zweifel die meiſten Gedichte von ihm ſelbſt herrühren, obgleich man beſtimmt manches fremdartige aufweiſen kann. Ein Irrthum aber würde ſeyn, dieſe kleinen

*) ſ. den Anhang Nr. 3.

Elegieen, welche das Werk bilden, für abgerissene Sentenzen aus einem grosen didactischen Gedicht zu halten, wozu jemand durch einen Ausdruck des Platon *), der eher das Gegentheil beweisen könnte, verleitet wurde, da man vielmehr aus der damaligen Gestalt der Gnomen überhaupt nnd aus den beständig in fast jeder noch so kleinen Gnome wiederholten Anrede eines jungen Kyrnos, dem diese Dichtungen gewidmet waren, vermuthen darf, daß auch in seiner ursprünglichen Gestalt das Werk aus einem Gewebe von kleinen, selbstständigen Elegieen bestanden habe: gleichviel, ob der Dichter selbst, oder ob man erst nach seinem Tode die Sammlung veranstaltete, die wenigstens in Platons **) Zeiten schon vorhanden war. Diejenigen Gedichte nun, welche von jener Sammlung in unsre gnomische Blumenlese übertragen wurden, sind alle gerichtet an den genannten Kyrnos Polypädes, welchen Theognis, sein Liebhaber, zufolge derjenigen Tendenz edler Männerliebe, welche Socrates im Sympoſion des göttlichen Philosophen darstellt, durch das Medium seiner Kunst für das sittliche Leben ausbilden wollte. Schon daraus allein kann man auf den weiten Umfang dieser Elegieen einen Schluß machen, und in der That ist ihr Inhalt so mannigfaltig, daß darin alle, sowohl öffentliche, als Privat-Tugenden eines ächten Hellenen angepriesen werden, sey

*) Men. c. 36, p. 53, ed. Berol.

**) v. Men. l. l.

es unmittelbar durch eine Gebet-Formel, oder mittelbar durch eine gemüthliche Darstellung im Allgemeinen. Der Dichter ermahnt seinen Jüngling zur Vorsichtigkeit in der Wahl von Freunden, zur Hochachtung der Eltern, zur Verehrung der Götter, zur Liebe des Vaterlandes, er warnt ihn vor allem Uebermuth, lobt ihm die Sparsamkeit und flößt ihm Haß ein wi'er Tyrannen und Feinde. Doch will er ihn nicht abstumpfen gegen unschuldige Lebens-Freuden, und wie sehr er ihn abhält von aller Habsucht auf Kosten der Tugend, so stellt er ihm doch wohl-erworbene Glücksgüter dar als unentbehrlich, weil Armuth auch die Freyheit raube, wie sehr er ihn warnt vor Unmäßigkeit, so ruft er ihn doch oft zur Tafel und singt ihm Trinklieder: das alles in frölichem Ernst und ernsthafter Freude von einem tief-innigen Gefühl der wahren Lebens-Idee durchdrungen. Aber selbst bei dieser großen Verschiedenheit der Gegenstände wird niemand auch nur das kleinste Fragment aufweisen können, dem die Form der Elegie nicht anstände: denn wiewohl man in einigen derselben fühlt, daß melische Dichter einen solchen Inhalt im Gewande der Ode, vielleicht als Skolion vorgetragen hätten, so sieht man doch daneben, daß eben durch eine Behandlung dieser Art der jonische Character jener Dichtungen untergehn würde, zur Bestätigung dessen, was wir über das eigenthümliche Wesen der Elegie, trotz ihrer Allgemeinheit, oben angemerkt haben.

Ungefähr in derselben Gestalt und demselben Geiste verfaßt waren die Dichtungen des Phokylides, welcher aus Miletos gebürtig, dem Theognis gleichzeitig lebte, vielleicht etwas jünger, aber nicht minder berühmt, als jener. Das bekannte Ermahnungs-Gedicht, welches unter seinem Namen umgeht, ist nach dem einstimmigen Urtheil der Kenner erst viele Jahrhunderte später von einem Christen zusammengewebt worden, von seinen ächten Gnomen aber meldet Dion Chrysostomos *), daß sie nur immer aus ein Paar Versen bestanden haben, in deren ersten der Dichter seinen Namen einzuweben pflegte, was auch durch die noch vorhandenen Ueberbleibsel bestätigt wird, welche größtentheils mit der Formel: „auch dieses ist vom Phokylides" anfing, jedoch nicht alle mit gleichem Rechte dem elegischen Gebiet angehören. Denn einige derselben bestehen aus bloßen Hexametern, welche Form, wie Platon **) andeutet, auch Theognis nicht verschmähte, wiewohl sich uns keine Fragmente dieser epischen Gattung seiner Gnomen erhalten haben: und wol würden Erscheinungen dieser Art große Verwunderung erregen müssen, da wir das Metrum des Epos als eigenthümliche Form der jonischen Natur-Dichtungen aufgestellt haben, wenn nicht bei jenem unbestimmten Inhalt und solcher Kürze der Sentenzen die wesentliche Verschiedenheit beider Versarten weniger in

*) diss. 36, p. 440.

**) Men. l. l. Cf. Suid. s. r.

Betracht käme: doch wird jede Vergleichung lehren, daß die Distichen auch dem kleinsten Gnomen eine schönere Rundung geben und sie vollständiger als ein Ganzes abschließen. Ein andrer Fall findet Statt bey denjenigen größeren Werken von gleichem Inhalte, welche man, dem Sprachgebrauch der gewöhnlichen Poetik gemäß, vorzugsweise didactische Gedichte nennen könnte. Denn wiewohl auch diese nur kurze Gnomen getragen, so sind dieselben doch inniger in einander verbunden und sollen wenigstens mehr das objective Gepräge führen, weshalb ihnen der Hexameter mit Recht zustehet: nur daß die Werke selber, wie jenes Ermahnungs-Gedicht des Pseudo-Phokylides, die goldnen Sprüche des vorgeblichen Pythagoras und andere gleicher Art, zu spät fallen in Zeiten, da die Kunst der Hellenen nicht mehr lebte, als daß sie vorzüglicher Aufmerksamkeit in Rücksicht ihrer Formen werth wären.

Diese Bemerkungen bilden einen Uebergang zu den Elegieen des Xenophanes von Kolophon, welcher bekannt genug als Urheber der Eleatischen Philosophie, beiden genannten Dichtern, wenn gleich als der jüngere Genoß, gleichzeitig lebte. Das Alterthum nennt ihn den Physiker, weil er seine Bemühungen besonders auf die Naturwissenschaft richtete, die von ihm in einem großen Epos *), über die Natur betitelt, dargestellt wurde: da-

*) Eustath. ad Il. 1, 759.

neben aber geht aus gewissen Angaben hervor, daß er auch den ersten, wiewohl noch unvollkommenen Versuch zum Vortrage der Ethik wagte. Dies scheint er auf eine zwiefache Weise gethan zu haben, theils in Form der Polemik durch seine Jamben gegen den Homeros und Hesiodos, deren Moral von den alten Philosophen häufig angegriffen wurde, theils aber und ganz besonders in den ruhigen Darstellungen der Elegie, von welcher Art wir noch ein Paar Fragmente besitzen, die dadurch vorzüglich merkwürdig sein möchten, daß man aus ihrem subjectiv-populären Inhalte lernt, warum der philosophische Dichter ihnen nicht dieselbe Form als seinem esoterisch-objectiven Natur-Werke geben durfte. Doch eben in dem Maaße, da diese Dichtungen von der wahren Wissenschaft und deren ächtem Ausdruck, dem Epos, abgestoßen werden, muß ihnen die gnomische Poesie das Bürgerrecht angedeihen lassen, wenn gleich sie nicht so genau wie jene der vorgenannten Sänger am gewöhnlichen Leben festhalten, und weniger Gebote für die Praxis unmittelbar vorschreiben, als sie vielmehr darauf ausgehen, den Menschen zur Selbstkenntniß aufzuregen, damit aus der intellectuellen Bildung das Handeln freywillig als ein sittliches hervortrete. Dies Bestreben, die Weisheit nur immer als das höchste Gut darzustellen, wird ganz besonders offenbar aus dem Fragment einer Elegie beim Athenäos *), in

*) l. 10, p. 413. f.

welchem er seinen Unwillen darüber ausläßt, daß die gymnastische Bildung auf Kosten der Philosophie betrieben werde. Denn wenn auch, sagt er, Wenn auch einer ꝛc. *) In einer andern Elegie, von welcher wir bei demselben Schriftsteller **) ein Fragment, gegen den Luxus der Joner gerichtet, antreffen, mag er gleichfalls seine Mitbürger auf edlere Bestrebungen verwiesen haben, und eben so wenig hat er in einem dritten Bruchstücke ***) der Weisheit ihr Recht vergeben wollen. Er fordert in demselben eine Gesellschaft von Freunden zum Trinken auf, gebietet ihnen aber zuförderst die Verherrlichung der Götter durch Hymnen, dann Mäßigkeit im Genuß des Weins, und erklärt vor allen Dingen, daß er den loben wolle, der zur Unterhaltung nicht alte Mährchen von Titanen, Giganten und Kentauren, sondern weise Reden über die Tugend vorbringen werde. Doch man wird ihn selbst lieber hören: Nun ist ꝛc. †)

Ich habe diese beiden Fragmente des Xenophanes besonders ihrer Unbekanntheit wegen mitgetheilt, da sie, wie noch andere vortreffliche Dichtungen, noch immer selbst in den vollständigsten Sammlungen fehlen, welche dagegen voll sind von Ueberbleibseln mancher minder berühmten

*) s. den Anhang Nr. 4.

**) l. 12, p. 526. a. b.

***) ap. Athen. l. 11, p. 462. c. d.

†) s. den Anhang Nr. 4.

Sänger, unter denen wenigstens der Elegiker Euenos aus der Insel Paros, ein Zeitgenosse des Socrates und Platon, also gegen Ende dieser Periode genannt werden könnte. Ueberhaupt aber ist die Zeit hier weniger anzuklagen, als in andern Gebieten, indem wir einen ziemlichen Ueberfluß gnomischer Dichtungen gerettet haben, und wenn Isocrates *) seine Zeitgenossen beschuldigt, daß sie die Sittensprüche der oben erwähnten Meister ganz aus der Acht gelassen, so müssen im Gegentheil die Christen der ersten Jahrhunderte gerühmt werden, welche jene Vernachlässigungen wieder gut machten. Denn ihnen war die Poesie der Alten nur in so fern von einiger Bedeutung, als sie Sentenzen darbot, die mit Sprüchen der Bibel parallelisirt und als Weissagung auf die reinere Moral Christi betrachtet werden konnten. Dies ist der Grund, aus welchem sie dergleichen Dichtungen verschonten, wobei man jedoch bedauern muß, daß die vollständigen Werke nur um desto leichter untergingen, je mehr man ihre Gnomen bereits aufgenommen und in Sicherheit gebracht hatte. — —

Den genannten Dichtern aber läuft eine zweite Reihe von Gnomikern parallel, welche gewöhnlich jenen beigesellt werden und der ähnlichen Manier wegen denselben Namen behalten mögen, deren Dichtung aber im innerlichen Wesen zu sehr von den früher erwähnten abweichen,

*) ad Nicocl. p. 41. ed. Wolf.

als daß man beide Gattungen schlechtweg in einander mengen dürfte. Denn wiewohl beider Gegenstand das Leben war, so betrachteten doch die Gnomiker der ersten Classe dasselbe nur in Rücksicht der menschlichen Handlungen, in deren Labyrinth sie die Tugend als eine solche darstellen, die, wenn sie nur allen einwohne, das höchste Gut hervorbringen und einen Faden anspinnen müsse, durch dessen Hilfe man in allen Irrgängen der Thorheit den wahren Weg finden müsse: mithin erschien ihnen das Leben ethisch von Seiten der Freiheit, und ihre Dichtungen mußten wol, wenn gleich zuweilen Bosheiten und Unverstand der Menschen ihnen Klagen abnöthigen, im Allgemeinen aus einer zwar ernsten und ruhigen, aber doch heiteren und ungetrübten Gemüthsverfassung hervorgehen. Die zweite Gattung der gnomischen Elegie dagegen hat einen gleichsam naturphilosophischen Character, indem sie das Leben nur immer anschaut vom physischen Standpuncte, sofern dasselbe nicht abhängt von den Handlungen des Einzelnen, sondern unter den grausamen Gesetzen der Naturnothwendigkeit stehet, dem Wechsel und der Vernichtung unterworfen. Auch diese Gattung muß nothwendig als ein Jonisches Erzeugniß anerkannt werden: denn wenn gleich die Philosophen selbst würdiger über die menschliche Natur dachten, so war doch natürlich, daß den weichen Jonern im Ganzen, die dies Zeitalter hindurch in einem ohnmächtigen, oft unterjochten Staate nicht mehr als wahre Bürger lebten, und demnach nicht nach Art der

Dorer ihr Leben und ihre Fortdauer im großen Verein der Republik fühlten, es war natürlich, daß ihnen, welche dem Luxus hingegeben, nur ein Privat-Leben führten, nichts fürchterlicher scheinen konnte, als jene Betrachtung ihres isolirten hinfälligen wandelbaren Daseyns. So blieb ihnen denn kein Trost und keine Rettung, als die Mittheilung ihrer Betrübniß in Liedern, d. h. denjenigen elegischen Gesängen, welche die zweite Reihe der gnomischen Elegie bilden, und weil sie, sey es im Allgemeinen oder in der Anwendung auf bestimmte Fälle, beständige Klagen über die Flucht der Jahre, der jugendlichen Schönheit, über das Alter oder den Tod enthalten, vielleicht zur Unterscheidung von jener ersten Classe, den Namen der tragischen Elegie führen könnten.

Die Blüthe dieser Dichtungen beginnt im Anfange der gegenwärtigen Periode, da die früheren Elegieen ähnlicher Manier nur als höchst seltene Versuche betrachtet werden müssen, die noch dazu nicht als Volksstimmen aus dem Geist der Zeit und des Landes, sondern aus der einzelnen Individualität der Dichter hervorgingen. Auch ist mir in der That nur ein Fragment aus dem ersten Zeitalter bekannt, welches hieher gehören könnte, nämlich ein Paar Distichen des Archilochos *), die vielleicht aus einer im Alterthume berühmten Elegie desselben auf den

*) ap. Stob. flor. 123, p. 615. Gesn.

Tod seines ertrunkenen Schwagers entlehnt seyn mögen. *) Sie stellen die vielfältigen Unglücksfälle des Menschen dar und verdienen wol eine Mittheilung: Viel sind traurige Leiden ꝛc. **) Aber selbst, wenn man glauben müßte, daß Archilochos auch sonst noch Elegieen dieser Gattung gedichtet habe, so steht er doch eine gute Zeit hindurch isolirt ohne Nachfolger, und diese Bemerkungen reichen hin, die Grenzen unsrer Dichtart in ihrer ersten Periode nicht über das Gebiet der Politik auszudehnen. Wir nennen deshalb als wahren Urheber der tragischen Elegie den Mimnermos, einen Joner aus Kolophon und Zeitgenossen Solons, der den höchsten Dichtern des Alterthums beigezählt wurde, nur daß leider über sein Leben fast gar keine Nachrichten und von seinen Dichtungen nur kleine Bruchstücke vorhanden sind. Er hatte dieselben, wenn wir der Nachricht eines Scholiasten ***) trauen dürfen, in zwei Bücher abgetheilt, deren eines ohne Zweifel das größere Gedicht Nanno, von welchem unten die Rede sein wird, umfaßte, wogegen das andere vielleicht eine Sammlung seiner kleineren hieher gehörigen Elegieen sein mochte. Von diesen sind noch Ueberbleibsel, welche so sehr lehren, wie dem Dichter das Leben nur in Absicht auf die Liebe Bedeutung hätte, daß wir uns eben daraus den trüben Geist seiner Werke leicht erklären

*) v. Jacobs. animadv. ad Anthol. Gr. Vol. 1. P. 1. p. 148.

**) s. den Anhang Nr. 5.

***) Porphyr. ad Horat. epist. 2, 2, 101.

können: denn die Liebe blüht allein in der Jugend, darum ist ihm auch die Jugend allein Leben, die Liebe vergeht oder bleibt unerhört im Alter, darum erscheint ihm fürchterlicher als Tod das unglückliche Loos des Greises, und um diesen Inhalt drehn sich seine sämmtlichen Elegieen, aber niemals ermüdend, wie man bei solcher ewigen Wiederkehr derselben Empfindungen wol meinen könnte, sondern überall mit einer neuen Fülle von tiefem Gefühl und in solch innigem Gewebe von Leid und Wonne, daß man glauben möchte, die Liebe selbst habe dem Dichter beigestanden. Es ist zwar unmöglich, das zarte Wesen dieser Lieder in einer fremden Sprache nachzufühlen, sie welken unter unserm Himmel, wo der Duft Joniens ihnen fehlet, aber ganz kann ihr Character in keiner Uebertragung ausgetilgt werden, weshalb ich einen Versuch mitzutheilen wage: Was ist Leben ꝛc. *) Das folgende Fragment faßt das ganze Sinnen und Trachten des Dichters in einem kurzen Wunsch zusammen und ist besonderer Aufmerksamkeit würdig:

Möchte mir doch in der Freuden Genuß, und in voller Gesundheit,
Wenn ich sechzig erreicht, kommen der Möre Geschick.

Ich sage besonderer Aufmerksamkeit würdig wegen einer Antwort, die Solon dem Mimnermos über dies Distichon entgegenstellte:

*) s. den Anhang Nr. 6.

Willst du folgen dem besseren Rath, so tilge die Worte,
Zürne mir nicht, daß ich bessere Reden ersann.
Aendere jenes, o Freund, nachdrücklicher, singe mir also:
Wenn ich achtzig erreicht, komme der More Geschick.
Auch nicht nahe der Tod mir ohne der Freunde Betrübniß,
Sondern Klag' und Gestöhn leite den Todten hinab.

Diese Dichtungen sind so characteristisch für die gnomischen und tragischen Elegieen, daß man an ihnen allein den Unterschied derselben entwickeln und beide Verfasser als die Repräsentanten ihrer Gattung einander entgegenstellen könnte. Denn dem Solon, einem weisen Manne, der frei vom Egoismus, seine Lust und Freude fand am gemeinen Leben, mußte das Leben bis auf den letzten Punct seinen Werth behalten, so lange die Kraft ihrer Seele noch vorhanden war und sie dem Staate dienen konnten: auch freut er sich in einem kleinen Fragment, daß er alt werde noch immer vieles Neue lernend, und in einer größeren Elegie, welche wir ebenfalls übrig haben, führt er das menschliche Leben überhaupt in eilf Dekaden bis gegen achtzig Jahre durch, so daß er jedem Alter eine gleich würdige Bestimmung anweiset, wie ganz anders als der luxuriöse Mimnermos, dem das Leben als ein Privat-Leben der Liebe nur im isolirten Genuße einen Werth hat, dem das Alter überall als ein Schrecken der Nacht entgegenwandelt! Von diesem Standpunete betrachtet möchten die Bruchstücke des herrlichen Sängers keine

Prüfung der Moral aushalten, von Seiten der Kunst aber sind sie dem Höchsten gleich zu stellen, und theils von den Alexandrinern in den Kanon aufgenommen, theils von den Römern, besonders ihrem feinsten Kenner der Hellenen, dem Horaz *), als die Meisterwerke der Elegie anerkannt worden.

Vielleicht gehört in diese Zeiten auch das Fragment eines angeblichen Aesopos, beim Stobäos **) aufbehalten, und seinem Gegenstande nach allerdings hieher zu rechnen. Es apostrophirt das Leben in so kindlichen gelinden Klagen über die Leiden der menschlichen Natur, daß es, ob gleich der Liebe nicht erwähnend, dennoch an Süßigkeit den Mimnermischen Elegieen gleichkommen möchte. ***) Dergleichen Dichtungen waren den Jonern wol im Ueberfluß vorhanden, aber selbst die Namen der Verfasser sind verschwunden, so daß wir neben dem Mimnermos nur noch Einen Meister dieser Elegie anführen können, den Simonides von der Insel Keos, welcher vor und in den Zeiten der Perserkriege blühte. Dieser vielseitige Dichter, der besonders in der melischen Poesie mit solchem Glück arbeitete, daß er in den Kanon der Alexandriner aufgenommen ward, erwarb in dieser Gattung

*) epist. 2, 2, 101.

**) Stob. flor. 96, p. 531. 30. Gesn. Als ein Gedicht des Aesopos wird es angegeben im cod. Vatic. der Anth.

***) s. den Anhang Nr. .

wiederum den meisten Ruhm durch seine Threnodien oder Nänien, von deren Vortrefflichkeit wir sowohl nach dem Urtheile der Alten, als nach einem noch vorhandenen Fragment *), Danae's Klage betitelt, die höchste Meinung fassen müssen: und wenn gleich diese Dichtungen einer fremden Form nicht hieher gehören, so würde man doch mit Recht vermuthen, daß ihr Verfasser dem Quintilian **) und Dionysios von Halikarn. ***) vor allen Dingen das Talent der wehmüthigen Rührung beilegen, sich auch derjenigen Form, die besonders für jenen Inhalt paßte, der Elegie, werde bedient haben, und in der That ist noch ein Fragment dieser Gattung vorhanden †), in welchem er darauf dringt, daß man die Wandelbarkeit des menschlichen Lebens fleißig erwägen müsse. Ich will es anführen, wiewohl es auf gewisse Weise wol auch den eigentlichen Gnomen beigezählt werden und somit auf die Grenze beider Dichtarten gehören könnte: Unter den Sterblichen ꝛc. ††) Schwerlich aber möchte Simonides viele Klagelieder von solch allgemeinem Inhalte verfertigt, sondern vielmehr das elegische Gedicht für bestimmte Trauerfälle gebraucht haben. Denn seiner künst-

*) ap. Dion. Halic. de struct. orat. p. 258. ed. Upt.

**) inst. or. 10, 1, 64.

***) l. l.

†) ap. Stob. flor. 96, p. 528. Gesn.

††) s. den Anhang Nr. 8.

lerischen Habsucht gedenken Aristophanes *) und Aristoteles **), und wenn er auch dieselbe besonders durch seine vielen Siegeslieder oder Epainetien befriedigt zu haben scheint, warum nicht ebenfalls durch Elegieen, da selbst der göttliche Pindaros diesen Handel mit Gesängen billigt als eine längst eingeführte Gewohnheit. Aber auch abgesehn von diesem wahren oder unwahren Beweggrunde, bleibt es ausgemacht, daß seine tragischen Elegieen das Unglück der Menschen weniger abschildern vorstellen, als sie vielmehr Gelegenheitsgedichte waren, diese oder jenen öffentlichen oder Privat-Unfall betreffend, zu welcher angewandten Gattung ihm die Perserkriege vielfältige Veranlassung darboten. So meldet Suidas sammt andern alten Zeugen ***), daß unser Dichter den Seekampf von Artemisium in einer Elegie besungen habe, welche Nachricht ohne Zweifel auf einen Trauergesang um die dort gefallenen Helden geht, in welchem eine Beschreibung jener Schlacht selber episodisch eingeflochten war; und aus der alten anonymen Biographie des Aeschylos ist bekannt, daß dieser beim Wettstreit der Elegieen auf den Tod der Sieger Marathons, vom Simonides überwunden wurde. Neben diesen größeren aber hat er besonders auch Elegieen von geringerem Umfange gedichtet, die gewöhnlich Epigrammen genannt

*) Pac. 697.

**) Rhet. 3, 2.

***) Schol. Aristoph. Vesp. 1402. Priscian. p. 1328. ed. Putsch.

und auch in der Griechischen Anthologie unter diesem Titel aufgeführt werden, da Pausanias und andere sie seinen Elegieen beizählen. Doch dies veranlaßt ein Paar Bemerkungen über das Epigramm der Hellenen im Allgemeinen, welche wir hieher verspart haben, da keiner der oben genannten Dichter von dieser Gattung Gebrauch machte.

Bekanntlich ist das Epigramm der modernen Poetik eine Geburt des Witzes, und die lächerliche Wendung sein Character, wogegen die gleichnamigen Dichtungen der Hellenen aus gemüthlichen Stimmungen hervorgingen, oft von fröhlichem, oft von sehr ernstem Inhalte, doch immer im Versmaße der Elegie gedichtet, von welcher sie lange nur durch ihren beschränkten Umfang und jene Bestimmung, die den Namen veranlaßte, verschieden waren. Der Ursprung dieser Poesieen fällt ohne Zweifel in unser erstes Zeitalter, wenn gleich wir aus demselben keine sicheren Ueberbleibsel haben: besonders aber in der zweiten Periode, seitdem die Kunstproducte, zu deren Aufschriften man sie brauchte, viel häufiger, und die Schreibkunst viel gewöhnlicher geworden, gab es ihrer eine sehr große Menge, verschieden und theils der gnomischen, theils der tragischen Elegie zu parallelisiren, je nachdem sie für Freuden- oder Trauerdenkmäler bestimmt waren. Jene, die besonders auf Tempel, Brücken, Bildsäulen, Weihgeschenke, Tropäen und ähnliche Werke der Kunst eingegraben wurden, gingen allerdings aus von einfachen Namens-Anzeigen oder Erwähnungen der Bestimmungen solcher Werke,

bis dann ihr Inhalt freier und künstlerischer ward, indem die redseligen Hellenen nach Verschiedenheit der Umstände, bald Ermahnungen zur Frömmigkeit, bald Aufmunterungen zum Genuß der Freuden, bald Denksprüche, bald diesen oder jenen natürlichen sinnreichen Einfall in die trockenen Anzeigen verwebten, wodurch dieselben geistige Verzierungen wurden, und kleine Dichtungen von ähnlichem Character, wiewohl nicht zum gleichen Zweck der Aufschrift, als Spiele der Phantasie veranlaßten. Wir haben dieser Lebens-Epigrammen eine so große verschiedenartige Menge, daß man ihren gemeinsamen Geist und Inhalt mit Einem Worte nicht umfassen kann: denn wenn die früheren der gnomischen Elegie nahe kommen und man die Grenzlinie zwischen dieser und ihnen vergebens suchen würde, so bilden im Gegentheil die spätesten einen Uebergang zum neuen Epigramm: ein Beweis, daß man für die Gesammtheit aller kein Bindemittel finden kann, als die Form der Distichen, welche durch das oben erwähnte Wesen der Allgemeinheit und vollständigen Abrundung allen auf gleiche Weise genügen konnten. — — Die zweite Gattung von Epigrammen, die der tragischen Elegie gegenüber stehen, umfaßt die Grabschriften der Helden und ist vielleicht um so viel die frühere von beiden, als die Verzierung von Grabstätten durch Säulen und Steine dem Zeitalter jener eigentlichen Kunstwerke vorangeht und in so fern die kindlich-fromme Natur der Hellenen schon frühe darauf drang, keinen Edlen klanglos in den Hades

hinabzusenken. Auch diese Gattung ging wol aus von blo-
ßen Namens-Anzeigen des Verstorbenen und derer, die das Epitaphium aufgestellt hatten: wozu man denn bald Klagen über den Verlust des Todten oder einen guten Wunsch beifügte, wie jenen bekannten, daß ihm die Erde leicht seyn möge. Die frühsten Epigrammen solcher Art sind uns aus Sappho's Zeiten übrig, und wir würden wol noch weiter zurückgehn dürfen, wenn wir das ganze Feld dieser Dichtungen überschauen könnten: vor allen aber macht Simonides Epoche, der zwar auch für Privat-Personen, doch besonders für die gemeinsamen Staats-Denkmäler der in den Perserkämpfen gefallenen Sieger dergleichen Epigrammen abfaßte. Von diesen sind uns einige geblieben und zwar so vortreffliche, daß man nicht sagen kann, ob sie größeren Ruhm jenen Helden verliehen oder selbst von ihnen empfangen haben, so fest sind darin Tapferkeit und Poesie verbunden, so sehr geben auch sie ihren Antheil, das rühmliche Gedächtniß jener Krieger für alle Zeiten, in denen man der Geschichte nicht ganz und gar vergessen wird, zu sichern. Statt aller möge sein Epigramm für die Denksäule der Sparter von Thermopylä dienen, welches durch die Kraft hoher Einfachheit und Würde mit Recht seinen Ruhm erlangte:

Wandrer geh, und melde den Lacedämonier Bürgern,
Daß wir allhier ausruhn ihren Gebоten getreu. *)

*) Daß dies Epigramm dem Simonides angehöre, bezeugt Cic. Tusc. Quaest. 1, 42.

Dabei muß bemerkt werden, daß Simonides Epigrammen auch in der That immer für Epitaphien bestimmt waren, und daß man wol erst später diese Dichtungen zu fingirten Monumenten anwandte. So hat uns Aristoteles einen Kranz von Grabschriften der Trojanischen Helden hinterlassen, und in beyden Arten war man unerschöpflich, bis beim allgemeinen Verfall der Hellenischen Dichtkunst auch diese Gattung der Epigrammen in witzige Grabschriften hinüberspielte. — —

Hier darf die versprochene Bemerkung über den Namen der Elegie folgen, welcher von jeher sehr verschiedene Meinungen veranlaßte. Das Wort ἔλεγος oder ἐλεγεῖον wird nach einer Etymologie, die schon Ovid *) andeutet, am besten abgeleitet vom Verbum λέγειν und jener Trauer-Interjection ἔ ἔ, die besonders in den Tragikern sich oft findet, so daß es anfangs ein Klagelied überhaupt bezeichnete, bald aber vorzugsweise von Klagen um Verstorbene, mithin besonders von Grabschriften gebraucht wurde. Weil nun diese meist in Distichen abgefaßt waren, so ging das Wort in einen eigenthümlichen Namen der epitaphischen Epigrammen über, ganz wie θρῆνος, welches anfangs denselben Umfang der Bedeutung hatte, nach und nach zum Kunstausdrucke der melischen Trauerlieder gestempelt wurde. Dann

*) amor. 3, 3, 3.

vergaß man ganz und gar den Inhalt, und als ob Elegie Name der Form gewesen wäre, gab man ihn jedem Epigramm zur Bezeichnung, bis er endlich auf alle Dichtungen des gleichen Versmaaßes, auf sämmtliche Producte der jonisch-lyrischen Poesie übertragen wurde. In dieser weitläufigen Bedeutung ist bey den Hellenen das Wort immer anzunehmen, die Römer hingegen, welche von jenen nur die Liebes-Elegie adoptirten, brauchen es allein als eine Bezeichnung dieser Gattung, was offenbar wird aus einer bekannten Stelle des Horaz, welche wir unten anführen werden, die Modernen endlich, die bis auf unsre Zeiten nur von der Trauer-Elegie Gebrauch machten, nannten auch nur Dichtungen von solchem Inhalt Elegieen und abstrahirten demnach selber vom alten Metrum. Wenn man übrigens in Hellas angefangen habe, das Wort für die grabschriftlichen Elegieen festzustellen, kann nicht genau bestimmt werden, vielleicht daß dieses erst seit Simonides, dem Hauptdichter dieser Gattung, Sitte wurde, vielleicht aber muß man bis gegen den Anfang unsrer Periode zurückgehen, da Sappho bereits dergleichen Grabschriften in Distichen abfaßte. So viel ist gewiß, daß vor jenem Zeitpuncte das elegische Gedicht noch gar keinen Namen hatte, sondern mit den epischen Werken gemeinsam unter dem Namen der ἔπη befaßt wurde, eine Vermuthung, welche sich aus dem Platon *) sogar erweisen ließe: die frühere

*) Men. l. l.

Namenlosigkeit aber darf nicht auffallen, da stets im Blüthen-Alter der Hellenen die Sache dem Namen, wie die Praxis ihrer Theorie, voraneilte.

Dritte Periode.

Geschichte der neueren oder erotischen Elegie, vom Antimachos bis auf den Kallimachos.

Wir hatten das elegische Gedicht begleitet durch die Schattenwelt der Trauer, und steigen nun mit ihm empor an das Licht der Liebe, der es hinfort bis an seinem Untergang dienet. Daß aber auch diese neue Gattung wiederum in Jonien geschaffen und zur Vollkommenheit ausgebildet worden, geht schon beim flüchtigen Anblick daraus hervor, daß die berühmten Dichter der erotischen Elegie größtentheils Joner waren, und wird noch tiefer erkannt aus der eigenthümlichen Beschaffenheit des Volkes selber, indem nur Joner derjenigen Liebe fähig waren, welche wir allein in dieser Elegie dargestellt finden, der zarten, besonders weiblichen Liebe nämlich. Denn es ist bekannt, wie kalt bey den übrigen Hellenen die Weiber nur als Instrumente der Kinderzeugung angesehn wurden, und wie man selbst in Sparta, wo sie doch große Vorzüge

genossen, am meisten war sie zu lieben: vielmehr galt unter jenen die Vereinigung der Männer allein als ideale Liebe, die, wenn sie ja besungen ward, ihrer politisch-kräftigen Natur gemäß, auch in den kräftigen Gesängen melischer Poesie dargestellt werden mußte. Den weichen und fein-sinnlichen Jonern hingegen, die mit dem Staate fast in keiner Berührung standen, war nach dem Zeugniße Platons *) jene politisch-einseitige Männerliebe verhaßt, und ihre Natur, selber der weiblichen verwandt, leitete sie zu den Weibern, in welche nun so sehr all ihr höheres Leben aufging, daß auch ihre lyrische Poesie seit jenen luxuriösen Zeiten besonders der Liebe geweiht wurde. In dieser Richtung der Elegie scheinen die Distichen zu triumphiren, sie, die früherhin von Seiten der Allgemeinheit aufgefaßt, gar wohl den politischen und gnomischen Elegieen dienen konnten, nun aber nach langer Sehnsucht und langem Umirren, in ihrem tief-eigenthümlichsten Character verstanden, auf das Reich trafen, welches ihnen vom Anfange bereitet war, das goldene Reich der Aphrodite. Denn ein jeder, dem vergönnt ist, in das Allerheiligste der alten Metrik einzudringen, wird bekennen, daß diese Form sich keinem Inhalt so vollkommen anfügt, als dem erotischen, und daß sie für andere Gattungen zwar einem zweckmäßigen Gewande vergleichbar seyn möchte, doch ganz allein in dieser den Anblick eines göttlichen Leibes

*) symp. 9, 9. p. 30. Wolf.

darbietet, da Gewächs, Glieder und Gebehrden Eines sind mit dem innerlichen Wesen. Worin aber diese Idiosynkrasie der Rhythmen ihren Grund habe, kann besser gefühlt als entwickelt werden: vielleicht dürfte man den Hexameter mit der männlichen, den gebrechlichen Pentameter hingegen mit der weiblichen Natur vergleichen, in welchem Falle denn ihre Verbindung zum Distichon symbolisch die Liebes-Einigung beider Geschlechter darstellen würde. Die Kraft des Hexameters schien auch den Alten unverkennbar, und was den Pentameter betrifft, so gibt ihm Hermesianax einen süßen Liebeshauch, und der Grammatiker Orion *) urgirt besonders seinen wehmüthigen Character, indem er sagt, daß man ihn dem heroischen Verse gepaart habe, nicht als einen, der mit gleicher Energie, sondern gleichsam mit dem Unglücklichen selbst erlöschend seinen Geist aufgebe. Die Vereinigung also beider Ansichten lehrt, daß wir diese Versart zuförderst als eine Form der unglücklichen Liebe zu betrachten haben, welches in der Geschichte seine Bestätigung findet.

Der erste, welcher der Elegie dies neue Gebiet vorgezeichnet hatte, war Mimnermos, der eben deshalb, wie wir oben bereits anmerkten, für den Erfinder dieser Rhythmen überhaupt ausgegeben wurde. Desto wunderbarer könnte scheinen, daß wir ihn, den Stammvater selbst übergehend, gegenwärtige Periode vom Anti-

*) Callim. fragm. p. 439. ed. Ern.

machos anfangen, welcher ein Zeitgenoß des Sokrates und Platon, um faſt zweihundert Jahre ſpäter lebte, wenn nicht in ſolchen Dingen weniger das Einzelne der Erſcheinung, als die Totalität großer Maſſen berückſichtigt werden müßte. Denn Mimnermos, als Künſtler der erotiſchen Elegie, hatte gewiſſermaaßen einen Vorſprung genommen und ſtand deshalb lange noch iſolirt ohne Nachfolger, indem die Tonangeber der zweiten Periode nur im gnomiſchen Gedicht und deſſen Neben-Gattung ihr Heil verſuchten, ſo daß wir gleich wenig um ſeiner allein willen das Gebiet der erotiſchen Elegie rückwärts verlängern dürfen, als wir berechtigt ſeyn könnten, die Grenze der gnomiſchen Poeſie wegen einiger gleichartigen Ueberbleibſel bis in den dritten Zeitraum auszudehnen: beſonders da Mimnermos ſelber auch jener Gattung, welche das Leben im Allgemeinen vom tragiſchen Standpuncte betrachtet, gehuldigt hatte. Von dieſer univerſellen Trauer-Elegie aber war der Uebergang zur erotiſchen in ſo fern ſehr natürlich, als letztere zuförderſt nur für Darſtellungen der unglücklichen Liebe diente: wie wir dies von demjenigen großen Gedicht des Mimnermos, welches hieher gehört, beſtimmt wiſſen. Daſſelbe führte den Namen Nanno's, einer Flötenſpielerin, die dem Dichter, ihrem Anbeter, viele Leiden verurſachte; wenigſtens geht aus dem bekannten Bruchſtücke des Hermeſianax hervor, daß er als ein Liebhaber mit grauen Haaren beſonders an Nebenbuhlern, die ſogar namhaft gemacht werden, vieles ausgeſtanden

habe. Leider aber ist von dieser im Alterthume vorzüglich berühmten Elegie für uns nichts geblieben, woraus wir einen Schluß auf das ganze Werk machen könnten. Nur dies scheinen ein Paar Bruchstücke zu verrathen, daß der Dichter auch alte Sagen hineingeflochten hatte, so daß man ihn auch in dieser Hinsicht als ein Vorbild der späteren Elegiker betrachten müßte, die ganz besonders in den mythologischen Traditionen berühmter Liebschaften einen Trost finden. Uebrigens fehlen alle Nachrichten: leere Vermuthungen aber sind in solchen Dingen verführerisch und unwürdig, bescheidener ehrt man das Andenken so trefflicher Dichtungen durch stille Trauer.

Antimachos von Kolophon, der Freund und Zeitgenoße des Platon, war vor allen Dingen berühmt als Epiker durch seine Thebais, welche zwar wegen Mangel an feiner Kunst und Anmuth von einigen Kritikern getadelt ward, ihm aber dennoch im Kanon der Alexandriner den ersten Rang nach Homeros schaffte: denn es fehlte dem Werke nach Quintilian's *) Urtheile weder an Kraft noch Hoheit, noch ungemeinen Ausdrücken, und wir würden uns freuen müssen, einen Dichter, den einsichtsvolle Kenner selber dem Hesiodos, Peisandros und Panyasis vorzogen, auch im Gebiete der Elegie groß zu finden, wenn nicht die stiefmütterliche Zeit uns auch hier

*) instit. or. 10, 1, 53.

ganz und gar verlaſſen hätte. Sein Kunſtgenoſſe Hermeſianax ſingt von ihm alſo:

Auch Antimachos hat, von der Liebe zum Lydiſchen Mädchen
Lyde verwundet, des Stroms Flut, des Paktolos, berührt.
Als er die Urne der Todten verwahrt in trockenem Boden
Mit Wehklag' und Geſtöhn, kam er, verlaſſend das Land,
Hin zu Kolophons Höh', und erfüllte mit Trauer die Bücher
Ihr geweiht: ihm gab Linderung jegliches Leid.

Mit dieſen trauervollen Geſängen wird auf jenes elegiſche Gedicht gedeutet, welchem Antimachos, nach dem Beiſpiele des Mimnermos, von ſeiner geliebten Lyde den Namen gab und welches wenigſtens zwei Bücher *) umfaßte. Dieſe Länge ſowohl, als das epiſche Talent des Mannes ſelber würden uns eine Menge von Epiſoden in jenem Werke vermuthen laſſen, auch wenn Plutarchos **) nicht mit ganz klaren Worten meldete, daß Antimachos darin durch Erinnerung an das Ungemach alter Heroen im Punct der Liebe, ſeine Trauer über den Tod der genannten Lyde gemeldet habe: wozu die noch vorhandenen, wenn gleich ſehr dürftigen Fragmente dieſer Elegie ſelber den Beweis geben: denn ſie lehren, daß er zum Beiſpiel die tragiſche Liebe des Oidipus ***), um des Jaſon und der Medea willen, den Argonautenzug in einer ſehr weitläu-

*) v. Steph. Byz. fragm. Seq. v. Δωτιον.

**) consol. ad Apoll. p. 106. B.

***) Schol. Eurip. Phoen. v. 44.

figen Erzählung *) eingeflochten hatte. Doch eben wegen solcher Abschweifungen, vielleicht auch wegen Mangel an zierlicher Ausbildung, nennt Kallimachos in einem epigrammatischen Bruchstücke **) dies Gedicht ein schwülstiges und undurchdringliches, nur möge dieser Tadel uns nicht rühren. Denn auch dem Pindaros, Aeschylos, Empedokles und anderen Dichtern der ausseren Manier sind im Zeitalter der subtilen Kunst ähnliche Vorwürfe gemacht worden, und wiewohl Kallimachos, der eben in der Elegie seinen höchsten Ruhm erlangte, ganz besonders hier einen gültigen Zeugen abgeben müßte, so wollen wir doch lieber den alten Spruch des Hesiodos urgiren, daß wie den Töpfer der Töpfer, den Zimmermann der Zimmermann, den Bettler der Bettler, so den Sänger auch einer seiner Kunstgenoßen beneide, zumal da wir, nach Proklos Beispiele, dem Kallimachos einen nicht minder kundigen und ganz unbefangenen Richter, den Platon, entgegen stellen können, der die Gesänge des Antimachos hoch verehrte. Sollte daher der Grammatiker Agatharchides, welcher, der Himmel weiß, auf welche Weise, dies Gedicht in einen Auszug brachte, dadurch den Untergang des Originals beschleunigt haben, so dürften wir dem Mann wol mit Recht zürnen.

---

*) Schol. Apoll. Rhed. possim.

**) Callim. fragm. T. 1. p. 574. ed. Ern.

Seit dem Antimachos aber, das heißt seit dem Ende des Peloponeſiſchen Krieges bis auf die Zeiten des Alexanders und erſten Ptolemäos nennt die Geſchichte keinen Dichter, der durch Elegieen ſich hervorgethan hätte, ſo daß eine Lücke von beinahe hundert Jahren eintritt, in welcher man gewiß nicht raſtete, gewiß aber auch nichts treffliches hervorbrachte, bis dann beſonders in Alexandria dieſe Gattung wiederum aus ihrem Schlummer erweckt wurde. Man iſt gewohnt, die Blüthe der alten Dichtkunſt in Egypten als ein Scheinleben nach allgemeinem Tode darzuſtellen und die Producte dieſer Zeit mit Gewächſen der Treibhäuſer zu vergleichen, die geriſſen aus ihrem mütterlichen Boden doch nur mit genauer Noth erhalten wurden: aber wenn auch für das Epos und andere Dichtarten eine ſolche Behauptung mit Recht gelten kann, ſo würde man doch der Elegie zu nahe treten, wenn man von ihr ein gleiches annehmen wollte. Denn daß dieſe bis auf Kallimachos nicht nur ſcheinbar, ſondern in der That fortlebte, nicht durch Hebel und Winden der Künſtelei, ſondern durch friſche freiwillige Kraft der Natur, das bezeugt theils die Vortrefflichkeit dieſer Dichtungen ſelbſt nach vorhandenen Fragmenten und nach dem hohen Urtheil, welches die Römiſchen Elegiker über dieſe Werke gefällt haben, theils aber und ganz beſonders geht es daraus hervor, daß wir auch dieſe Gattung der Alexandriner als ein Joniſches Erzeugniß wiederfanden, in ſo fern ein Paar Hauptdichter, der Kolophonier Hermeſianax

und dessen Lehrer und Freund Philetas, welchen man sogar als den Urheber der verjüngten Elegie betrachten kann, aus Jonien oder solchen Ländern abstammten, welche Jonische Cultur annahmen: denn Philetas als Koer ist freylich dem Ursprunge nach ein Dorer: aber wie im Politischen, so hatte auch in der Kunst und Wissenschaft der Dorische Verein in Vorderasien keine Selbstständigkeit, sondern schloß sich an die Jonier an, wie in der Prosa schon Herodotos und die Schriften des Urvaters der Medicin, des Hippokrates, beweisen können. Endlich aber ist die Liebe, der auch diese Dichtungen treu blieben, gerade derjenige Gegenstand, bei dessen Darstellung die Poesie selbst im Zeitalter einer noch so trockenen Gelehrsamkeit immer ihr Recht behauptet.

Doch um je mehr diese späteren Producte der erotischen Elegie den tragischen Dichtungen entfernt standen, desto mehr verloren sie den trübsinnigen Character und wurden Darstellungen der fröhlichen Liebe, so daß sie betrachtet werden können als eine zweite Gattung der gegenwärtigen Periode. Der Urheber einer solchen Sonderung ist Horaz in jener bereits angeführten Stelle seiner Dichtkunst, die gewöhnlich auf das elegische Gedicht der Hellenen im ganzen Umfange bezogen wird, aber allein von den erotischen Poesieen verstanden einen Sinn haben kann. Die Worte lauten: „In ungleiche Zeilenpaare ward anfangs die Elegie, späterhin auch der Ausdruck des erhörten Wunsches eingekleidet.“ Natürlich aber gilt

dies nur im Allgemeinen, denn strenge Grenzen zwischen Leid und Freude können hier so wenig als in der Liebe selbst gezogen werden, welche die Hellenen immer mit jenem trefflichen Beiworte die bittersüße genannt haben: und wenn auch im Ganzen die Meister dieser Elegieen mit Glück liebten, so mochten oft momentane Sprödigkeit, Eifersucht und dergleichen Gottheiten aus dem nothwendigen Gefolge des Eros, ihre Klagen veranlassen, wie man etwa beim Properz, der ganz auf dem Wege dieser Dichter fortging, dasselbe wiederfindet. In wie fern aber solche Trauerlieder nur untergesteckt waren, wie zur Abwechselung der fröhlichen und in wie fern nicht größeren Werken diese Tendenz gegeben ward, in so fern muß die Theilung des Horaz allerdings angenommen und jenen Dichtungen ihre Freude nicht verkümmert werden.

Den Chor dieser Poeten führt an Philetas, der Sohn des Telaphos, aus der Insel Keos gebürtig, und nachher Lehrer des jungen Ptolemäos Philadelphos *) in Alexandrien, woselbst er auch als einer der ersten Grammatiker sehr berühmt ward und ohne Zweifel den Vater jenes Prinzen besonders in Anlegung der weltberühmten Bibliothek unterstützte. Von seiner unansehnlichen Magerheit erzählt Aelian **) Wunderdinge, die zwar wir

*) Strab. l. 14, p. 452. cf. Suid. s. v.

**) V. H. 9, 14. cf. 10, 6.

so wenig, als er selber glauben, aus denen man aber abnehmen kann, was beim Athenäos *) mit klaren Worten gemeldet wird, daß er durch unmäßige Studien sich aufgerieben habe, gleichwie wol aus einer anderen Fabel, nach welcher er im Nachsinnen über das Lügen-Sophisma des Eubulides seinen Tod gefunden haben soll, hervorgehen möchte, daß er sich auch viel auf philosophische Spitzfindigkeiten einließ. Einem solchen Manne sollte man kaum ein Dichtertalent von Bedeutung zutrauen, wenn nicht darüber bei den Alten nur Eine Stimme wäre: doch mochte vielleicht seine dichterische Periode vor seinem Aufenthalt in Alexandria fallen, denn daß er nicht erst dort die Laufbahn begonnen habe, bezeugt Suidas, nach welchem er bereits in Philippos und Alexanders Zeiten geblüht hatte. Unter seinen Gesängen, die zum Theil epischer Art waren und ihm bei seinen Landsleuten eine Bildsäule von Erz verdienten *), ward den Elegieen ein solcher Werth zugestanden, daß, da sonst die Literatoren keine neueren Poeten in den Kanon aufnahmen, sie bei diesem Dichter von ihrer Regel abgingen: ein Ruhm, den außerdem nur Kallimachos erlangte, der Meister seiner Gattung, dem **) Philetas gewöhnlich als der Zweite

*) l. 9, p. 401.

*) Hermes. 15. 75 sq.

**) nach Quintilians Bericht v. inst. or. 10, 1, 58. cf. Rbot. c. 239. Stob. serm. 126.

beigesellt wurde. Zwar Properz hätte gewiß eine solche Rangordnung nicht gebilligt, indem er beide Dichter als seine Vorbilder ohne Vergleichung und mit ungetheilter Ehrfurcht neben einander reihet: zum eignen Urtheil aber berechtigen uns mit nichten die noch vorhandenen Fragmente, denn leider sind dieselben der Zahl und Länge nach so geringfügig, daß wenn nicht beim Hermesianax *) und Ovid **) die flüchtige Bittis als Philetas Braut und Gegenstand seiner Elegieen genannt würde, wir gerade zu nichts von deren Inhalte wüßten. Vielleicht führten sie den Titel παίγνια Spiele, wenn es erlaubt ist, aus dem Stobäos ***) einen Schluß zu machen †), gewiß aber bildeten sie nicht ein Werk von großem Umfange, wie jene des Antimachos und Mimnermos, sondern unbezweifelt eine Sammlung kleiner Dichtungen, eben so kunstvoll gebaut und reich an mythologisch-gelehrten Anspielungen, nur dem speziellen Inhalte und der Sprache nach unterschieden.

Hermesianax der Kolophonier, Philetas Freund und Schüler ††), war dennoch nicht dessen Nachfolger, sondern ging auf originellem Wege weiter, wie man zu-

---

*) l. l.

**) Trist. 1, 6, 2. ex Ponto 3, 1, 58.

***) Tit. 79, p. 469, 2.

†) cf. Iacobs. animadvv. ad Anth. Gr. V. 1. P. 1. p. 388.

††) v. Ruhnk. ep. crit. p. 283.

förderst schon aus der Anlage derjenigen Elegie sehen kann, welcher besonders er seinen Ruhm verdankte. Denn diese benannt nach dem Namen seiner geliebten Leontion, vielleicht derselben, die dem Epikuros anhing *), war in drei Büchern abgefaßt, und wenn gleich wir nicht wissen, was in den beiden ersten der Dichter seiner Dame vorzutragen hatte, so hat doch aus dem dritten Athenäos **) ein Bruchstück erhalten, dessen Werth schon wegen einer Länge von hundert Versen für Zeiten, in denen wir übrigens fast ganz und gar leer ausgehen, ungemein bedeutend seyn möchte: noch mehr aber um anderer Gründe willen. Denn mit einer so feinen Kunst und einer so naiven Anmuth enthüllt Hermesianax in demselben seiner genannten Freundin die Liebes-Abentheuer der vortrefflichsten Dichter und Philosophen Griechenlands, vom Orpheus herab bis auf den Aristippos, daß wer noch wegen der ächten und antiken Tugend dieser elegischen Spöttlinge Zweifel hegen könnte, durch dies Fragment bekehrt werden müßte. Ja, was wir in alten Werken über die Liebschaften des Orpheus, Musäos, Homeros, Hesiodos, Mimnermos, Antimachos, Alkäos, Anakreon, Sophokles, Euripides, Philoxenos, Phyletas, und der Philosophen Pythagoras, Sokrates, Aristippos gefunden, aber nach genauer Prüfung als Anecdote zur Seite gelegt, oder als Fabel verlacht haben,

*) Anmerkung.

**) l. 13. q. 597.

das alles ist hier in einen so holden Kranz geflochten, mit so natürlicher Liebe vorgetragen, daß wir uns jener Kritik schämen und lieber zum Glauben verführt werden möchten: so wunderbar ist dies Ueberbleibsel versüßt mit jedem Zauber, und nach dem schönen Gleichniß eines neuen Kritikers zwar nicht zu parallelisiren mit jenen großgegliederten Werken der dramatischen Architectonik oder mit den plastischen Gestaltungen eines Pindaros, aber wol an gleicher Sorgfalt und edler Fülle den erhobenen Arbeiten oder Gemmen der alten Kunst vergleichbar. Dennoch ist Hermesianax nicht in den Kanon aufgenommen, auch überhaupt nicht so berühmt geworden, als Kallimachos und Philetas, zum neuen Beweise, wie viel wir an diesen beiden eingebüßt haben, deren Elegieen aber nicht nur durch höhere Virtuosität der Darstellung, sondern auch der inneren Qualität nach von den seinigen unterschieden waren. Der Gegenstand beider Partheien war die Liebe, die Mythologie der Spiegel, welchen sie dieser Liebe vorhielten, aber so, daß Philetas und sein Nachfolger nur flüchtig auf jene Gestalten der Vergangenheit anspielten, wogegen Hermesianax aufmerksamer hineinvertiefend eine Freude daran fand, sie theils vom Standpuncte der eignen Liebe, zuweilen sogar wol sein selber vergessend, vollständiger und gewissermaßen episch auszubilden.

Noch weiter ging auf diesem Wege des Hermesianax ein Dichter, Phanokles genannt, der, wenn

auch nicht historische Werke vorhanden wären *), schon nach dem Geiste seiner Elegieen in dies Zeitalter fallen würde. Von ihm hat Stobäos **) ein Fragment erhalten, worin die Liebe des Orpheus zum Kalais mit ihren Folgen besungen wird, und welches einer größeren Elegie zugehörte, deren Titel in der Ursprache ***) sowohl, als ein Paar Fragmente lehren, daß dies Werk die berühmten Mythen der Hellenen über männliche Liebe behandelt habe. Die Gestalt einer solchen erotischen Archäologie mußte nothwendig dem Epos nahe kommen, und in der That, wenn man das angeführte Bruchstück isolirt betrachtet, so möchte man in Versuchung gerathen, für unwahr zu halten, was wir oben über den Gegensatz der objectiven Dichtart und der Elegie gesagt haben: wenn wir aber das ganze Gewebe der kleinen Mythen in ihrer vollständigen Verbindung übrig hätten, wenn wir sehen könnten, wie der Dichter jenen Stoff des Epos überall zur Idee der Liebe, vielleicht seiner eigenen, modifizirt und an einander gereiht hatte: wenn wir ungeachtet jener Mythen das Gedicht so leer an Handlung und bloß Empfindung vorwalten sehen, so würden wir dies Werk mit vollem Rechte den lyrischen Poesieen beigesellen, unter welche Kategorie vielleicht sogar des Ovid Kunst zu lieben gehören möchte, wiewohl

*) v. Ruhnk. ep. crit. 2, p. 299 sqq.

**) flor. 62, p. 399.

***) Ἔρωτες ἢ κάλοι.

der Dichter, um gleichsam eine Theorie seiner Leidenschaft aufzustellen, ein recht objectives Ansehn haben wollte. Nicht minder könnte man ferner dadurch irre gemacht werden, daß Phanokles mit einer Dichtart, deren Tendenz auf die gegenseitige Liebe der beiden Geschlechter wir oben berührt haben, sich in die Mysterien der männlichen verlieren konnte: doch es ist nicht jene dorische Männerliebe, die der Dichter besungen hatte, sondern die weichlich-jonisirte, die Knaben und Jünglinge wie Weiber brauchte, von der weiblichen nur dem Gegenstande, nicht dem Character nach unterschieden. So wird im vorhandenen Fragment die Liebe des Orpheus zum Kalais auf eine sehr süße Weise, fast sentimental behandelt, und dieselbe Darstellung würden wir auch bei den andern Mythen wiederfinden, in denen übrigens, wie dort, der Dichter oft von den gewöhnlichen Sagen abweichen mochte: wenigstens geht aus einem kleinen Ueberbleibsel hervor, daß er den Adonis, seinem Plane gemäß, als einen Geliebten des Dionysos aufführte, der gangbaren Nachricht ganz und gar zuwider.

Wie nun diese beiden Dichter Hermesianax und Phanokles, der ähnlichen Manier wegen, einander ergänzen, eben so darf dem Philetas zur Seite gestellt werden Kallimachos von Kyrene, welcher unter dem zweiten und dritten Ptolemäos gleich groß als Kritiker und Dichter in Alexandria blühte: denn daß auch ihre Poesieen von gleichem Geiste beseelt waren, darf mit Recht

aus den angeführten Urtheilen des Properz gefolgert werden. Dem Grade nach aber übertraf Kallimachos seinen hochberühmten Vorgänger, indem Horaz *) ihn unmittelbar hinter dem Mimnermos folgen läßt, und Quintilian versichert, daß die meisten ihn für den trefflichsten Elegiker anerkannt haben. Doch eben bei so vollgültigem Lobe der besten Zeugen verdient dieser fruchtbare Dichter um desto mehr bedauert zu werden, da die Zeit an ihm solchen Eigensinn ausübte, daß wir von seinen Hymnen und Epigrammen allerdings viele, von denjenigen Gedichten aber, auf welche sein höchster Ruhm sich gründete, den Elegieen, auch nicht Eines aufweisen können. Denn wiewohl unter den genannten Hymnen das Bad des Pallas nicht gleich den übrigen aus Hexametern, sondern Distichen besteht, so sind dieselben doch nur in ihrer allgemeinen Bedeutung als einfachste Form der Lyrik angenommen, und sowohl die Wahl des dorischen Dialects, als auch der Inhalt selber, welcher eine Göttin verherrlicht, die nur befreundet den Uebungen der Gymnastik, den Eros und dessen Mutter haßte, beweisen genugsam, daß man dies vortreffliche Gedicht von seinen Liebes-Elegieen ganz abgesondert betrachten müsse. Ja selbst die Locke der Berenike, welche wir wenigstens in einer ziemlich wörtlichen Uebersetzung des Catullus erhalten haben, kann aus ähnlichen Gründen nicht hieher gehören. Berenike, des Pto-

*) epist. 2, 2, 100.

lemäos Euergates Schwester-Gemahlin, hatte für dessen glückliche Rückkehr aus dem Kriege den Göttern eine Locke geweiht, welche bald darauf aus dem Tempel entwandt, vom Konon aber, einem nicht minder galanten als gelehrten Astronomen, unter die Gestirne versetzt worden war, und dies gab dem Kallimachos, einem gleich feinen Hofmann, Veranlassung zu jener Elegie, worin die Locke selbst ihr Geschick meldet, tiefbetrübt über die Trennung vom Haupte der Königin und durch die neue Verklärung unbestochen. Man darf diesem Gedicht von Seiten der geistvollen Ausführung und mancher sinnreichen Wendungen einen hohen Werth zugestehen, aber in jedem Komplimente muß wol die Kunst über die Natur triumphiren, was Wunder, wenn wir auch hier dasselbe finden? Nur möge dadurch niemand verführt werden, dem Ovid beizutreten, der vom Kallimachos überhaupt urtheilet, daß er nicht durch das natürliche Genie, sondern durch Kunst seinen Ruhm erworben habe; denn eben Ovid, der im Gegentheile die Natur bis auf den Grad von Nachlässigkeit liebte, gilt hier weniger als alle: besonders im Widerspruch mit den obengenannten Zeugen: und wir mögen annehmen, daß diejenigen Elegieen, in welchen der Dichter seine Liebe zur Lyde dargestellt hatte *), hervorgegangen aus tiefem Gefühl und durch ächte Kunst gefördert,

*) Ovid. Trist. 2, 363. ?

uns genugsam belehren, warum er für den Koryphäus seiner Gattung angesehn wurde.

Mit diesen Sängern ist die gute Zeit der Elegie beschlossen, wenn man ihnen nicht etwa noch den Euphorion beifügen will, einen berühmten Dichter von Chalkis in Euböa gebürtig, und Bibliothekar beim Antiochos dem Großen, der neben seinen epischen Gesängen auch durch Liebes-Elegieen *) berühmt wurde. Noch weniger ist Alexandros **) der Aetoler, ein Stern der sogenannten Pleias unter dem zweiten Ptolemäos, großer Ehre würdig: mich wenigstens läßt ein Fragment, in welchem die traurige Liebe der Kleobäa zum Antheus erzählt wird, und die Nachricht, daß das vollständige Gedicht vom Apollon, dem Gott der Orakel, seinen Titel führte, vermuthen, daß eben diese Elegie aus einer Sammlung von erotischen Mythen bestanden habe, die sämmtlich als Prophezeiungen vorgetragen waren: ein Unternehmen, welches außer Lykophrons Kassandra an Sittsamkeit kaum seines Gleichen finden möchte. Das andere Werk: die Musen, enthielt vielleicht eine Reihe von Sagen über berühmte Dichter, und diente demnach schon einem mehr fremdartigen Gegenstande, bis endlich Eratosthenes, jener grundgelehrte Literator

*) Serv. ad Virg. Ect. 6, 72. cf. Diomed.

**) v. cj. fragm. ap. Brunck. anal. T. 1, p. 418. animadverf. Jacobs. ad Anth. Gr. V. 1. P. 2. p. 235 fqq.

aus den Zeiten des dritten Ptolemäos, sogar seine Lehre von Verdoppelung des Cubus in Distichen abfaßte. Die Liebe floh seitdem aus diesem ihren alten Reich in das wollüstige Gebiet jener Versart, die von Sotades erfunden, unter dem Namen der Jonischen Gesänge sehr berüchtigt ward, und vergebens machte Parthenios im Zeitalter des Augusts einen Versuch, sie der Elegie wiederum zuzuführen, denn von Neuem untreu ging sie zu den Romanen oder Milesischen Fabelbüchern über und blieb ihnen bis zum völligen Untergange der Kunst ergeben.

Wir aber sind durch einen grausamen Witz der Vorsehung verdammt worden, nur mit elegischer Empfindung an die Glorie der alten Elegie zurückzutreten. Denn wiewohl diese Dichtart in Jonien geboren und erzogen, aber mit edler Gastfreiheit empfangen in der ganzen Hellas, acht Jahrhunderte geblüht, gleichsam als ein Schwanengesang, alle Gattungen der Poesie kräftig überlebt hatte, so sollte dennoch der Nachwelt von den unzähligen Werken so langer Zeiträume nicht einmal Eines in vollkommener Gestalt erhalten werden, und eben die beßten sind uns bloße Namen. Aber auch so den Musen Dank, selbst für die Trümmer, an denen wir unser Gemüth weiden mögen, wie der Wanderer, wenn er umherwandelt unter den Ruinen zerfallener Herrlichkeiten: Dank ihnen, daß sie die Dichtungen der Römer, die den Geist jener Elegie nicht

unwürdig auffingen, uns erhalten haben, und dreifachen Dank; daß sie den Deutschen einen Sänger vergönnen wollten, der das alte Reich wiederum herstellte: denn nun mögen wir uns auch in diesem Punct betrachten als Brüder jenes gottgeliebten Volkes. — — —

Anhang.

Nr. 1.

Bis wenn werdet ihr ruhn, wenn ruhigen Mut euch faſſen,
Jünglinge, ſcheut ihr dann nicht die Bewohner umher?
So ſaumſelig und träg'; ihr wollt in geruhigem Frieden
Sitzen, da weit und breit Krieger erfüllen das Land?

* * *

Wenn ihm der Tod ſchon naht, ſend er das letzte Geſchoß.
Denn das ehret vor allem den Mann und zieret ihn herrlich,
Wenn er um Kinder und Land kämpft und das junge Gemahl
Wider den Feind: es nahet der Tod auch nimmer, bevor ihn
Euch zuſpinnet die Mör' — auf! und hinein in den Kampf
Mit hochragender Lanz', und die muthigen Herzen verhärtend
Unter dem Schilde, ſobald wild das Getümmel entbrennt.
Denn zu vermeiden den Tod ward keinem vergönnt von den Göttern,
Keinem, und wär' er auch himmliſchen Ahnen entſtammt.

Oft wol kann er entfliehn dem Kampf und Getümmel der Speere,
Aber daheim dennoch faßt ihn das Todesgeschick.
Seiner gedenkt dann nimmer das Volk in Lieb', und ersehnt ihn
Nimmer, da Klein und Groß jenen, den Dulder, beweint.
Denn es erfüllt Sehnsucht um den sterbenden Helden der Bürger
Jeden, und als Halbgott wird er im Leben verehrt.
Denn ein solcher erscheint wie ein Thurm in den Augen der Menschen,
Er vollbringet das Werk vieler, ein einiger Mann.

Nr. 2.

Zwar nach Zeus Rathschluß und dem Sinn der unsterblichen Götter
Wird nie unsere Stadt ganz im Verderben vergehn,
So hält Pallas Athene gezeugt vom mächtigen Vater,
Als Obhüterin uns über die schirmende Hand:
Aber sie selbst, die Bürger, verführt von Begierde der Güter,
Wollen in Unvernunft tilgen die herrliche Stadt.
Nach Unrechtlichem trachten die Volksanführer, und Unheil
Droht vielfältig und wird strafen den frevelen Mut.
Denn nicht können sie zähmen die Gier, beim fröhlichen Mahle
Mögen die Freude sie nicht theilen in stillem Genuß.
Auf Gold sind sie bedacht und üben verderbliche Dinge,
Schonen der Bürger Gut nicht und das Heilige nicht,
All' in allem Verkehr, nur allein zum Raube gewendet
Achten sie nicht Dikes sicher gegründeten Thron,
Welche vergangene Ding' und werdende stille betrachtet,
Aber zuletzt dennoch, eine Vergelterin, kömmt.
Warlich ein Unglücksloos droht unserer Stadt unentfliehbar,
Weil in die Knechtschaft so schnöd' und in Eile sie sank,

Welche den Zwiſt der Bürger erregt und entſchlafene Kriege,
Die gar Vielen in Tod tilgen die rüſtige Kraft.
Denn wo Bürger die Freunde beleidigen ſelbſt in den Gaſſen,
Fällt die blühende Stadt bald in der Feinde Gewalt.
Solch ein Verderben bedrängt das Volk und in Banden gefeſſelt
Ziehn viel Arme verkauft hin in das fremde Gebiet.
Jeglichem Bürger dringt die gemeinſame Noth in die Wohnung,
Nimmer des Vorhofs Thür wehret ihm ab die Gefahr.
Die läuft über die hohen Verzäunungen, jeden erſpäht ſie,
Ob ihn ein Winkel auch birgt und das ſtille Gemach. —
Dies dem Athener-Volk zu verkündigen treibet der Mut mich,
Daß bei ſchlechtem Geſetz waltet ein großer Verderb.
Aber das gute Geſetz bringt alles in Frieden und Eintracht,
Hängt an des Frevlers Fuß ſtrenge der Ketten Gewicht,
Stillet die Gier, gleicht aus Unebenes, tilget den Frevel,
Dörret des Uebermuts Blumen in früher Geburt,
Macht die verdreheten Rechte gerad', hochmüthige Werke
Stimmet herab, und wehrt ab der Empörer Gewalt,
Hemmet der Zwietracht Haß, der verderblichen, alles erſcheinet
So beim Menſchengeſchlecht weiſ' in einander gefügt.

* * *

Hoch von den Wolken herab fällt Schnee und gewaltiger Hagel,
Aus hellleuchtendem Blitz gehet der Donner hervor,
Und Sturmwinde verwirren die Meersflut: aber wofern man
Friedliche Ruh' ihr gönnt, iſt ſie vor allen gerecht.
Alſo ſchaden der Stadt die Gewaltigen: einem Tyrannen
Dienet in Knechtſchaft nun dieſes bethörte Geſchlecht.

* * *

Wenn ihr Grauſes erlitten nun habt durch eigene Thorheit,
Bürdet des Unheils Schuld nicht den Unſterblichen auf.

Ihr habt jene *) ja selbst durch euere Wächter erhöhet,
Darum duldet ihr nun dieses entehrende Loos.
Einzeln geht wol ein jeder von euch in den Spuren des Fuchses,
Aber gesammt sind doch euere Sinne bethört.
Denn auf gleißende Wort' und die Zunge des listigen Mannes
Seht ihr allem, und merkt nicht das entziehende Werk.

* * *

Ich gab solche Gewalt dem Volk, die dem Volke gebühret,
Hab' ihm verringert nicht oder vermehret die Macht.
Doch nicht minder den Hohen und durch Reichthümer Beglückten
Hab' ich genau, daß kein Leid sie betreffe, gesorgt.
Ich warf einen gewaltigen Schild zur Wehr um die Beiden,
Auf daß keiner besieg' andere, wider Gebühr.

Nr. 3.

Gleich sind beide beglückt, wer an Silber und Golde begütert
Roß' und der Mäuler Gespann nährt, und der blühenden Saat
Fluren bebaut, und jener, dem nur dies Eine bescheert war:
Daß er dem Magen und Leib Genüg' und den Füssen gewährt:
Kinder daneben und Weib. Kömmt dann noch Reife der Schönheit
Diesem hinzu sammt Kraft blühender Jugendlichkeit,
Das sind Güter genug. Mit häufigen Schätzen beladen
Stieg in des Hades Reich keiner der Menschen annoch:

---

*) die Tyrannen nämlich.

Auch nicht kann er den Tod und den Schritt des feindlichen Alters,
Noch Krankheiten hinweg weisen mit Lösegeschenk.

Nr. 4.

— —

Nr. 5.

Wol sind traurig die Leiden o Perikles: ihrer gedenkend
Kann sich am Mahl niemand oder des Weines erfreun.
Auch so treffliche Männer verschlingt des rauschenden Meeres
Flut, und Betrübniß füllt unsere Seele mit Gram.
Aber es haben die Götter ein Heilungsmittel verliehen
Für unsäglichen Harm, kräftige, feste Geduld.
Lieber, das Unglück wechselt den Sterblichen: heute befällt es
Uns, und wir seufzen tief über den blutigen Schlag:
Bald dann nahet es wieder den anderen: darum erfaßt euch
Schleunigen Mut, gebt nicht weibischen Klagen Gehör.

Nr. 6.

Was ist Leben und Luft wol ohne die goldene Liebe,
Möge der Tod mir nahn, ehe die Freude vergeht,
Heimliche Wonn' im Lager und süße Geschenke des Eros,
Aber die Jugend welkt bald in der Blume dahin.

Männern ſowohl als Frauen: wenn dann trübſeliges Alter
Nahet und ſo ganz gleich Schöne den Häßlichen macht,
Dann drückt immer den Sinn des Sterblichen böſe Betrübniß,
Nicht an der Sonn'-Anblick weidet er ferner den Sinn:
Dann ſind feind ihm die Knaben und nicht ſein achten die Jungfraun,
So Mühſeliges hat Greiſen der Himmel verhängt.

Nr. 7.

Leben, wer läßt dich gern der Lebendigen? reich an Betrübniß
Biſt du fürwahr, gleich ſchwer iſt dich ertragen und flichn.
Zwar die Natur beut viel Holdſeliges, Erde, Gewäſſer,
Sterne, der Sonn'-Umkreis und den gerundeten Mond.
Aber das Andr' iſt Leiden und Furcht; wenn einer einmal auch
Freude genießt, dennoch findet ihn Nemeſis. auf.

Nr. 8.

— —

Ueber die

Entstehung der altdeutschen Poesie

und ihr

Verhältniß zu der nordischen.

Ueberall, wo wir zurückgehn auf die frühsten Zeiten eines Volks, ist es leicht zu bemerken, wie Poesie und Historie ungetrennt von einem Gemüth aufbewahrt und von einem begeisterten Munde verkündet wurde. Beide vereinigen sich darin, das Leben mit all seinen Aeußerungen aufzufassen und darzustellen. Erst eine spätere wissenschaftliche Ansicht muß sie trennen, welche der Poesie nur ein unbeschränktes Aufwachsen gönnt, die Historie aber, nachdem der Glauben an die Treue der Volks-Gedichte verloren gegangen, auf jene kritische Wahrheit beschränkt, die an sich nichts gewährt, und nur dann Werth hat, wenn

sie verbunden ist mit jener höhern poetischen; denn nicht irgend ein bloßes Ereigniß, sondern in seinem Zusammenhang mit dem Leben wollen wir es erkennen; was will auch die Geschichte zuletzt anderes, als daß das Gemüth ein Bild der Zeiten gewinne, welche sie darstellt? und darum muß die kritische Historie auf einem andern Weg dahin wieder zu gelangen suchen, wo sie schon früher gestanden hatte, eins mit der Poesie, als Nationalepos. In solchem Sinne haben auch die beßten Historiker gedacht. Und warum gibt die Poesie des Nibelungenlieds, des Homeros eine viel reinere und lebendigere Anschauung, als alte Geschichte? die Heldenschaar bewegt sich vor uns, und wir ziehen mit ihr in den Kampf, wir stehen mitten in ihrer Versammlung, wir sehen die Zucht edler Frauen und eine ganze schöne Menschheit in Lust und Trauer, während dem die Geschichte nur hinzeigt auf die öden Felder, wo einst diese Männer hergeschritten, oder ein Schwert ausgräbt, auf welchem die Jahrzahl entdeckt werden kann.

Wenn es aber wahr ist, daß Poesie und Geschichte nur zu gleicher Zeit sich erzeugen, so kann jene nicht mehr seyn, wo diese aufhört; nur da wird sie geboren, wo der Mensch in freiem Ringen mit der Welt die Glieder übt, und muthig das Leben umarmt.

Darum ist jener Punct so herrlich in der Geschichte, wo ein Volk vereinzelt oder in Ungebundenheit lebend, nun das Bedürfniß fühlt, nach Ordnung, Cultur und Sitten. Wie überall, geht auch hier erst aus einem wilden

Kampf, aus einer ungeheuren Gährung die Ruhe hervor, aber eben in solchem Zustand des Werden, wo jeder Augenblick erwirbt, und jeder Augenblick das Erworbene verlieren kann, wo einer wie alle das Ganze festhält, immer bereit, davon zu geben, was ihm nur theuer; in solchem Zustand einer beständigen Anregung ist es, wo die Tugend des Menschen aufgeboten, und alle geheime Kraft wach wird. Dann werden alle Quellen des Lebens aufgethan, daß es in jugendlicher Freyheit ströme, und jene göttlichen Menschen stehen auf, die wie Riesen sich erhebend, gewaltsam hingehen über die Erde, und sie ordnen nach ihrem Sinne.

Und ist nach solch großem Streit die Welt erworben, dann kommt die Ruhe des Friedens, in der sich Häuser und Städte aufbauen. Gesetze, mildere Sitten, Eintracht der Geselligkeit ordnen das Leben. Die Lanzen des Kriegs ergrünen in der fruchtbaren Erde, und fügen sich zu blüthenreichem Laube, in dem Fröhlichkeit und Lebenslust wohnt; bald tritt die Poesie herzu und verkündigt in schlichten Worten die Thaten jener Zeit. Wie die Wipfel hoher Berge steht unter ihnen das Andenken daran, und in dem ewigen Tag derselben wandeln die Helden, unsterblich, allen sichtbar, und den Göttern am nächsten. —

So treibt Poesie und Historie, als Epos, aus einer Wurzel, und beide blühen neben einander. Auch späterhin wird jene immer von dieser begleitet, d. h. wo wirklich

etwas geſchieht, und das Leben ſich regt, da fehlt es nie an einem bewegten Sinn, der es ausſprechen kann.

Bei jeder Nation blickt der Moment einer neuen Grundbildung eines neuen Entſtehens durch, in hellerem oder trüberem Lichte, wie verſchieden die Umgebungen und Motive ſind. Carl der Große erſchuf Frankreich, und lebte viele Jahrhunderte lang in der Poeſie deſſelben. Um aus ſpätern Zeiten ein Beiſpiel anzuführen: wie der Cid Spanien erſt Sicherheit und Dauer gegen die Araber, ſo gab er ihm auch eine Nationalpoeſie, welche das Andenken an ſein Ritterthum in ſchönen Liedern bewahrte.

Groß und welterregend, wie noch alles, was aus dem Leben dieſer Nation durchbrechen konnte, hat ſich jener Punct bei den Germanen gezeigt. Schon aus den frühſten Zeiten haben wir Zeugniſſe fremder Schriftſteller von ihrer Exiſtenz. *) In einem langen Zeitraume ſchweigt alle Geſchichte, und wo ſie wieder anhebt, etwa mit der chriſtlichen Zeitrechnung, da finden wir noch ein ungezähmtes Volk, meiſt als Nomaden, in herumziehendem Leben. Allmählig erſcheint das Streben nach Cultur in der Entſtehung einzelner Völkerſchaften und beſonderer Verbindungen, endlich aber erzeugte es jenen ungeheuren Kampf, den nicht bloß ein neues Herandrängen aus dem Mutterlande, aus Aſien, ſondern dieſes innere Bedürfniß herbeyführte: die Völkerwanderung. Das iſt das

*) ſ. Adelung älteſte Geſchichte der Deutſchen.

große Resultat derselben, das aus ihr Germanien neu geordnet hervorging. Sie legte den Grund zu der Form, in welcher es sich entwickelte, und sie wies den Völkern die Plätze an, die sie noch jetzt im Ganzen behaupten. Es erscheinen Gesetze, welche den Staat und das Privatleben bestimmen, und die milde Religion der christlichen Kirche fing an, Eingang zu gewinnen.

Wenig haben die Geschichtschreiber von den Thaten jener Zeiten aufbewahrt. Alle Völker waren aufgeregt, aus dem Norden nach Süden, aus Osten nach Westen, wie nach einem verborgenen Schatze ziehend: Gothen, eine große Nation, die aus dem Norden kommend, durch Preußen, Pohlen und Rußland sich ausdehnte bis ans schwarze Meer, Burgundionen, Sachsen. Und wie mußten sie kämpfend unter einander sich Leben, Erhaltung und Heimath erwerben! Von Helden, wie Attila, Dieterich, König der Westgothen, sagt die Geschichte, aber wie vieles ist geschehen und untergegangen.

Aber die Poesie bewahrte es auf, die jetzt entstand. Was Fremden oder Geistlichen mit fremder Bildung, nicht mehr zur Nation gehörig, in ihre trocknen Bücher aufzuschreiben unmöglich war, das lebte fort in dem Munde und dem Herzen eines jeden unter dem Volk. Sie erzählten sich und den Nachkommen das Leben ihrer Väter, und bald entstand eine gewisse Classe, die ganz eigends sich diesem Geschäfte widmete; die Sänger. Sie waren gerade nicht die Dichter dieser Lieder, und nahmen sie

auch nicht zu ausschließendem Besitze dem Volke ab, aber sie waren besonders fähig zu dem Absingen derselben. Jordanes (um 540 — 50) erzählt *), wie bei den Gothen die Geschichte der Vorzeit, fast auf historische Weise, durch alte Gedichte unter ihnen gelebt, und **) wie sie die Thaten der Vorzeit nach Weisen und unter Begleitung der Cither gesungen, vor denen sie eine so große Verehrung gehabt, daß kaum das wunderbare Alterthum solcher Helden sich rühme. In dem Leben des heil. Lüdger wird angeführt, wie ein Blinder, Namens Bernlef, vor ihn gebracht worden, den seine Nachbarn sehr lieb gehabt ***), weil er gesprächig und die Thaten der Vorfahren und die Kriege der Könige mit Gesang angenehm zu erzählen gewußt. Die Sänger bey Attilas Gastmahl sind bekannt genug. — Ein solch edler Spielmann war Volker von Elsaß, der vor Gotelinde spielte †), und wo ist wol schöner die Macht der Poesie angewendet worden,

---

*) De rebus Geticis cap. 4. quemadmodum et in priscis eorum carminibus pene historico ritu in commune recolitur.

**) cap. 5. majorum facta modulationibus citharisque canebant — quorum in hac gente magna opinio est, quales heroas fuisse miranda jactat antiquitas.

***) quod esset affabilis et antiquorum actus et regum certamina bene noverat psallendo promovere. L. 2. §. 31.

†) Nibelungen-Liet. v. 6550.
Volker mit siner videlen dan
chom gezogenliche fur Gotelinde stan.
er videlt sueze done, und sang ir sinin liet.

als wie er seine Freunde nach dem großen Verderben in den Schlaf singt und den Schmerz im Gesang mildert. *)

Es leidet keinen Zweifel, solche Lieder, deren Inhalt die Kämpfe und Thaten vergangener Zeiten waren, ließ Carl der Große (nach der oft citirten Stelle beim Eginhard) sammeln, aufschreiben, und lernte sie auswendig. **) Daran muß man nicht denken, daß sie damals allgemein verzeichnet wurden, nicht als ob dies unmöglich gewesen ***), sondern weil es der Natur eines Volksliedes entgegen ist. Ueberhaupt war alle Bildung ausländisch, welche dieser Lieder nicht achtete, und darum waren sie Ludwig dem Frommen, der griechisch und lateinisch wie seine Muttersprache redete, zuwider, daß er sie weder lesen, hören, noch hersagen wollte. †) So ist nur zweierlei aus dieser

---

*) Nibel. L. V. 7083. ff.

**) — memoriae mandavit. Dies scheint der rechte Sinn zu seyn, wenn man damit in Verbindung bringt, was unten in der Stelle von Ludwig dem Frommen gesagt wird. Wahrscheinlich war es Sitte, daß die Jugend die historischen Lieder früh auswendig lernte.

***) Die Deutschen hatten wohl Runen in dieser Zeit, wahrscheinlich aber nur zu Inschriften. Daß Geistliche schreiben konnten, zeigt schon Wulfila, eben Carl der Große, einerlei, ob er selbst schrieb, oder aufschreiben ließ, und Ludwig der Fromme, der die Volksgesänge nicht lesen wollte. Das Volk aber hatte keine Schrift, denn Ottfried aus dem 9. Jahrhundert sagt sehr klar: res mira usum scripturae in propria lingua non habere.

†) Theganus de gestis Ludewici c. XIX. apud Schilter SS. RR. GG. p. 74.: poetica carmina gentilia, quae

Periode, aber nicht in ursprünglicher Reinheit übrig geblieben: die Erzählung im altsächsischen Dialect von Hildebrand, wahrscheinlich ein solches Volkslied, dessen Inhalt unrhythmisch vielleicht zur Uebung aufgezeichnet wurde *), und dann das lateinische Gedicht: de prima Attilae expeditione, das ganz nach römischen Mustern umgebildet, alle Eigenthümlichkeit und poetischen Werth hat aufgeben müssen, und uns geschichtlich merkwürdig ist.

Bei dem Volk indessen lebten diese Gesänge fort. In Unwissenheit und Unschuld entfaltete sich die Poesie immer mehr, und zog an sich, was neuere Begebenheiten, Volksglaube u. s. w. Großes und Reizendes darbot, alles vermischend und verwechselnd. An jedem Ort mußten sie nach und nach einheimisch seyn, und darum brachte sie das Entfernte herbei und setzte die Nähe in geheimnißreiche Ferne, Gegenden, Zeit und Völker umtauschend. Wie jede Nation eine ihr mehr eigenthümliche Sage gehabt hat, so scheint der hörnerne Siegfried, Wittich Wielands Sohn ꝛc., nordisch, Wolfdietrich und Ottnit und die constantinopolitanischen Geschichten südlich, wahrscheinlich später etwas entstanden zur Zeit, wo die Longobarden in Italien blühten, das Nibelungen-Lied, Attila, Hagen,

---

in juventute didicerat, respuit, nec legere, nec audire, nec docere voluit.

*) Neu übersetzt im Neuen literar. Anzeiger 1808 Nr. 3.

Günther, Chriemhilde, eigentlich deutsch zu seyn. Denn so zeigt sich in den ersten die nordische Tiefe, das Ungeheure und Riesenhafte, in den andern schon ein viel farbigeres und wärmeres Colorit, manche Erinnerung an den Orient und seine Ueppigkeit, in dem letztern eine schöne Vereinigung, eine gemilderte Größe, und die Liebe, die in den nordischen Sagen fast frech, gewaltsam und wild ist, erscheint hier in Schamhaftigkeit und deutscher Zucht. *) Die nordischen Sagen aus diesem Cyklus sind genau verbunden mit den deutschen, deuten auf sich hin, und ergänzen sich gegenseitig. Dieterich von Bern, wiewohl im Einzelnen von andern übertroffen, ist am Ende immer der Sieger, der Tapferste und Menschlichste, und der eigentliche Mittelpunct der ganzen Dichtung. Merkwürdig ist, daß sich in den Nordischen Sagen keine Spur von jenen südlichen findet, die auf eine spätere Entstehung deutet, wo Scandinavien schon mehr von Deutschland abgeschlossen war. In jenen tritt zwar der nordische Alberich auf, aber nur dem Namen nach, denn es ist nicht der ernsthafte Zwerg des Nibel. Lieds, sondern ein neckender Kobold, wie er in deutschen und französischen Sagen vorkommt. Mit letztern scheinen diese constantinopolitanischen Sagen wieder einigen Zusammenhang zu haben, worüber eine weitere Bekanntschaft damit Auskunft geben wird.

*) In den nordischen Gedichten genießt Siegfried wirklich Brynhildens heimliche Umarmung, wie edel und rein dagegen die Erzählung des Nibel. Lieds.

So nämlich urtheilen wir über deutsche National-Poesie nach der Gestalt, in welcher sie auf uns gekommen: in den Bearbeitungen des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts. Damals nämlich war die Schrift schon allgemeiner worden, und die Sänger fingen an, die Gedichte, deren Umfang sich immer mehr erweiterte, aufzuzeichnen, und wie sie jetzt lebten und ausgesprochen wurden, nach den Veränderungen vieler Jahrhunderte hindurch, so wurden uns diese Gesänge ältester Zeit erhalten. Dies ist unsere Ansicht von der Entstehung des Nibelungen-Lieds (wir nennen blos das vorzüglichste, und bezeichnen damit den ganzen Cyklus) und wir wollen hier so kurz als möglich die Resultate anführen, die sich daraus ergeben.

I) Das Nibelungenlied beruht auf Wahrheit und es liegt durchaus Geschehenes zum Grund. Streng genommen kann überhaupt nichts rein erfunden werden in der Poesie, als Abdruck des Angeschauten, und jede Nachahmung selbst durch viele Gründe hindurch weist immer zurück auf das Ursprüngliche, und bleibt in so fern wahr. Attila, Dietrich von Bern, Günther, Hagen, Siegfried, haben gelebt, die großen Thaten, von denen diese Lieder singen, sind geschehen, und Chriemhildens entsetzliches Schicksal hat jene Helden in das Verderben gezogen. Es fehlt auch nicht an äußerlichen Beweisen, die lateinischen Geschichtschrei-

ber nennen diese Männer und erzählen von Gonthakars Tod durch Attila. Am klarsten redet eine Stelle in der Chronik des Joh. de Thwrotz *), die wir vor allen anderen anführen wollen, sonstige Anspielungen und Hindeutungen, die bei den Geschichtschreibern gefunden werden, für das Detail aufbewahrend. Sie erzählt (cap. 23), wie nach Attilas Tod alle ihm unterthänige Völker, erschrocken, nicht gewußt, ob sie sich freuen oder beklagen sollen. Unter Attilas Söhnen, wovon einer Chaba geheißen, von der Tochter des griechischen Kaisers Honorius geboren, der andere Aladaricus **), dessen Mutter die oft genannte Frau Chriemhild, aus einem berühmten Geschlecht deutscher Herzöge gewesen, sey Uneinigkeit entstanden. Viele deutsche Fürsten in Attilas Dienstbarkeit, unter denen Dieterich von Bern, einer der ausgezeichnesten (excellentiam habuit non ultimam ***), hätten, nicht treu gesinnt, sich auf die Seite des Aladaricus ihres Lands-

*) Er schrieb im 16. Jahrhundert, aber sein Werk ist treue Abschrift und Zusammenstellung alter Chroniken. Es ist am besten abgedruckt in Schwandtneri script. rer. Hungaricar. Vindeb. 1746 — 48. im 1. Tom.

**) Alter vero Aladaricus de illustri prosapia Germaniae ducum orta, domina Crimiheldina (al. Crumheldina Kremheilch) vocitata. cap. 23.

***) Er heißt Vogt über ganz Deutschland. Thwrotz c. II Detricus de Verona — omni Germaniae praesidebat

mannes gewendet, auf alle Art ſich bemühend, die Hunnen zu trennen und innerliche Zwietracht zu erregen; das ſey auch gelungen, und durch Dieterichs Anſtiften unter beiden Brüdern, die die Regierung gehabt, heftiger Zwieſpalt erregt worden. Da habe ein ungeheurer furchtbarer Kampf begonnen, in welchem die Hunnen, erfreut über den Untergang fremder Nationen, erſt alle Deutſche und Ausländer, endlich ſich ſelbſt gegenſeitig aufgerieben. In alten Chroniken ſey aufgezeichnet *), wie dieſer Bruderkrieg, dieſes Würgen unter einander funfzehn Tage lang gedauert, und die Donau, die bei Ofen vorbeifließe, von dem Blute deutſcher und anderer Völker bis Pantela hin, für Menſchen und Thiere untrinkbar geweſen. Chaba habe immer die Oberhand behalten, bis auch er zuletzt durch Dieterichs Liſt überwunden, mit ſeinen ſechszig jüngern Brüdern und funfzehntauſend

---

und c. 13 wird erzählt, daß, als ein Pfeil ihn umſonſt an der Stirn verwundet, er ſich deshalb unſterblich genannt — immortalitatis nomen usurpasse.

*) Scribitur etiam in antiquis Hungarorum chronicis, quod hoc fraternum certamen, haec intestina tanti populi clades, vix diem per quindecim consumata fuisset — ut Danubius secus Sicambriam defluens, ea Germanica coterarumque nationum caede, in ipsum decurrenti sanguine, in tantum permixtus fuisset, quod neque homines neque animalia a Sicambria deinceps usque ad Colentianam aquam illius puram sine sanguine potare valuissent.

übriggebliebenen Hunnen nach Griechenland zum Honorius geflüchtet.

Es ist derselbe vernichtende Kampf zwischen Brüdern und Freunden, der freilich anders gestaltet und von einem andern Verhängniß herbeigeführt, im Nibelungen-Lied vorkommt. Ein weiteres Beispiel, die Geschichte des Ermanarikus, wird unten angeführt.

Wenn es aber wahr ist, daß dem Nibelungen-Lied Geschichte zum Grunde liegt, so müssen diejenigen eine falsche Ansicht haben, die eine künstliche Uebertragung alter aus Asien herstammender Sagen darin finden, und das Gedicht auf diese Art entstehen lassen; oder gar den Homer darin widerfinden, in dem nur an einer Stelle verwundbaren Siegfried, etwa den Achilles. Einmal ist dagegen die Unschuld und Bewußtlosigkeit, in welcher das Ganze sich gedichtet hat, die es gar nicht anders denken konnte, daher die Sicherheit, mit welcher immer das Beßte ergriffen worden, und daher alles von so frischem Leben angehaucht ist und fest steht auf deutscher Erde. Es hat alles ein so einheimisches Angesicht, keinen fremden Zug darin. Zu einer solchen Uebertragung, die das Fremdartige ganz ausgewischt hätte, gehört ein sehr künstliches Bewußtseyn, eine Speculation, die sehr hoch gestanden wäre, um so frei herrschen zu können. Dann aber bewahrt ein Volk das Andenken an seine Herkunft ganz anders. Germanien wurde wahr-

scheinlich von Skandinavien her bevölkert, nicht in großen Massen, und die Erinnerung an die Vorzeit, wie bei einem zerstreuten einzelnen Leben leicht möglich, verlor sich gänzlich. In dem Norden aber erhielt sie sich in den Gesängen einer besonderen Classe, die wohl aus dem Mutterlande sich herleitet, der Skalden. Und welches war die Art? Gerade wie dort von Priestern, so wurden hier in Gesängen einer kurzen, schweren und verwickelten Sprache (wie möchte sonst diese bei den Skalden erklärt werden, da alle unter dem Volk lebende Nationalpoesie so klar und einfach ist?) die Urväter, die Asiaten, als Götter, die Ereignisse der Vorzeit als Mythus dargestellt, als die Philosopheme einer schon gebildeten Nation.

II) Die ursprüngliche Form der Nibelungen, wie überhaupt einer jeden Nationalpoesie, war das kurze Lied, oder mit einem uneigentlichen Ausdruck, die Romanze. Wen innere Lust und Kraft dazu antrieb, d. h. wer Dichter war, der besang die Helden der Nation, und weil er sich nicht anders bewegen konnte, nach einem gewissen Tact, nach einem ordnenden Gesetz. So erzeugte sich das Lied mit Rhythmus und Reim. *) Keineswegs aber darf dies gedacht werden,

*) Es ist lächerlich von dem Reim als einer besondern, von andern Völkern erborgten Erfindung zu reden, er führte sich von selbst ein, um den Satz zu einem Ganzen zu beschließen und abzurunden, wie aus ähnlichem Grund der Refrain bei vielen Volksliedern gefunden wird.

als ein festbestimmtes, überall war es ein anderes, wie Sprache, Sitten, Denkungsart oder die Sage verschieden war; denn kein Volkslied wird an verschiedenen Orten übereinstimmend gefunden, dennoch leuchtete aber immer derselbe Grund durch.

III) Die bald sich bildende Classe von Sängern erweiterte solche Lieder, und verband sie zu einem größeren Ganzen. *) Man könnte sagen, daß die Abtheilung in Abentheuer im Wolf-Dieterich und Nibelungenlied, das aus „alten maeren“ zusammengesetzt ist, auf diese Art entstanden wäre. Solche Gedichte wurden abgesungen vor dem Volk, bei Versammlungen und an den Höfen der Fürsten. Es darf nicht bezweifelt werden, daß in den Stellen, wo die Schriftsteller von dem Absingen der historischen Lieder reden, wovon mehrere oben angeführt sind, diese verstanden werden. Der erste ganz klare Beweis derselben ist die Uebersetzung eines derselben in das Lateinische, das Gedicht de prima Attilae expeditione, welches genau mit dem Nibelungen-Lied zusammen hängt. **)

---

*) Etwa wie Herder in richtigem Sinn die Romanzen vom Cid.

**) In folgenden Stellen bezieht es sich darauf: B. 5413.

dem (Hagen) sin die Wege von kinde herzelichen
wol bekant

IV) Wie die Lieder des Volks, so dauerten auch diese größeren Gedichte fort, stets, mit dem Fortgange der Zeit, in veränderter Gestalt. Niemals standen sie in irgend einer fest, und es ist eine ganz falsche Ansicht, die das Nibelungen-Lied, im Ganzen eben so, wie wir es jetzt haben, gleich anfangs und auf einmal, wie das Werk eines Einzelnen, entstehen läßt, so, daß nur zu gewissen Perioden die Sprache etwas modernisirt worden sey; niemals hatte es eine bestimmte Form, sondern immer beweglich und anschmiegend mußte es fast in jedem Munde verschieden seyn. *) Eben so wenig waren die Grenzen irgend eines einzelnen Gedichts abgesteckt, da in diesem großen Kreis, die

---

V. 6759.
ez wurden mine gisel zwei waetlichiu kint:
er (Hagen) und von spane walther die wuchsen hie zeman,
hagenen sande ich widere, walther mit hiltegunde entran

V. 6922.
er und der von spane die trafen manigen stic
da si hie bi czelen vahten manigen wic.

V. 9178.
nu wer was der uf eime schilde vor dem waschenstein satz
do im von span Walther so vil der friunde fluoc?

*) So war z. B. von Ethels Tod eine verschiedene Sage: Klage V. 4373.
sumeliche iehent er wurde erslagen
so sprechent sumeliche nein.

ganze Welt, wie ſie damals erkannt wurde, aufgeſtellt war, ſo blieb jedes Einzelne mit dem Ganzen in Verbindung und hatte ſeine Stelle darin, wie es auch mit andern zuſammengerückt und verknüpft wurde. Darum deuten ſie auf einander hin und ergänzen ſich. Z. B. das Nibelungen-Lied wird auf den hörnernen Siegfried, wie er die Nibelungen beſiegt, mit dem Lindwurme gekämpft und ſeine Unverwundbarkeit erhalten *) Dann auf die Geſchichte des Walthers von Spanien, wovon die Stellen vorhin angeführt ſind; nachdem Attila von ihm erzählt, heißt es V. 6762:

er gedachte langer maere diu waren ê
geſchehen.

Auch Nodungs Schickſal erwähnt Gotelinde **). — So hatten ſie ſämmtlich innern Zuſammenhang.

Für dieſes alles ein Beweis, wird es intereſſant ſeyn, in einem Beiſpiel durchzuführen, wie dieſelbe Sage bei den verſchiedenen Völkern einer Haupt-

*) Nibel. L. V. 345 ff.

**) Nibel. L. V. 6528:

do gedachte ſi vil tiure an nuodunges not;
den het erſlagen witege, des twanc ſi
iaemerliche not.

Dieſer Witege iſt Wittich, Wielands Sohn, von welchem wiederum ein beſonderes Gedicht exiſtirt hat.

nation sich verschieden ausbildete, mit andern mannichfach verwebte und Namen und Orte verwechselte: das Gedicht von dem König Ermanaricus.

Zuerst Jordanes (de reb. get. cap. 24) erzählt, wie der gothische König Ermanaricus ein treuloses Weib Sanielh von wilden Pferden habe zerreißen lassen, deren Bruder, ihren Tod rächend, den König in die Seite verwundet. Leidend daran sey er lebenssatt, hundert und zehn Jahre alt, gestorben. — Sodann in der Edda des Snorro erscheint doch noch kenntlich dieselbe Sage ausgebreiteter und poetischer. Dämesaga 77. *) „König Jormunrekur hörte nun von der Schönheit der Suanhilldur, da sendete er seinen Sohn Randver um sie zu bitten. Und als er kam zum Jonakur ward Suanhilldur ihm in die Hände gegeben, daß er sie führe zu dem Jormunreke. Da sagte Bicke Rathgeber des Königs (er fuhr mit Randver dem Sohne Jörmunreks), es wäre besser gethan, daß Randver sich der Svanhillde vermähle, da sie beide jung wären. Darauf sagte Bicke solches dem König, da ließ Jörmunrek seinen Sohn greifen und zum Galgen führen, da griff Randver seinen Habicht und pflückte ihm die Federn ab, und bat ihn zu senden seinem Vater, und als Jörmunrek den

*) ex edit. Resenii. Hier eine wörtlich treue Uebersetzung des isländischen Texts.

Habicht ſah, da kam ihm in den Sinn, daß er war Federnlos, ſo auch wär ſein Reich verlaſſen, da er wär alt und Sohnlos.“ Dämeſaga 78. Schwanhilldur Ermordung und von Hamde und Saurla den Brüdern. „Da ließ Jormunrekur als er aus dem Wald ritt mit ſeinen Leuten vom Jagen, und Svanhilldur ſaß beim Haarwaſchen, über ſie reiten und ſie unter den Füßen der Roſſe zertreten. Und als dies Gudrun hörte, rief ſie ihre Söhne, zu rächen Svanhildur, und wie ſie zur Fahrt eilten, da gab ſie ihnen Panzer und Helme, und ſo ſtark, daß nicht ein Schwert ſie verletze und gab ihnen Rath, daß wenn ſie zu dem Jormunrek kämen, ſie zu ihm geben ſollten zur Racht da er ſchlafe. Saurla und Hamder ſollten Hände und Füße von ihm hauen, und Erpur das Haupt.“ Aber Erpur wird unterwegs von den beiden andern Brüdern getödtet, die zwar zu dem Jörmunrek dringen, und ihm im Schlafe Hände und Füße abhauen, doch können ſie ihn nicht tödten, da Erpur fehlt, der ihm das Haupt abſchlagen ſollte. Daher werden ſie ſelbſt von des Königs Leuten todt geſteinigt. Mit ihnen ging das ganze Geſchlecht zu Grund. — In der Edda, die dem Sämund zugeſchrieben wird, kommt ebenfalls die Sage vor. Brynhilde auf dem Scheiterhaufen, prophezeit:

„Swanhillde werden Biccos Rathſchläge vernichten
Es lebt Jormunreccr zum Unglück anderer.“

Saxo Grammaticus (historia danica. Lib. 8. p. 156. 157. ex edit. Stephanii) ſtimmt, bei manchen kleinen Abänderungen, im Ganzen damit überein. Jarmericus hatte den Bicco eines Königs Sohn, ſeiner Brüder beraubt, und dieſer Rache ſuchend, ſchmeichelt ſich ein, und verführt ihn zu dem Abſcheulichſten. Auf ſein Anſtiften ermordet er zwei Schweſter-Söhne in Deutſchland, und treibt ihn, gegen ſeine Blutsfreunde zu wüthen. — — Sein Sohn, der Broderus heißt, wird nur ſcheinbar an den Galgen gehängt, und wie deſſen Lieblingshund zu klagen anhebt, und der Habicht die Federn ſich ſelbſt auszieht, ſendet der König, ſolches als Vorbedeutungen betrachtend, hin, und läßt ihn unbeſchädigt abnehmen. Suavilda wird feſt an die Erde gebunden, und ſoll von Pferden zerriſſen werden. Aber ſie war (erzählte man) von ſolcher Anmuth, daß ſelbſt die wilden Thiere, erſchrocken, die ſchönen Glieder mit ihren ſchmutzigen Füßen nicht berühren gewollt, bis Bicco herbeieilend, Leib und Geſicht zur Erde hinwenden ließ. — Auch in der Volſunga Saga kommt die Erzählung davon vor. Torfäus (in ſerie dynastar. ac regum Daniae. Hafniae 705. 4. p. 326 — 28) führt ſie an, wie ſie von ſeinen Landsleuten erzählt werde: faſt wie in der Edda, der Sohn heißt Randver, und die Thiere wollen eher nicht die Suanhilde anrühren,

bis ihr Geſicht und der ſchimmernde Glanz ihrer Augen bedeckt iſt.

Wie verſchieden wird nun in Deutſchland dieſe Sage gefunden, und dennoch in denſelben Grundzügen: ein König durch die Anſchläge eines Rachſüchtigen verleitet, tödtet Kinder und Verwandte, und muß ſo ſich ſelbſt verderben. Was dort ausführlich erzählt wurde, iſt hier kaum angedeutet und umgekehrt, hier hat die Poeſie bei einem Punct verweilt und ihn entfaltet (z. B. die Ermordung der Geſchwiſter-Kinder), der dort nebenhin angeführt war, ſo auch ſind die Fäden, mit welchen die Sage dort an andern hing, hier ganz verſchieden eingeſchlungen. Die ſchöne Erzählung z. B. von der Schwanhilde fehlt in den deutſchen Recenſionen.

Das Daſeyn dieſer Sage in Deutſchland kann ſchon aus einer Stelle des Wolfram von Eſchilbach (lebte am Ende des 12. und zu Anfang des 13. Jahrhunderts) in ſeinem Parcival bewieſen werden, worin er darauf anſpielt:

V. 12577.

Gibche nie ſwert erzoch,
er was je bi den da man vloh;
doch muose man in vlehen.
groze gebe und ſtarchiu lehen
enpfieng er von Emeriche gnuoch,
nie ſwert er doch durch helm gesluoch.

Erhalten ist sie für uns nur in der Uebersetzung der Wilkina Saga, wo sie cap 249 ff. vorkommt:

Ermenrekur, ein mächtiger König, dessen Gebiet bis an die Bulgarei (Bolgeraland), Griechenland und das adriatische Meer sich ausdehnte, sendet einen seiner ersten Räthe Sifka nach der Stadt Farkastein, um Streitsachen zu beendigen. In seiner Abwesenheit verführt er dessen Gemahlin Odilia mit Gewalt. Sifka erfährt von ihr die erlittene Schmach und rächt sich nun, daß er den König verleitet, seine Kinder und Anverwandte u mzubringen. Zuerst veranlaßt er, daß dessen Sohn Fridrek zu dem König Osantrix in Vilkinaland geschickt wird, dort läßt ihn Sifka von dem Burgvogt seinem Anverwandten ermorden, und Ermenrekur muß die Schuld auf Osantrix schieben. Der andere Sohn Reginbald wird vom Sifka genöthigt, auf einem zerbrechlichen Schiff eine Fahrt zu unternehmen, und er versinkt mitten auf dem Meer. Auf einem Jagdzug klagt er darauf den dritten Sohn Samson an, daß er seine Tochter geschändet, der erzürnte Vater greift den schönen Jüngling an den Haaren, und wirft ihn vom Pferd, wo er alsbald von den Thieren zertreten wird. Wie der König nach Haus kommt, wird ihm die Nachricht von Reginbalds Tod gebracht, und nun ist er kinderlos; Eddgard und Aka, Geschwisterkinder des Königs,

beſchuldigt Odilia böſer Sitten, und als ſtrebten ſie der Königin nach. Ermenrekur nimmt ſie nach tapferer Gegenwehr gefangen und läßt ſie aufhängen. Gegen den König Dieterich ſeinen Verwandten reizt ihn Sifka zum Krieg, daß dieſer ſein Reich verliert. Wie Ermenrekur todt iſt, ſucht Sifka die Regierung zu erlangen. — Doch wird dieſer Verräther endlich von Alebrander (einem Sohn des alten Hildebrand) im Kampf getödtet. *)

Der Anhang des Heldenbuchs erzählt nun folgender Geſtalt **): „Der Berner hat noch drey Brüder. einer hieß Ementrich. der ander Künig Harlung. der drit der jung Dieterich der erſchlagen ward. Zu wißen das keiſer Ementrich ein marſchalk hat. der hyeß der getru Sibiche, der hette gar ein ſchöne frumme Frawen. die het der keiſer geren beſchlaffen. Das wolt ſy im nit verhengen. do gedachte er den Marſchalk hinweg zu ſchicken. do mußte er tzwölf Wochen auß ſyn. — — Do ward ein böſer Fund erdacht mit böſen Weibenn das ſy muſte ſynen willen thun über jres hertzen willen. Vnd mit großem Leid. alſo ward ſy gar ſehr betrübet biß

*) Wilkina Saga cap. 378.

**) nach der Ausgabe von 1509. Eine Vergleichung dieſer mit einer andern s. l et a. aus dem 15. Jahrhundert gibt wenig Abweichungen.

an jr ende. Do nun Sibich jr man her heim kam. do ſaget jm die frawe wie die Sach ergangen was. Do ſprach Sibich nun byn ich allwegen ein getreuer frummer man geweſen und ward mir der Nam geben der getreu Sibich. nun wil ich werden d' vngetreuwe Sibich. Vnd darnach ſprach er tzu ſynem herren keiſer Ementrich. er ſolte ſyns Bruder kinden jr landt vnd eyn ſchloß nach den andern abgewinnen. das was das landt in dem preüßgawe vnd vmb briſach. wa ſyn Bruder Harlinge hete gelaßen tzwen ſüne. die waren zwen jung ſtarck kunig. do was der getreu Eckart den zweyen künigen zu vogt vnnd zuchtmeiſter geben. Vnd was geſeßen auff eyner Burge nydwendig Briſach alſo ſchickt der König nach den jungen Harlingen ſeines Bruders kind vnd ließ ſy hencken." Nun folgt, wie der getreue Eckart mit dem Berner dem Ementrich ins Land fällt, daß er entfliehen muß, doch hat er acht Helden des Dieterich gefangen, und um dieſe zu befreien, gibt letzterer Ementrichs Söhne und das eroberte Land zurück.

Hier alſo iſt der treue Eckart mit hineingeflochten, der auch zu den altdeutſchen Helden gezählt werden muß; im Roſengarten zu Worms kämpft er mit dem Hagen. Seine Treue an den jungen Harlingen erwarb ihm den ſchönen Beinamen. Agricola in

seinen Sprüchwörtern *) erzählt das auch, nur daß er nach diesem den Ermentfried tödtete. Sibichs Falschheit scheint ebenfalls sprüchwörtlich gewesen zu seyn. In den Fragmenten und kleineren Gedichten im dritten Band der Müllerischen Sammlung (pag. XV. col. 6. v. 47.), wahrscheinlich aus dem 14. Jahrhundert, heißt es:

venútzen súbichen ist manig guot geselle
entwichen.

Dieses Beispiel zeigt recht deutlich den Gang, welchen die Poesie nahm. Wie, was in frühster Zeit geschah, sich ausbreitete nach allen Gegenden, und nun Gestalt, Ton und Colorit erhielt, von der Region, in welche es gepflanzt wurde, und so überall eingehend in den Character und das Leben, überall Eigenthum und einheimisch ward. Eine solche auch ist die Wahrheit dieser Sagen: nicht eine diplomatische, sondern eine innere, welche auf lebendigen Begreiffen und Anschauen ruht, bei der wir aber mehr gewinnen, als bei jener, eben weil diese nur uns lebendig ansprechen kann.

*) Nr. 667. Hagenau 1534 bei dem Sprüchwort: du bist der trewe Eckard, du warnest jedermann; was sich auf die Sage vom Tannhäuser bezieht, wo er auch vorkommt.

VI. Erſt zu der Zeit, wo die deutſche Schrift aufkam, im 12. und hauptſächlich im 13. Jahrhundert konnten die Dichtungen mehr fixirt werden, durch eine zufällige, das Gedächtniß eines Einzelnen unterſtützende Aufzeichnung. Denn Zufall war es allerdings, keine innere Nothwendigkeit bei einem immer fortlebenden Volks-Gedicht, welche das Nibelungen-Lied erhielt, wie es im 12. Jahrhundert war. Wie wäre es ſonſt zu erklären, daß von ſo vielen National-Gedichten, deren Exiſtenz in jenen Zeiten erwieſen werden kann, nur ſo wenige auf uns gekommen, während dem faſt alle Producte der Ritterpoeſie, auch die unbedeutenſten, oft in zahlreichen Abſchriften ſich erhalten? So wie übrigens allzeit das Gedicht verſchieden war, ſo mußte es auch jeder Originalcodex werden, und höchſt wahrſcheinlich hat z. B. auch eine in der Erzählung abweichende Recenſion von dem Nibelungen-Lied noch exiſtirt, nämlich diejenige, aus welcher im Anhang des Heldenbuchs ein Auszug gegeben, und die übereinſtimmt mit der in der Wilkina Saga. Merkwürdig iſt es auch, wie die größeren Ergänzungen des Münchner Manuſcripts (die man in der Edition von Hagen findet) ganz wie bei Volksliedern, wiewohl genau einpaßend, doch auch ohne den Sinn zu zerſtören, wegſeyn können.

Es scheint, daß bis zum zwölften Jahrhundert die deutsche Poesie in ihrer Eigenthümlichkeit fortgeblüht habe, immer reicher und anmuthiger, und fände sich das Nibelungen-Lied in früheren Zeiten aufgeschrieben (wozu jedoch wenig Wahrscheinlichkeit ist), so würde es kürzer, unbehülflicher in Worten, aber in größerem und strenzerem Styl seyn, denn das ist der Gang des menschlichen Geistes, daß er in seiner Fortbildung immer mehr nach Abrundung und Anmuth strebt, in welche die Großheit der ersten Idee allmählig versinkt und endlich ganz verschwindet. Jenes Entferntseyn von fremden Einflüßen gereichte ihr allerdings zum Vortheil, denn da die Bereicherung nur durch Einzelne bewirkt werden konnte, so mußte der Vortheil eines größeren Umfangs verschwinden, dadurch daß die Nationalsage nun durch die fremdartige, individuelle Bildung des Erwerbers gefärbt, aufhörte dem Volk eigen zu seyn, und daher an intensiver Größe verlor, was an extensiver gewonnen ward. Ueberhaupt nichts ist mißlicher, als wenn die Cultur einer Nation nicht in ihrer eignen Natur gegründet, sondern durch eine fremde gewaltsam fortgetrieben wird: es entsteht dann eine Spaltung zwischen den Einzelnen, die auf einem höhern Punct, durch fremde Hülfe sich gearbeitet, und zwischen der Totalität der Nation, welche auszufüllen jene sich umsonst bemühen, die vielmehr immer größer wird, da das Fortschreiten des Einzelnen ungleich leichter ist. Diesem Umstand muß es auch zugeschrieben werden, daß sich durchaus keine eigen-

thümlich deutsche, das heißt, aus deutschem Geist hervorgegangene Literatur sich entwickelte, als erst in späten Zeiten. Alle Bildung sollte damals durch eine schon vorhandene fremde gegeben werden, und was aus eigener Kraft in die Höhe dringen mußte, das sollte ein in fremdem Clima gewachsenes Grün sich auf die Spitze setzen und damit zusammenwachsen, um sogleich fertig zu seyn.*) Diejenigen, denen die geistige Ausbildung oblag, die Priester, holten an den meist getrübten Quellen der Vorzeit Weisheit und sehr verschiedenartig zusammengesetzte Kenntnisse, die dem Volk nichts nutzte, weil es sie nicht begreifen konnte, statt an der rechten Quelle zu schöpfen, deren Trank allein erfrischt und begeistert. Den meisten gab die Unwissenheit anderer einen Schein, die übrigen waren nur, nach der Beschaffenheit ihres Erwerbs, ein Anhang zu jener Cultur. Daher ist es auch gekommen, daß sich nicht, wie bei den Griechen, aus dem Vorrath alter National-Sagen eine deutsche Historie entwickelt hat, lateinisch und nach lateinischen Vorbildern (am häufigsten copirte einer den andern, und man findet oft dieselben Worte bei vier bis fünf Geschichtschreibern wieder) wurde sie be-

*) Um eine fremde Literatur einführen zu können, ist die Universalität der jetzigen deutschen Bildung nöthig, die aber eben deshalb auch im Ganzen Characterlos ist. Wenn sich die Franzosen wehren, eine fremde Literatur anzuerkennen, so hat dies an sich gute Gründe, nur nicht die, welche sie anführen.

handelt, weder im Geiſte critiſcher Forſchung, noch mit treulichem Glauben an alte Sagen. *) Die guten Chronikſchreiber fangen auch erſt ſpät an, etwa mit dem 14. Jahrhundert, als Städte und jene tüchtige bürgerliche Bildung zu werden anfing. Auffallend iſt, wie, was von fremden Beſtimmungen entfernt, dem Nationalgeiſte treu bleiben konnte, allmählig bis in die ſchönſte Blüthe ausgewachſen iſt: Baukunſt und Mahlerei. Von letzterer beweiſen geſammelte Zeugniſſe eine frühe Exiſtenz, und deuten ſchon im 12. und 13. Jahrhundert auf eine größere Ausbildung, als man gewöhnlich glaubt. **)

Und überhaupt auf alles, was einer gelehrten Nachforſchung und wiſſenſchaftlicher Bearbeitung willig entbehrend, nur ein reiner Abdruck ſchöner Menſchlichkeit war, darauf hatte dieſes fremde Weſen keinen Einfluß. Daher auch nicht auf die deutſche Nationalpoeſie. Wie Ludwig der Fromme, nach der oben angeführten Stelle, ſo bald er in dieſen Geiſt kam, die Volkslieder verachtete, wel-

---

*) Schon Jordanes (de reb. get. cap. 5) ſagt, bei der Sage, daß die Hunnen durch ein Pferd aus der Gefangenſchaft in Brittanien oder einer andern Inſel befreit worden, vornehm: nos potius lectioni credimus, quam fabulis anilibus conſentimus. Und doch mögen ihm Geſchichtſchreiber, die das critiſche Princip bis zur Manier treiben, wie Adelung, in nichts trauen.

**) Zu Cölln ſollen ſich Schätze altdeutſcher Bilder befinden, die durch ihre Schönheit und Ausbildung eine ganz andere Meinung von deutſcher Kunſt und Entwicklung geben.

ches gewiß die allgemeine Stimme solcher war, so standen auch auf der andern Seite die vielen lateinischen Gedichte, nach der Form zwar der römischen, aber fast sämmtlich, selbst ohne einen Anstrich von Poesie, der Nation ganz fern, und gehören sicherlich nicht zu einer deutschen Literatur, in dem Sinn, in welchem sie vorhin angegeben wurde.

In dem Anfang des zwölften Jahrhunderts wurde Deutschland mit dem Orient bekannt. Nichts ist mächtiger für die Entwicklung eines Volks, als die Berührung mit einem fremden. Vielfach waren die Einwirkungen eines solchen Ereignisses auf Leben, Sitten und Cultur der Deutschen *); der Handel erhielt eine große Ausdehnung, und in der Natur, welche er jetzt gewann, mußte er in alle Zweige des deutschen Wesens eingreifen. Fremder Luxus wurde eingeführt, Indien gab seidene Gewande, Edelgesteine, Perlen, Spezereien, Asiens edle Früchte wurden einheimisch, und eine große Heerstraße mit allen Herrlichkeiten des Orients beladen, zog sich, wie ein reichgesticktes Band, von Byzanz her an der Donau durch Deutschland, dann bis in das nordwestliche Europa hin, und theilte Reichthümer aus. Die Bekanntschaft mit Griechenland, die Freiheit, Ausbildung und Bereicherung des Geistes, die Reisen geben, die erleichterte Verbindung unter sich, das alles mußte eine

*) S. Heerens vortreffliche Preisschrift: Entwicklung der Folgen der Kreuzzüge. Gött. 1808.

totale Umänderung zur Folge haben. So war es auch. Dieser Handel war die Grundlage, auf welcher Städte, Stapelplätze, in denen sich der Reichthum häufte, erbaut wurden, und jener bürgerlichen Verfassung, die sich so kräftig gezeigt hat. Bisher waren fast nur Edle und Leibeigene, jezt gab es auch Bürger, als die Vereinigung eines thätigen mit einem stolzen und edlen Leben. Und so hatten die Kreuzzüge die ganze politische Ansicht umgewälzt, die Hierarchie und das Feudalsystem durch sie auf die höchste Spitze getrieben, wurden durch sie auch vernichtet, und es erzeugte sich ein republikanisches Princip, unter welchem allein der Handel gedeiht.

Was kann reizender seyn, als das Bild einer Stadt des Mittelalters? Künste, die nur Reichthum ernährt, zogen herbei, kunstreiche Kirchen und öffentliche Gebäude stiegen auf in den sichernden Mauern, grün bepflanzte Plätze erheitern die zutraulichen Wohnungen, und darinnen ein arbeitsames, reges Schaffen, neben aller Lust im Spiel, Scherz, Tanz und Kriegsübungen. Eines gegründeten Reichthums sich bewußt, gingen die schöngekleideten Bürger daher, stolz auf ihre Freiheit, tapfer sie vertheidigend gegen jede Anmaßung, großmüthig in Geschenken, ehrbar und streng in ihrer Familie und fromm vor Gott. Was ist größer, als das Wirken eines Bürgermeisters, Rudolf Stüssi, und sein Heldentod *), und wie poetisch erscheint

*) Müllers Schweizer-Geschichte. III. 704.

an einem Johann Waldmann der überfließende Strom eines vollen, freudigen Lebens, noch liebenswürdig in allen Fehlern, und die rührende Hoheit, mit der er das Gerüst besteigt. *)

Wie das Leben allzeit die Poesie begleitet, so mußte dieses Eingreifen einer neuen Zeit auch ihre Saiten anrühren. Es entstand eine Poesie, deren Character der Widerschein dieses Lebens war: Lust, Anmuth, Scherz, mit all der Freiheit und dem Uebermuth, den Reichthum und ein sorgenreiches Leben gibt, durchhin tüchtig und gesund, auch wol derb. Wenn die Poesie dieser Jahrhunderte (vom 14. bis ins 16te) nicht so groß und weltumfassend war, wie die der epischen Zeiten, so wird doch niemand diese Fröhlichkeit, dieses mehr häusliche Wesen ohne Ergötzen ansehen können. Man dürfte sagen, daß jene einen tragischen, diese einen komischen Character hat. Doch wie alle Scheidungen in der Natur niemals streng durchgehen, und auch nicht sollen, so fehlte es auch dieser Periode nicht an Poesie, die voll Tiefe und Schönheit ist, denn die besten Romanzen, die wir noch haben, sind darin entstanden. Aber als Hauptfrüchte derselben sind jene lustigen Spiele voll Tollheiten, Narrenfeste und Gesellschaften, eine Menge lächerlicher Erzählungen, vor allem aber das Lalenbuch in seiner gediegenen Vor-

*) Leonhard Meister berühmte Züricher. I. 124.

trefflichkeit, ganz als ächtes Volksgedicht von selbst entstanden und überall bekannt, anzuführen. —

So wäre mit kurzen Zügen die Entstehung der deutschen, d. h. aus deutschem Geist entsprungenen Poesie angedeutet, deren ausführliche Entwicklung nicht der Gegenstand einer solchen Abhandlung seyn kann. Allein noch etwas bleibt zu erläutern übrig, dasjenige, was bei weitem als das Wichtigste und als der Anfang deutscher Poesie betrachtet wird: die romantische Poesie des Mittelalters.

Unsere Ansicht ist schon dadurch ausgesprochen, daß ihrer bei der Poesie des 12. und 13. Jahrhunderts, wo sie blühte, keine Erwähnung geschah. Sie gehört nicht zu ihr, sie ist eine besondere Erscheinung in jener Zeit, weder direct eingreifend in das Wesen ächt deutscher Poesie, noch weniger aus ihr hervorgehend, und kann daher nur als solche dort einen Platz haben. Um diese Meinung recht deutlich hervortreten zu lassen, sollte hier erst ihre Entstehung und ihr Verhältniß zu der Nationaldichtung erörtert werden.

Die Kreuzzüge regten zwar anfangs meist nur Frankreich, bald aber ganz Europa auf, aus all der cultivirten Welt zogen die Edlen zu dem heiligen Streit. Solch gleiches Streben, gleiche Lebensweise, Gefahren und Freuden mußten nothwendig eine nähere Bekanntschaft der verschiedenen Völker bewirken. Deutsche wurden mit Fran-

zosen, oder den welschen Völkern, wie man alle südlichen nannte, verbunden, und wie größere Lebendigkeit und Mittheilung anerkannt, zu dem Character der letztern gehört, so lernten jene ihre Sprache und bald auch ihre Poesie kennen. Man weiß, daß sie ihre Troubadours und Jongleurs mit sich nahmen, und diese, wie sie selbst, sangen Liebeslieder, Tensons u. s. w. Auch war es gewöhnlich, daß ehe die Schlacht anfing, von den Thaten ihrer Vorfahren, von Rolland und der Schlacht in Roncisvall gesungen wurde.*) Sodann lebten damals viele französische Dichter, welche diese National-Sagen, und die von dem Könige Artus, vermischt mit manchem von dem Märchenhaften und Zaubereien des Orients in Verse brachten und aufschrieben. Die Deutschen trugen Gefallen an diesen anmuthigen Dichtungen, und sie mochten allen, welche die fremde Sprache erlernt hatten, bekannt genug werden.

Und was schien würdiger und rühmlicher Kenntnisse zu zeigen, als in Uebersetzungen sie auszubreiten und Freunden mitzutheilen? So wie nicht allein Deutsche den Kreuz-

*) Dies bezeugen viele Stellen, die man in Adelungs Abhandlung über das Rollandslied, oder auch bei Eichhorn in der Culturgeschichte gesammelt findet: dort hat man aus diesen Stellen auf ein einziges Rollandslied geschlossen, und sich nur verwundert, wie was so lang und noch so spät existirt habe, nicht aufzufinden sey. Es hat niemals in diesem Sinne existirt. Wie könnte auch ein festbestimmtes Lied die Jahrhunderte lang durch, welche die Zeugnisse gehn, und wo schon die Sprache eine ganz andere wurde, unverändert sich erhalten haben?

zügen beigewohnt hatten, so verbreiteten sich auch in andern Ländern sich diese Poesien, in Italien, im Norden, ja selbst bis Island sind sie hingedrungen. Man sagt gewöhnlich schön: damals klang eine Poesie durch die ganze Welt, welches aber nur auf diejenigen gezogen werden darf, welche sich im Ausland damit bekannt gemacht hatten, von der Nation nicht, eine jede hat sich ihrer eigenthümlichen, bei ihr einheimischen erfreut. Schon damals verleugneten die Deutschen ihren heutigen Character nicht, sie waren am fleißigsten: was sich nur aufbringen ließ von fremden Büchern, das wurde übersetzt, und es ist nicht zu verwundern, daß manches sehr mittelmäßige und ganz schlechte nicht verschmäht wurde in solchem Eifer. Auch die Liebeslieder wurden eingeführt (wahrscheinlich nur das wenige übersetzt, das man nachgewiesen hat) und hierin wurden die Vorgänger gewiß übertroffen, bei dem tiefern Gefühl und der Herzlichkeit, die nach Süden hin nie so gewurzelt hat. Die deutsche Gründlichkeit durfte nicht fehlen, und so thaten sich viele zusammen, Regeln zu bestimmen über Form und Manier, bei denen man festhielt und die immer mehr erweitert wurden.

So entstand die romantische Poesie des Mittelalters in einer geschlossenen Gesellschaft mehr Gebildeter, Adlicher, zu denen sich auch wol Fürsten gesellten, weil es ehrenvoll schien, solch edle Kunst zu treiben. Was nicht gerade aus dem Leben gekommen, sondern Product einer gewissen Ausbildung war, das konnte der Schrift nicht ent-

behren, daher wurden dieſe ſämmtlichen Gedichte auf das Pergament gebracht, und weil wir derſelben eine große Anzahl annoch haben (die alten ſind meiſt Prachtexemplare vornehmer und reicher Herrn), ſo iſt darnach der Werth der deutſchen Poeſie berechnet, und dieſe für die einzige damaliger Zeit und ausgebreitete unter dem Volk gehalten worden. — Fragen wir nun, wie ſie ſich zur Nationaldichtung verhielt?

Kunſtpoeſie, d. h. die mit Bewußtſeyn und Abſicht gedichtete, iſt in ihrer Idee eben ſo vortrefflich, als Natur oder Nationalpoeſie, denn wenn ſie ächt iſt, ſetzt ſie dieſe nur fort, das heißt, wo dieſe untergeht, und ſich nicht mehr neu erzeugt, da bildet ſie z. B. durch Beleſenheit, erworbenen Stoff in dem Geiſt der Nation mit all dem, was ihr eigenthümlich iſt, um, damit es einheimiſch werden kann. Hans Sachs iſt in dieſem Sinn Kunſtdichter und Nationaldichter zugleich. Es gehört dazu ein klares Umfaſſen und Beherrſchen des Stoffs, und die Individualität des Dichters verliert ſich gänzlich in derjenigen der Nation, oder vielmehr ſie wird noch mehr geläutert und ſteht wiederum rein in dieſer. Wo dieſes Verhältniß aber eine andere Miſchung hat und nicht in gleichen Theilen ſich abrundet, da entſteht mehr oder weniger Manier, und in demſelben Maas ſteht die Poeſie von dem Volk entfernt und kann nicht zu ihm gelangen.

So war es hier. Abgeſehen, daß eine Kunſtpoeſie überflüßig war, wo die Nationaldichtung noch lebendig

lebte, so war diese romantische Poesie nicht nur Kunstpoesie, sondern auch Manier, ganz außer dem Geist des Volks. Es war die Poesie einer gewissen Classe, zu ihm gelangten diese Pergamentbücher nicht, und wäre auch umsonst gewesen, da sie nicht lesen konnte. Wer glaubt, daß diese unrhythmischen Rittergedichte in ihrer Länge abgesungen wurden, oder, daß die mit einer höchst ververfeinerten Sentimentalität gedichteten Minnelieder jemals Volkslieder seyn konnten?

Vielmehr standen sie in einem reinen Gegensatz zu der Nationaldichtung. Das Volk behielt seine Lieder von Dieterich von Bern und den alten Helden. Manche Chronikschreiber erwähnen dies *). Eben so hatte es seine Sänger von Profession, ein solcher (arte cantor) sang, wie Saxo Grammaticus erzählt **), dem Canut (lebte unter Nicolaus gegen das Jahr 1132), um ihn vor einem hinterlistigen Mord zu warnen, unterwegs in einem schö-

---

*) Chronicon Quedlinburgense aus dem 12 Jahrhundert: hic est ille Thiedericus, de quo cantabant rustici olim. Das olim kann nur bedeuten: sonst, auch, denn daß es immer noch geschehen, und später, bezeugen andere Citate.

**) hist. danic. Lib. XIII. p. 239. quod canutum saxonici et ritus et nominis amantissimum sciret — sub involucro rem prodere conabatur. Igitur speciosissimi carminis contextu notissimam Grimildae erga fratres perfidiam de industria memorare adorsus; famosae fraudis exemplo similium eimetum ingenerare tentabat.

nen Gedicht von der bekannten Treuloſigkeit der Chriemhilde gegen ihre Brüder. In dem Roſengarten zu Worms ſagt Chriemhilde zum Dieterich:

ich hör von dyner Kunheit ſo viel ſingen
und ſagen.

Dieſe Zeugniſſe reden zu deutlich und weiſen jeden Zweifel an ihrer Exiſtenz zurück, der vielleicht daraus entſtehen könnte, daß uns faſt kein einziges Lied aus dieſen Zeiten übrig geblieben. *) Es iſt, wie ſchon oben geſagt wurde, ſehr begreiflich, daß ſie nicht aufgeſchrieben wurden, da ſie nur in dem Munde und Gedächtniß des Volks fortdauerten, das keine Kunde der Schrift hatte, die andern aber mit Verachtung ſie betrachteten. — Auch für ſpätere Zeit (14.—16. Jahrh.) fehlt es nicht an hinlänglichen Anzeigen. Die Sage vom Nibelungen-Hort kommt als Sprüchwort öfters vor, z. B. in einem allegoriſchen Gedicht über die Treue (Manuſcript p. m. 61.) heißt es:

haſtu der Niblung hort,
dort funden in dem buch?

ebenſo in der Mörin des Herrmann von Sachſenheim (geſchrieben 1453.) fol. 5 a. (ed. 1512.):

het ich gehebt den nobling hort
und allen ſchatz von yndien.

*) Das bekannte Lied von dem alten Hildebrand kann hierher gerechnet werden, und zugleich ein Beiſpiel ſeyn, wie die einzelnen Lieder in ein Ganzes einrückten; denn in der Wilkina Saga, cap. 376., findet man es im Zuſammenhang mit dem Cyklus.

Merkwürdig hat sich das Andenken noch in Ortsnamen erhalten *), und um von manchen deutlichen Hindeutungen nur folgende zu erwähnen, Fischart erzählt **), daß der hörnerne Siegfried am neuen Thurn zu Worms, gegenüber dem Rhein, abgemahlt gestanden; und zu Verona sah man die Wohnung des Dieterich von Bern ***). Von den Zeugnissen, welche direct auf die Lieder sich beziehen, wird es hinlänglich seyn, diese anzuführen: Jacob Twinger von Königshoven (1386) in der elsaßischen Chronik: (ed. Schilter. p. 86) „Dieterich von Berne, von dem die Geburen so viel singent und sagent.“ Aventin († 1534) Bairische Chronik. S 259 a. (Frankf. 1580.) Dieterich von Bern „unser Leut singen und sagen noch viel von ihm, man findet nit bald ein alten König, der dem gemeinen Mann bei uns so bekannt sey, von dem sie so viel wissen zu sagen.“ In seiner lateinischen Chronik sagt er vom Rüdiger von Bechalar: armorum Martisque studiosissimus, inclytus fabulis et Teuto-

*) S. die geistreich geschriebene Abhandlung über das Nibelungen-Lied von Görres in der Zeitung für Einsiedler.

**) Geschichtsklitterung ed. 1582. c. 56.

***) Epistolae viror. obscuror. Romae 1570. Vol. 2. „et una sabbatorum venimus ad Veronam — et vidimus ibi domum Ditherici de Bern ubi ipse habitavit, et ibi superavit et mortificavit multos gigantes, qui bellaverunt cum ipso.“

num carminibus. Nach M. Goldaſt (erſte Hälfte des 17. Jahrh.) ſang man nur noch hin und wieder: in praefatione Tomi III. constitutionum imperialium ſagt er: nemo princeps (Theodoricus) cujus quidem memoria ſuperest, Theutonorum carminibus celebrātior ullus fuit, quae passim a vulgo nostrate in Germania, Dania, Suedia et Hungaria decantantur.

Auch daß jene größeren Heldendichtungen fortgedauert im 13. Jahrhundert, kann bewieſen werden. Sie wurden in dieſer Zeit von einem Ausländer geſammelt, und ſo iſt uns der größte Theil derſelben indirect erhalten worden in der Wilkina Saga, von welchem wichtigen Buche unten ausführlicher die Rede ſeyn wird. Bei einer kaiſerlichen Vermählung hörte der Biſchof Biörn aus Norwegen dieſe Gedichte vorleſen, ſammelte ſie, und wie an andern Orten in Münſter und Bremen von angeſehenen Männern dieſelbe Sagen erzählten, ſtimmten ſie auf eine merkwürdige Art damit überein. Was außer dem bekannten ſich noch erhalten hat, das befindet ſich in einer Sammlung, welche im Jahr 1460 der Herzog Balthaſar von Mecklenburg durch einen von Roen veranſtaltete, und welche jetzt in Dresden ſich befindet.

Manche Anſpielungen auf dieſe National-Gedichte enthalten die Werke der romantiſchen Poeten, aber nicht

in Verehrung, ſondern nur nebenher faſt mit Geringſchätzung. Es iſt dies zwar auffallend, aber ganz in der Ordnung, denn nichts verblendet ſo ſehr, als das erſte Verlaſſen der Natur, das Anheben einer Manier und einer beſondern Cultur. Sie hielten ſich zu vornehm, um zu der Poeſie des gemeinen Mannes herabzuſteigen; während dem ſie mit Aengſtlichkeit ergriffen, was das Ausland nur geben konnte, hat kaum einer oder zwei (z. B. der Verf. der Klage und des kleinen Laurin) ſeinen Stoff aus den Volks-Sagen genommen, wodurch indeſſen nichts verloren gegangen, denn eben dieſe Bearbeitungen ſind in ihrer Manier, die vernichtend ſeyn mußte. Deutlich ſpricht Wolfram von Eſchilbach in dem Tyturell (ed. 1477. fol. 164 a.)

So ſingent vns die blinden,
das syfried hürnein were
durch das er vberwinden
auch kunde einen trachen freysebere
und von des blute ward ſein fel verwandelt
in horne stark für wapen
die habent ſich an warheit misse-
handelt.

Es iſt characteriſtiſch, wie dieſe critiſche Anſicht gelten muß, um eine Geringſchätzung gegen die Blinden, d. h. gemeinen, albernen Leute begründen zu können, bei dem feſten Glauben an die Wahrheit der romantiſchen Poeſie. Vielleicht mag die chriſtliche Religion auch etwas gewirkt haben, um gegen dieſe Sagen, voll von dem Volks-

glauben an eine alte Zeit, wo Riesen in furchtbaren Höhlen wohnend, die Welt beherrschten, zu streiten. Gottfried von Straßburg sagt im Tristan, V. 16555:

daz selbe hol (Höhle) was wilint *) e (ehemals)
under der heidenischen e (Ehe, Religion),
vor kormeis (?) jaren
da risen da herre waren.

Am häufigsten wird das Nibelungen-Lied erwähnt **) welches vielleicht, als der Mittelpunct und das herrlichst

*) Wieland. Bezieht sich ebenfalls auf die Sage von Wittich Wielands Sohn. S. p. 91, N. **

**) Hier nur folgende Beispiele: Wolfram von Eschilbach im Parcival V. 12550 ff.

ich taete e als rumolt
der kunec gunther riet
do er von wormeze gein den hiuonen scict
er bat in lange sniten baen
vnd in some chezzel umbedraen
der lantgrave ellens riche
sprach ir redet den geliche
alz manger weiz an iu furwar
iwer zit und uwer jar
ir ratet mir dur ich wolt idoch
vnd sprechet ir taetet als riet ein choch
den chuenen niblungen
die sich umbetwungen
uz huoben da man an in rach
daz sivride davor gesach.

Dieses bezieht sich auf V. 5594 — 5613 des Nib. :
Derselbe im Tyturell fol. 86. col. 2. ein Kampfplatz:

so das die ammelunge
all mit den hünen kement do czu streite.

von allen, am meiſten bekannt geweſen zu ſeyn ſcheint (und darum erhalten wurde; ſo iſt es tröſtlich zu ſehen, wie die Zeit immer das Größte doch dem Untergang entreißt, eben weil ſie das beſte Urtheil hat, z. B. auch den Homer). Andere Stellen ſind wichtig, indem dadurch die einzelnen Gedichte nachgewieſen werden können, die damals exiſtirten, dies gehört aber für das Detail, der hier nöthige Beweis iſt hinlänglich mit dieſen geführt; einige werden noch unten vorkommen, und die oben bei der Geſchichte des Ermanarikus citirten können ebenfalls hierher gezogen werden. —

Nichts konnte an Inhalt und Geiſt der Darſtellung mehr von einander abweichen, als dieſe romantiſche und Nationalpoeſie. Dieſe war ein großes alleſumfaſſendes Bild der deutſchen Vorzeit, von den größten Heldenthaten und Kriegen bis zum häuslichen Leben herab. Wie wir die Kämpfe der Männer, den Untergang ganzer Nationen anſehen, ſo werden wir auch in die Wohnun-

---

Ulrich von Turlin im Wilhelm v. Oranſe S. 50. col. 2:

hi wil minne zwei herce laden
zu der **crimhelde hochcit**
vil volkis da van tot geleit
niman daz irwenden kan.

Aus dem 14. Jahrh. wahrſcheinlich iſt ein Lied, worin Chriemhildens Schickſal angedeutet wird, das ſich im Vatican befindet. S. Adelungs Nachrichten von den Vatic. Mſpt. II. 230 u. f. w.

gen der Frauen geführt und hören, wie sie einsam vertraulich ihre Träume erzählen und deuten, und wie die Mutter ihre züchtige Tochter warnt, nicht zu sehr der Liebe sich zu verreden. Ja, auch das bleibt unverschwiegen, daß der Koch den Herren anräth, sicherer daheim zu bleiben bei voller Tafel, als den gefahrvollen Zug zu unternehmen. Denn nichts verschmäht das Epos, was im Kreis des Lebens und in ihm verschlungen liegt. Und welch ein Geist der Unschuld und Keuschheit! Nur solche Reinheit durfte es wagen, Brynhildens Bezwingung durch Siegfried darzustellen. Der alte Hildebrand mag nicht Chriemhildens Küsse: das Hurenwerk laßt seyn, ruft er unwillig aus. Wie ganz anders jene! Die seltsamen Thaten eines Ritters, freilich voll Tapferkeit, aber übermenschlicher und nur als Wunder begreiflich; das Leben nicht in dem strengen heiligen Ernst deutscher Helden, sondern als Feerei, als ein reizendes Spiel anlockender Abentheuer. Dazwischen die Liebe heiß und üppig; den Frauen will der Mantel der Treue nirgends passen, und die Männer mögen aus dem Horn keinen Trank gewinnen. Fantastisch nur erscheint die Treue als Bezauberung bei Tristan und Isalde. — Das ist der an sich anmuthige und poetische, aber tief unter jener Großheit stehende Grund der Dichtung, der nur hin und wieder hell durchbricht.

Denn verschieden, daß es mehr nicht seyn kann, ist die Darstellung der romantischen Poesie und des Nibe-

lungen-Lieds. Wie ein großer Geist, ruhig aber mit tiefbewegter Brust erzählt es, was geschehen, alles läuternd in reinem Aether der Dichtung, und mit milden Worten tröstend, denn was sich herrlich gezeigt hat, ist nicht untergegangen in den wilden Stürmen der Welt. Mitten in die Fluthen haben die Götter den Regenbogen, ihre Brücke, gestellt, auf welchem die Helden zu ihnen hinaufgestiegen sind.

Die Poesie spricht einfach und klar, jedem verständlich, und eindringend in das Gemüth, aber wo sie nicht ist, da wird die Rede verwirrt und ängstlich, überall hinfühlend und suchend nach einer Stütze. Die romantischen Dichter griffen nach allen Seiten, wo sie sich anhalten konnten, all der geistige Erwerb wurde herbeigeholt, und was ihre Person betreffen konnte. Zuerst wird das Leben Jesu erzählt und die damalige Theologie entwickelt (am schönsten eingeflochten in die Geschichte im Tyturell), dann kommen Nachrichten, durch welche Wege man zu der Aventure gelangt sey, darauf von dem Poet und seinen Genoßen, wie von ihren und seinen übrigen Werken, endlich wird die Begebenheit eingeleitet durch Tiraden über die Minne. In der Erzählung selbst treten die Gestalten selten in bestimmten Umrissen heraus, jede Gelegenheit zu einer Abschweifung wird mit Freuden ergriffen, und es scheint immer, als habe der Verfasser eine gewisse Aengstlichkeit, die Sache genau anzugreifen, und suche umher,

was er darneben finden könne, damit nichts verloren gehe, als das Rechte. Die Worte schwimmen gleichsam auf der Oberfläche hin und her, und stoßen sich gegenseitig ab; keins steht für sich und seinem Mann, und überall blickt das Hohle und Leere durch. — So wäre im Allgemeinen diese Dichtung zu characterisiren, wogegen man nur keine Einzelheiten stelle. Einiges aus dem Cyklus von Carl dem Großen ist wol strenger und besser zusammen gehalten, aber doch in keiner Hinsicht mit dem Nib. L. zu vergleichen. —

Dieser Unterschied zwischen Kunst und Naturpoesie, so wie in entgegen gesetzten Puncten entsprungen, dehnte sich mit dem Fortgange der Zeit in immer größerer Spaltung aus, und nur in Liedern aus dem 14. und 15. Jahrhundert, nach einer handschriftlichen merkwürdigen Sammlung zu urtheilen, zeigt sich einige Annäherung und Verbindung. Es wird vom 14. bis fast zum 17. Jahrhundert hin recht klar, wie beide weit entfernt von einander herlaufen, die eine in voller Lebendigkeit, wie sie oben bestimmt wurde, die andere in der größten Manier verhärtet in den ungelenken Formen der späten Meistersängerei, nicht an lebendigen, sondern an Todtentänzen sich erfreuend, an Allegorieen ohne Bedeutung, oder an kalter Moral, nicht wie sie aus einem liebevollen Gemüth spricht. So war nach und nach die Poesie von ihr gewichen, und nur selten spielen hier und da einige Farben, oder ein verlö-

ſchendes Licht flammt noch auf, denn auch in der größten Verirrung iſt der menſchliche Geiſt nicht ganz verlaſſen.

Es ſollte hier angedeutet werden, welchen Gang die deutſche Poeſie genommen, wie ſie ſich aus der Geſchichte und dem Leben entwickelt und darin geſtanden, nicht als eine Einzelheit, ſondern im Zuſammenhang; und das Verhältniß angegeben, in welchem alles andere nicht zu ihr gehörige zu betrachten iſt. Dieſer Standpunct einer trennenden Anſicht iſt nöthig, um die andere Frage: wie die nordiſche Poeſie mit der deutſchen verbunden ſey, beantworten zu können. Dieſe Frage ſcheint um ſo weniger überflüßig, als man jene entweder zu wichtig, als die Mutter der letztern betrachtet, oder in dem andern Extrem gänzlich hintangeſetzt hat. Es wird nöthig ſeyn, auch hier in die frühſten Zeiten zurückzugehn.

(Die Fortſetzung folgt im nächſten Stück.)

Ueber die

Idee des Staates

als

abſoluter Harmonie.

I. Geſpräch. *)

Die Jünglinge wandelten mit einander. In jenem ſchönen Alter, deſſen wachſende Thatkraft die jugendliche Phantaſie mit vielfachen Entwürfen eines characterreichen Lebens und einer ſeligen Zukunft umzaubert, hatten ihre

*) Es iſt dies der erſte einer Reihe von Dialogen, deren Abſicht es ſeyn wird, durch Vergleichung und Zuſammenſtellung der höchſten Philoſopheme über den Staat, Pla-

Herzen den Bund der Freundschaft geschlossen. Sie lebten in Zeiten vielfacher bürgerlicher Verwirrung; — doch dem Leben fremd, waren ihre Gemüther von den schönen Ahndungen göttlicher Poesie erfüllt; nur ein Gefühl war ihnen ganz klar, das Gefühl der Freundschaft. Die Wissenschaft war ihre gemeinschaftliche Beschäftigung; die Mittheilung war ihr höchster Genuß; ein hoher Ernst, tief in ihrer Seele, hatte sie vor jenem Leichtsinn bewahrt, welcher der edelsten Jugend so gefährlich ist, wenn sie zu früh das Leben und seine geistvollsten Beschäftigungen als ein Spiel betrachtet und es in überstimmender Kraft verschwendet.

Noch unbekannt mit dem Mühevollen des Lebens, erblickte ihr jugendlicher Sinn in ihm nur das Edle und Große seiner Thaten, und die beßten unter ihnen durchschwärmten Hand in Hand die zaubervolle Gegend, voll der schönen Vorahndung einer stillen friedlichen Wirksamkeit.

Dieß ist die Zeit, wo der Geist in freudigem Wachsthum mit Ideen sich nähren muß; — dann besitzt die Seele noch ganz die schöne, offne Empfänglichkeit, und der ideenreichen Seele fehlt es dereinst auch nicht in den Beschwerden

---

tons, Montesquieu's, Kant's, Fichte's und der Neueren, — in Verbindung mit den geläuterten Einsichten der neueren Staatswirthschaftslehre, und an der Hand der Geschichte eine wahrhaft universelle Anschauung des Staates zu begründen, und diese selbst in einzelne Zweige der Staatsverwaltung und Gesetzgebung allmählig zu verfolgen.

des Mannesalters an Beharrlichkeit, an festem Muth und ausdaurender Kraft.

Dies wußte Ariston, der sich mit einigen andern älteren, vielerfahrenen Jünglingen verbunden hatte. Mit der schönen Gewalt freundschaftlichen Gespräches wußte er ihren beobachtenden Geist bald zum Reichthume der Natur und ihrer mannigfaltigen Bildungen zu lenken; — bald lasen sie mit einander einen Dichter, und unterredeten sich über die göttliche Kraft des Genies, über die wunderbare, nur reinen und einfachen Seelen vernehmliche Musik des Guten und des Schönen; — bald endlich waren die Begebenheiten und Thaten der Vorfahren, der Geist politischer Institute, die ewigen Verhältnisse des Rechten und der sittlicher Vollkommenheit, und das, was dem Leben Kraft und beharrliche Größe verleiht, der Gegenstand ihrer Unterhaltung.

Wohl kundig dessen, was die Zeit, was das Vaterland verlangte, war es dieser letzte Gegenstand, worauf vorzüglich gern Ariston sie hinleitete. Eine Frage Philemons, eines Jünglings, welcher voll selbstthätiger Denkkraft ganz in dem Studium alter und neuer Philosophen lebte, gab ihm diesmal hierzu einen leichten Anlaß.

Vom Lobe des Alterthums war die Rede. Welches hältst du, fragte Philemon, für den eigenthümlichen Geist des alterthümlichen und des jetzigen Lebens, alter und moderner Bildung?

Wunderbar, antwortete Ariſton, iſt deine Frage, o trefflicher Philemon, wunderbar, weil ſie im Fragenden ſelbſt einen tiefen Sinn verräth; — denn vielumfaſſend iſt deine Frage, und in die Tiefe der Menſchheit wirfſt du mit ihr das forſchende Senkblei. Doch muthe mir nicht zu, ſie zu beantworten; denn vermeſſen ſcheint es, in einem Begriff umfaſſen zu wollen, das was Herrliches und Großes und Schönes die alte und die neue Zeit hat.

Phil. Mit Recht, Ariſton, züchtigſt du meine verwegene Frage. Doch, Lieber, erinnere dich der philoſophiſchen Weiſe, die wir unter uns feſtgeſetzt haben. Laßt uns immer das, — haſt du uns nicht alſo weisſagend zugeſprochen? — forſchend unterſuchen, was dem Menſchen zunächſt liegt; — friedlich einheimiſch wird dann der Geiſt in dem Leben, das ihn umfangen hält; — laßt uns auch dem Höchſten und Größten die innere Betrachtung zuwenden, denn der größte Gegenſtand liegt der Seele am nächſten; es öffnen ſich in ſeiner Betrachtung tauſend Fähigkeiten des Gemüthes, und die Seele ruht, wenn ſie das Rechte gefunden hat, allenthalben bewundernd die göttliche Harmonie in überirdiſcher Seligkeit. Möge der Geiſt fortſchreiten mit ruhigem und feſtem Schritt, um die Wahrheit zu erkennen; laßt uns nicht nachlaſſen im Forſchen, bis wir dieſe himmliſche Befriedigung gefunden haben.

So haſt du in uns das Bedürfniß nach Mehrheit und Erkenntniß erregt. Glaubſt du nun wol, daß wir ſo dich

wegließen? — denn vieles gedacht hast du gewiß über die Frage. Warum wolltest du doch der freundlichen Mittheilung entziehen, was du gedacht hast?

Ariston. Wie könnte ich unfreundlich und ungesellig, ihr Lieben, nicht gerne mittheilend mit euch mich belehren wollen? — Und ein schöner und herrlicher Gegenstand wechselnder Unterhaltung scheint mir deine Frage, o Philemon, um so schöner, je reicher sie ist: — sey es nun, daß wir in einfachen großen Ideen das Tiefste und Höchste der alten und neuen Zeit zu umfassen vermöchten, oder daß in jedem Einzelnen unter uns eigenthümliche neue Ansichten des alten und neuen Lebens wohnten, und so in der wechselnden Mittheilung uns ein herrliches, reiches Gebäude geistvoller Ansichten entstände.

O! vortrefflich! — riefen freudig die Jünglinge.

Scheint es auch nicht, fuhr Ariston fort, die ächte philosophische Gesinnung, daß jeder, wie der edle Mensch, seiner Eigenthümlichkeit, seines eignen Werths sich bewußt, fremde Vortrefflichkeit mit heiliger Verehrung achte, daß er mit edlem Enthusiasmus fortschreitend, mit freier Besonnenheit die Erkenntniß besitzend, doch nie wähne, den göttlichen Reichthum des Universums, des Lebens, der Menschheit in die Form eines einzigen Geistes zu schmieden! — Denn so wird ein jeder in sich das Wahre erkennen, und nicht anmaßend den Druck ausüben über fremde eigenthümliche Geister.

Phil. Wohl wird es jedem unter uns so scheinen, o Ariston. Doch, gefällt es dir, so leite du das Gespräch.

Ariston. Wenn ihr mir hülfreich beistehen wollt in der Unterredung, ihr Lieben, um da, wo ich strauchle, mich zu halten, um die trüben Nebel zu verscheuchen, die jedes sterbliche Auge umdämmern, und die nur durch gemeinsame Bemühung verschwinden. Wollt ihr dieß, so wollen wir zusammen den Weg versuchen; zufrieden, wenn die vielfachen Fäden des alten und des neuen Lebens uns nur auf einen lichten Punct leiten, welcher der Seele zugleich einen klaren Ueberblick ihres eignen göttlichen Wesens gewährte. Denn das schien uns ja immer als die höchste Erkenntniß, das Wesen der Seele zu erkennen. Oder wollt ihr nicht lieber, daß wir die Seele auf Betrachtung einer einfachen Wahrheit ruhen lassen, als mit unstät forschendem Geiste auf dem unermeßlichen Meere menschlicher Geschichten herumschwärmen?

Phil. Aber hast du uns nicht oft gelehrt, in der einfachen Wahrheit, in einer göttlichen Idee eine unendliche Mannigfaltigkeit von Bildungen zu erkennen.

Ariston. Wohl habe ich; — allein ist es nicht nothwendig, um in dem unermeßlichen Felde des menschlichen Lebens und menschlicher Bildung diese göttlichen Ideen zu erkennen, gewisse Grenz- und Beziehungspuncte fest zu halten, an welchen der Geist sich vergleichend orientire? — so etwa, wie der experimentirende Naturforscher die Naturobjecte in gewisse geschlossene Ver-

hältnisse bringt, um auf diese Weise die Natur gleichsam auf der That zu ertappen, und in ihre Seele einzudringen.

Phil. Ich wüßte nicht, wie wir anders verfahren wollten.

Ariston. Solcher vergleichender Beziehungspuncte könnten uns seyn die Religion, — die Wissenschaft, — die Poesie und alle Künste — vor allem aber der Staat — denn der Staat erscheint uns allenthalben als ein sichtbarer Mittelpunct des ganzen Lebens; — wir haben durch die Geschichten meistentheils ziemlich vollständige Kenntniß von ihm; — scheint es euch also nicht, daß es das beßte sey, an die Betrachtung des Zustandes des öffentlichen Lebens im Staate unsere Untersuchung anzuknüpfen, und auf solche Weise dem göttlichen Genius der Menschheit zu huldigen?

Criton. Wohl wird es.

Ariston. Sollte aber nicht nothwendig seyn, uns zuvor über das Wesen des Staates selbst jene vollkommene Klarheit zu erwerben, worin wir sodann die etwa sich ergebende Verschiedenheiten, ihre Quellen und ihre Folgen leicht erkennen könnten? Oder glaubt ihr wol, daß ohne diese vollkommene Klarheit der Idee des Staates über die innerste Seele seiner Bildung, über die Prinzipien seiner Entstehung, seines Wachsthums, seiner Blüthe und seines Absterbens, es möglich sey, auch nur einen einzelnen Staat, seine Gesetze und seinen Zustand gründlich zu kennen? —

Criton. Gewiß nicht; — und uns alle wird dieser Gegenstand der Unterredung mit Freude erfüllen. — Denn hat nicht auch auf uns das Vaterland Ansprüche, und können wir uns schöner und besser vorbereiten, wenn einst das Vaterland rufen sollte?

Ariston. So wollen wir denn dies für diesen Abend zum Gegenstand unsrer Unterredung machen, denn ich glaube, daß wir dadurch reichen und anziehenden Stoff genug finden werden. Was hältst du denn nun, o Criton, für das eigentliche und wahre Wesen des Staates, für die Seele seiner Bildung, seines Lebens, seiner Blüthe und seiner Erhaltung?

Criton. Hierüber möchte ich von dir unterrichtet seyn?

Ariston. Wohl sehen wir alle, daß der Staat ein durch die Thaten, die Arbeit und den Geist der Menschen, oder — wenn ich mich dieses Ausdrucks bildlich bedienen darf, — ein von Menschenhänden errichtetes Kunstwerk ist; allein, dieß denjenigen zugegeben, die ihn etwa allein dafür halten, — läßt sich noch fragen, welches ist denn die Seele, das Band dieser künstlichen Zusammensetzung? — Denn, sey nun dieses Band, diese Seele der Zusammensetzung, die Macht, also der Geist eines Einzelnen; — sey es die Oeconomie des Ganzen — sey es die Sittlichkeit der Verhältnisse selbst; — so scheint es, daß dasjenige, was so viele zu Einem Zwecke beseelt, unmöglich selbst wieder ein menschliches Kunstwerk seyn könne, sondern entweder in der Natur der

Dinge seinen Ursprung haben, oder ein göttliches Prinzip seyn müsse?

Und wäre endlich der Staat etwa blos ein menschliches Kunstwerk, so entstände uns nun die Frage, nach welcher Idee denn dieses Kunstwerk von den Stiftern der Staaten, — ihnen bewußt oder unbewußt, — entworfen worden sey; — denn irgend eine Idee muß sich darin ausprägen, sonst wäre überall kein Zusammenhang, keine Einheit und keine Haltung darin denkbar und möglich. Wohl mag ich begreifen, wie diejenigen, welche nun einmal im Staate leben, — selbst oft die mitregierenden — von dieser Idee überall nichts verstehen, allein in der Stiftung der Staaten, sey nun der Staatenstifter die Natur, sey es ein Mensch, sey es die Gottheit selbst, muß doch eine solche Idee zum Grunde gelegen haben. — Allein, wollen wir nicht, ehe wir zur Untersuchung der Sache selbst gehen, wohlbedächtig zuvor uns fragen, auf welchem Wege wir denn hier die Wahrheit enthüllen wollen, damit wir nicht ganz und gar mit einseitigen oder vorgefaßten Begriffen beginnend, statt der Wahrheit, die wir suchen, nur ein täuschendes Bild erhalten? —

Alle stimmten bei.

Ariston. Wie nun können wir überall von dem Staate etwas wissen? — Entweder, so dünkt mich, indem wir aus den Geschichten wirklicher Staaten beobachten, was sie sind, und wie sie sich gebildet haben; — oder, indem wir die Ideen, welche dem Staate zum Grunde liegen

oder zum Grunde liegen sollten, auf philosophische Weise in der Seele unmittelbar erkennen; — oder lieber, indem wir beides verbinden? — Welchen Weg wir einschlagen, so müssen wir vor allem den Pfad wohl prüfen, den wir wandeln wollen.

Kallias. Mit Recht erinnerst du das letzte, o Ariston. Denn gar sehr verbitte ich mir die Ausflüge einer übersinnlichen Speculation, die auf diese Welt nicht passen. — Soll unsere Untersuchung Wahrheit haben, soll sie uns einen richtigen Blick über unsre Zeit und über die vergangene Zeit gewähren, soll sie über dasjenige uns belehren, was uns und unsrer Zeit Noth thut, so muß sie der Natur der Dinge, so wie sie aus der Erfahrung geschöpft wird, gemäß seyn. — Wie aber — dieß sehe ich nicht ein, — könnten wir anders mit dieser Natur der Dinge uns bekannt machen, als indem wir die Geschichtschreiber zu Rathe ziehen; — indem wir durch sie in die Berathschlagungen der Republiken, in die Cabinete der Fürsten, in die Entwürfe und Thaten der Feldherrn, in die durch Uebung und Erfahrung erworbene Weisheit der Gesetzgeber und Staatsmänner, in den Gang der menschlichen Dinge, wie er der Natur gemäß ist, uns einweihen lassen? — Dieß ist ein weites, ein unermeßliches Feld des Forschens.

Ariston. Wohlan, o Vortrefflicher, der du alles dieses gründlich aus dem Studium der Geschichtschreiber geschöpft hast, willst du uns diesen Weg führen, so werden wir

es dir Dank wissen. — Allein du, o Kallias, der du allein der Erfahrung und Geschichte huldigst, erlaube uns doch vorher dieselbe Frage an dich zu thun, die wir so eben uns selbst vorgelegt haben. Wie doch bist du auf deinem Wege zu dieser Erkenntniß von dem Wesen des Staates gelangt? — Oder — damit du unsre philosophische Frage nicht missverstehest — wenn du aus dem Schatze der Erfahrung und der Geschichte eine vollkommne Erkenntniß von dem Wesen des Staates erlangt hast, wie hast du diese erlangt? — Denn, damit wir — unseren Fragepunct noch näher fassend — sogleich von etwas beginnen, worin wir gewiß mit einander einverstanden sind, — würde es dir je in den Sinn kommen, die Verfassung des Cantons Schwyz etwa, so glücklich, frei und sicher unter dem erhabenen Schutze seiner Felsen, dieses kleine Volk lange Zeit in ihr gelebt hat, dem Staate eines deutschen Fürsten, oder auch nur einer deutschen Stadt geben; — die Verfassungen der Städte Hamburg und Bremen mit der Französischen, Brittischen oder Russischen verwechseln, oder einer jener Handelsstädte die Gesetze der Spartaner, oder die hochaufstrebende Politik der Athenienser anpreißen zu wollen? Gewiß nicht; — und gleiche Beispiele könnte ich dir aus jedem der andern Fächer angeben. Wirst du also nicht selbst eingestehen, daß dich die Geschichte über nichts weiter belehren könne, als daß in dieser einzigen Lage, unter diesen bestimmten und einzig gegebenen Umständen diese Handlung und keine andre, diese Einrichtung gerade und keine andere, die rechte oder die

unrechte war? Welches iſt nun das innere Maß deiner Erkenntniß, welches gerade das Rechte oder Unrechte ſey? — Und wie willſt du dieſe deine hiſtoriſche Erkenntniß, da der Wechſel der menſchlichen Dinge ſtets neue Verhältniſſe herbeiführt, nun auf dieſe anwenden? — Werden nicht tauſend Feldherrn irre geführt, indem ſie mit Sorgfalt blos die Erfahrung ihrer Vorgänger benutzen wollten, und das jüngere Genie einen neuen Weg ſich bahnend ſie überwand?

Kallias. Du würdeſt Recht haben, wenn die Geſchichte blos die That, die Begebenheit und den Erfolg mich lehrte. Nein, auch den großen Sinn und den Character der Handelnden, den inneren Zuſammenhang der Dinge erkenne ich in ihr, und durch die Menge und den Reichthum ſolcher Beobachtung erlangt der Geiſt eine Reife des Urtheils, eine Klarheit der Erkenntniß, eine Tiefe und einen Adel des Gefühls, eine Entſchloſſenheit des Handelns, die es nie verlaſſen.

Ariſton. Zugegeben; — allein beantwortet haſt du meine Frage damit nicht. — Denn das iſt eben meine Frage, wie du dieſen großen Sinn, dieſen Geiſt der Handelnden, wie du den inneren lebendigen Zuſammenhang der Dinge nun eben erkennen willſt? — Wirſt du nicht zugeben müſſen, daß derjenige, welcher dieß will, das Maß und die Klarheit dieſer Gegenſtände in ſeiner eignen Seele tragen müſſe? — Und wird dieß nicht am meiſten gelten müſſen von dem Weſen und der Seele des Staates, welche alles belebt und alles erhält?

Kallias. Dieß muß zugegeben werden.

Ariſton. Und iſt nicht eben dieſe Klarheit der Seele, worin allein das Vortreffliche, worin allein der lebendige Zuſammenhang der Dinge erkannt wird, wenn auch nicht ſchon an ſich Philoſophie, doch die zur Philoſophie nothwendige Vorausſetzung? — Und ich könnte dir wohl beweiſen, wenn ich wollte, daß dieſe Klarheit der Seele in ſich ſelbſt in dem göttlichen Born ihres Weſens, — innerlich ausgebildet, in ſich ſelbſt die Urbilder der Dinge erkenne und Philoſophie werde, daß alſo philoſophiſches und hiſtoriſches Erkennen nur ein verſchiedener Zweig ihrer Ausbildung iſt, indem ſie in jener die urbildliche Welt der Ideen, in dieſer die abbildliche der Thaten, Handlungen und geſchichtlichen Begebenheiten erkennt. — Allein, lieber beweiſe ich dir dieſes durch die That ſelbſt, völlig dir darin nachgebend, daß ich deinen hiſtoriſchen Weg verfolge. Lieber folge ich dir ſelbſt, und laſſe mich gern und willig von dir, o Vortrefflicher, belehren. Denn weniger leicht wird unſre Unterredung dem Irrthume unterworfen ſeyn, wenn wir im geſchichtlichen Abbilde zugleich das Urbild erkennen, als wenn unſer Blick entweder allein auf dem, was geſchieht, haftete, oder der Geiſt ſich allein in ſeiner eignen Tiefe, den wirklichen Dingen gleichſam entfernter, — ſchaute.

Philemon. Scheint es dir nicht, Ariſton, daß eben hierin die Urſache liegt, daß ſo viele Geiſter in Irrthümer gerathen ſind, und, daß ſie die Vergleichung ihrer

Ideen mit den wirklichen Verhältnissen der Dinge, so wie sie in der Natur begründet sind, völlig unterließen, oder aus Unkenntniß einseitig und mangelhaft anstellten?

Ariston. Zum Theil wohl; — zum Theil aber auch, weil es ihnen eben an jener Klarheit der Seele fehlte, worin allein die innere göttliche Harmonie der Ideen, oder der urbildlichen Welt mit der Natur der Dinge, — und dem Geschichtlichen, — vollkommen angeschaut wird. Jene Klarheit ist es, wodurch die Schriftsteller der Alten, — ihre Philosophen sowohl als ihre Geschichtschreiber, — so groß geworden sind, und wodurch auch ihre Thaten, wenigstens aus der beßten Zeit des classischen Alterthums, uns immer in reinem und edlem Lichte erscheinen. Daß aber in der neueren Zeit diese Klarheit selbst in den edelsten, trefflichsten Geistern so oft getrübt erscheint, davon — beiläufig gesagt — liegt der Grund tief in dem Geschichtlichen dieser Zeit. — Denn nur dann entsteht jene Klarheit, wenn eine einfache Seele in jeder einzelnen That, in jedem Verhältnisse, in jedem Gegenstande, rein und lauter das Göttliche und Vortreffliche unmittelbar erkennt. Aber in der neueren Zeit hat die Verwirrung des verhältnißreichen Lebens die Seele auf vielfache Weise umfangen; — die einfache, in sich klare, nur auf göttliche Wahrheit und Schönheit gerichtete Seele hat sich in unendlich vielseitige Ausbildung ihrer Vermögen zu einzelnen bestimmten Zwecken hin — wie der einfache Lichtstrahl in mannichfal-

tiges Farbenſpiel — zerſpaltet — und in dieſer Zerſpaltung iſt auch das Leben ſelbſt ihr nicht mehr in ſeiner göttlichen, einfachen Währheit und Schönheit, ſondern entſeelt in einigen als unendlich mannichfaltiger Reiz, auf welchem mit Verſtand und Klugheit umherflatternd der Menſch ſeine Genüſſe zieht, — in andern dagegen als Drang des Bedürfniſſes, als Noth, Druck und Quaal, — in einigen als ein Gegenſtand der höchſten ſiegreichen Geiſtesanſtrengung, als ein würdiger Gegenſtand der Herrſchaft und der Aeußerung der Macht und eines überwiegend ausgebildeten Verſtandes, in andern gar als Trug und Lüge erſchienen, und es hat wirklich alle dieſe Geſtalten zum Theil angenommen, denn dieſelben Seelen ja ſind es, welche das Leben erkennen, und welche es bilden. — Iſt es nun zu verwundern, daß treffliche Geiſter, voll reinen und tiefen Gefühls, mit edlem Geiſtesſchwunge, die Ideen, welche ſie durch die Klarheit und Lauterkeit ihres Geiſtes ſchöpften, dem wirklichen Leben, ſo wie es ſich ihnen darbot, entgegenſetzten; — allein in der Seele noch ſelbſt mit dem urſprünglichem Gegenſatze der Zeit behaftet, dieſe Ideen ſelbſt in ihnen das Leben, die Wirklichkeit und die Natur nicht mit freundlicher Gewalt in ſich aufnahmen, ſondern theils — auf verſchiedenartige Weiſe — das Opfer der Natur verlangten; — theils ſelbſt nur am fernen Horizonte des Glaubens und der Sehnſucht das dunkle Nebelthal der Wirklichkeit umſchwebten, ohne im Buſen ſelbſt ein Licht zu entzünden,

und ohne je That zu werden. — Doch hierüber gründlich zu reden, vermögen wir jetzt noch nicht; — verfolgen wir also lieber den einfachen Faden unsrer Untersuchung.

Kallias. Nicht ganz, o Ariston, habe ich dich in dem verstanden, was du so eben sagtest. Zwar sehr wahr scheint es mir, was du über die Vortrefflichkeit der Alten sagtest; — eben diese völlige Klarheit, Reinheit und Unbefangenheit des Geistes, welche sich an der unmittelbaren Anschauung des Lebens selbst bildet, scheint insbesondere mir das erste Erforderniß des Historikers, — welcher je soll die Wahrheit der Geschichte rein und lauter darstellen. — Allein jene aus einer übersinnlichen Betrachtungsart geschöpfte Ideen dieser neueren Zeit habe ich immer für Schwärmerei, oder für ein leeres Spiel mit Formeln und Begriffen gehalten, und nichts schien mir verderblicher, als dieses Formenspiel in die Geschichte einzuführen. Das Gemüth wird dabei leer gelassen, und alle Lebendigkeit und Wahrheit der Geschichte völlig vernichtet.

Ariston. Wahr und unwahr! — und vielleicht wirst du das letzte in der Folge selbst eingestehen. Allein, so viel ist gewiß, und dieß, o trefflicher Kallias, will ich gern dir zugestehen, daß derjenige, welcher ohne jene vollkommene Klarheit des Geistes, worin allein die göttliche Harmonie der Ideen mit der Natur und Geschichte erkannt werden kann, die Ideen und Räsonnements seines Geistes unzeitig in die Geschichte einmischt, ganz

gewiß die Geſchichte in ein Zerrbild verunſtalten wird, ſo wie in ihm die philoſophiſchen Ideen über den Staat und das Leben ebenwol unmöglich in völliger Reinheit wohnen können. Und an ſolchen Beiſpielen fehlt es uns allerdings nicht! — Weit mehr allerdings verdient unſern Dank derjenige, welcher mit dem reinen einfachen Sinne der Alten, mit edlem und tiefem Gemüthe, die Geſchichten in ihrer lauteren, einfachen und lebendigen Wahrheit vor unſre Blicke hinſtellt, als jener, welcher uns auf ſolche Weiſe nichts als ein Bild ſeines eignen beſchränkten Geiſtes gibt. — Allein, o Kallias, ob es nicht noch eine allgemeinere, nicht weniger wahre, lautere und in ſich treffliche Anſicht und Kunſt der Geſchichte gebe, als diejenige iſt, in welcher uns die Alten vorleuchten, hierüber werden wir vielleicht ſelbſt im Verfolge unſres Geſprächs Näheres erfahren.

Phil. Dieß ſcheint mir einleuchtend. Denn erkennen wir erſt das Weſen und die Seele der Dinge ſelbſt, z. B. der Natur oder des Staates, ſo muß es ſich von ſelbſt ergeben, auf welche Weiſe ihre Geſchichte beſchrieben werden muß.

Ariſton. Ohne Zweifel. — Vor allem alſo ſeyſt du uns geprieſen, Klarheit der Seele! — du göttliche Wahrheit, die du das Weſen der Dinge unmittelbar erkennſt, und du, himmliſche Schönheit, die du das Maß aller Dinge und alles Vortrefflichen in dir trägſt! — Sey du uns immer nahe, allgegenwärtiges Licht, das in der

Seele wohnt, erwärmendes himmliſches Gefühl des Göttlichen und der Vortrefflichkeit! — Du biſt das Denkende in den Philoſophen, du die himmliſche Freiheit, welche den Helden für Vaterland und Heerd beſeelt, du biſt das Licht, welches die Tugend leitet, ja die Tugend ſelbſt; — du die reine Flamme, die in der Seele des Künſtlers lodernd ihn erwärmt, welche die Werke ſeines Genius umſtrahlt! —

Criton. Vortrefflich, o Ariſton. — Wie aber eben werden wir unſre Seele würdig einweihen, um die Wahrheit zu erkennen? — Denn ſo, wie unſicher und unſtät der Seefahrer auf den Fluthen des Meeres umherirrte, ehe er am Himmel die leitenden Geſtirne erblickte, ſo ſcheint es faſt, als ob auch wir ohne Stern und ohne Leitung herumirren würden, blos uns der Tiefe der Seele anvertrauend, und in ihren bald heitern, bald durch Stürme bewegten Spiegel ſchauend. — Denn wo, o Beſter, werden wir denn eben die Gewähr finden, daß wir jener Klarheit der Seele, welche du mit Recht verlangſt, vollkommen theilhaftig ſind? — daß nicht auch wir, angeſteckt von irgend einer allgemeinen Geiſteskrankheit der Zeit, ganz etwas anders erblicken, als das Weſen und die Seele der Dinge ſelbſt. —

Ariſton. Eine ſchwierige Frage, o Criton, wie es ſcheint, wirfſt du uns hier entgegen. Doch ſcheint es mir, daß du nur ſcherzend ſo fragen könneſt. Denn —

ſage mir, hältſt du das Weſen und die Seele der Dinge für Eins oder für Zwey?

Criton. Für eins.

Ariſton. Denn ſo haſt du uns ja noch neulich ſelbſt bewieſen, daß es außer der Seele, oder der Idee der Dinge überall kein andres Weſen der Dinge gebe, und daß alles andre, was ſonſt etwa für das Seyn der Dinge gehalten werde, entweder das leibliche oder das geiſtige Abbild jenes Weſens, in der Seele ſelbſt aber beide verſchmolzen enthalten ſeyen. — Werden wir nun die Seele, oder die Idee der Dinge anders erkennen können, als ſo weit wir dieſer Seele ſelbſt theilhaftig ſind? —

Criton. Gewiß nicht.

Ariſton. Wenn wir aber der Seele eines Dinges in Wahrheit theilhaftig ſind, kann in uns dann wol noch irgend ein Zweifel darüber obwalten? Würde nicht dies letzte eben ſo viel heißen, als der Seele theilhaftig ſeyn, und auch nicht ſeyn?

Criton. Vollkommen wahr iſt, was du ſagſt, und wohl ſehe ich ſelbſt ein, daß Irrthum und Täuſchung zwar in der ſinnlichen Erſcheinung, oder auch in dem geiſtigen Abbilde, — aber auf keine Weiſe in der Seele oder in dem Weſen der Dinge ſelbſt ſeyn könne.

Ariſton. Iſt doch Irrthum und Täuſchung ſelbſt nur Irrthum und Täuſchung, ſo weit er an dieſe Seele der Dinge gehalten, ihr unangemeſſen befunden wird. In

dem Wesen, — in der Seele der Dinge selbst aber ist nur vollkommnes Licht oder gänzliche Dunkelheit möglich.

Die Gewähr also, daß wir Wahrheit erkannt haben, wird in der Wahrheit selbst liegen. Wenn nämlich das geistige Abbild, welches wir vom Staate entwerfen werden, allenthalben und innerlich so beschaffen seyn wird, daß es allenthalben der Seele des Staates selbst entspricht, so werden wir in seiner Anschauung in vollkommener Befriedigung ruhen, und das Licht, welches die Staaten selbst erleuchtet und erhält, wird in uns selbst eben so freudig, rein und klar aufgegangen seyn, als die Nacht und das ewig undurchdringliche Dunkel, welches die Schicksalsstunde ihres Untergangs einhüllt, uns durchschaudern und mit heiliger Verehrung erfüllen wird. Daß aber auch unsre Seelen nicht versenkt sind in die Verwirrung des Lebens, daß also auch wir empfänglich sind, in wechselseitiger Mittheilung der Seele des Staates uns anzueignen, so daß wir einst in dieser Seele auch die Stelle unsrer Wirksamkeit als Männer auszufüllen im Stande wären; dieses möge uns die Freundschaft, — dieses Gefühl himmlischer Sympathie, diese Reinheit und Lauterkeit des Erkennens, worin wir der reinsten Seelenharmonie, der göttlichsten Wahrheit und Schönheit theilhaftig sind, verbürgen.

Nach einer kleinen Pause fuhr Ariston fort: Glaubst du nun wol, o Kallias, daß uns die Geschichte über das, was wir die Seele, das innerste Wesen des Staates nennen, jene schaffende und bildende Kraft, durch welche und in welcher Staaten gestiftet werden, aufwachsen, und mannigfaltige reiche Blüthen entfalten, und in deren Verfalle auch Staaten wieder dahin sinken, — glaubst du wol, daß uns die Geschichte über diese Seele der Staaten Aufschluß ertheilen könne? —

Kallias. Wohl sollte ich denken, o Ariston, wenn wir sie gründlich, wenn wir sie mit umfassendem, forschendem Geiste, und mit klarer Seele um Rath fragen.

Ariston. Erblicke diese Waizenähre, o Kallias, die so eben in voller Blüthe ist. Aus den aufgesprungenen Blumenbälgen sind so eben die Antheren durchgebrochen, und wenn du die Bälge näher untersuchest, so findest du in ihnen andere eingeschloßene Blüthenbälge; — du erkennst in jeder leicht die drey männlichen Staubfäden, und auf dem Fruchtknoten die beiden mit unzähligen Silberfäden behaarten weiblichen Befruchtungsorgane. Die Blüthe, so klein sie ist, bietet unter dem Microskop einen entzückenden Anblick. Der Naturhistoriker kann dir alle Theile der Blüthe, — er kann dir den ferneren Verlauf der Entwicklung, wie sich unter der abfallenden Blüthe das Saamenkorn ansetzt, wie dieses im geeigneten Boden der Keim einer neuen Pflanze wird, diese emporkeimt, wächst und nun Aehren treibt, — alles dieses kann er dir aufs ge-

naueſte beſchreiben. Aber kann er dich wol mit der inneren Fülle und ſchaffenden Kraft der Natur ſelbſt bekannt machen, welche dieſe den Menſchen ſo wohlthätige Entwicklung im Waizenkorn hervorbringt? —

Kallias. Du forderſt, ſo ſcheint es mir, — das Unmögliche. Jener Cyklus der organiſchen Entwicklung iſt, ſo ſcheint es mir, dasjenige allein, wodurch ſich uns die innere Fülle und die ſchaffende Kraft der Natur ſelbſt enthüllt, und wir vermögen nichts anders, als ihre Geſchichte einzuſehen.

Ariſton. Wie nun willſt du uns, o Kallias, da wir nicht die Seele der Entwicklung dieſes Waizenkornes zu erkennen vermögen, aus der weit größeren, weit umfaſſenderen Geſchichte der Staaten mit der Seele der Staaten bekannt machen? —

Phil. Verzeihe, o Ariſton, daß ich dich hier unterbrechen muß. Iſt nicht die vollkommne Geſchichte dieſer Waizenähre ſelbſt das getreueſte Bild ihrer Seele, wenn ich ſo ſagen darf? — und würden wir alſo nicht eben ſo über die Seele des Staates auf das genaueſte unterrichtet ſeyn, wenn wir eine eben ſo vollſtändige Geſchichte von ihm hätten?

Ariſton. Deine Bemerkung iſt vollkommen wahr, und hat einen tiefen Sinn; — doch auch nur derjenige wird auf dieſe Weiſe die innere Seele der Dinge anzuſchauen vermögen, welcher das empfangene Bild in der Idee, oder in der inneren Seele der göttlichen ſchaffen-

den Natur aufzunehmen vermag. — Könnte uns also Kallias eine ganz vollkommene Geschichte des Staates geben, so würde sich uns damit, wenn wir anders der Idee fähig sind, auch die Seele des Staates enthüllen.

Criton. Noch einen andern Unterschied, o Ariston, zwischen der Geschichte der Natur und der Geschichte der Staaten, welcher es dem Beschreiber der letzten unendlich viel leichter machen muß, uns in ihr innerstes Wesen einzuweihen, als dem der ersten, scheinst du mir nicht beachtet zu haben. Wenn die sichtbare Natur nur die prachtvolle Fülle und den Wechsel der reichsten und mannichfaltigsten Entwicklung dem beobachtenden Auge enthüllet, die schaffende Kraft der Natur selbst aber, — gleichsam die göttlichen Thaten, worauf dieses den Sinnen, der Einbildungskraft, der Empfindung und der Vernunft so ungemein reizende Schauspiel ruht, dem Auge als verschleierte Gottheit, von der wir nur ihr reich gesticktes Gewand erblicken, verborgen bleibt; — so erblicken wir ja in der Geschichte dasjenige, was Staaten bauet und erhält, — den Menschengenius, — unmittelbar in seinen Handlungen, — hier also, dünkt mich, müsse es viel leichter seyn, über das Wesen des Staates die vollkommenste Belehrung zu erhalten?

Ariston. Auf diese Bemerkung möge dir Kallias selbst antworten.

Kallias. Hierin nun eben, o Criton, worin du die Geschichte so einfach findest, finde ich die allergrößte

Schwierigkeit. Denn soll ich gründlich sagen, welches die Seele des Staates, — nicht etwa eines bestimmten einzelnen Staates, — sondern des Staates an sich sey, so finde ich mich hingeschleudert auf das unermeßliche Meer der Geschichte, der Natur und der Menschheit. Denn wenn ich den tiefen Sinn deiner Frage recht ahnde, so müßte ich, indem ich die Seele des Staates, auch die Seele, — den Genius der Geschichte selbst erkennen. Immer nun zwar ist es der Mensch, der menschliche Geist, das menschliche Herz, menschliche Tugend und Kraft, welche ich handelnd erblicke; — allein — eben hierin liegt die Schwierigkeit — wenn die Natur ein unendlich reich gezierter, und in ihren unendlich vielfachen Bildungen durch eine göttliche Harmonie beseelter Körper ist, so ist ihre innere Seele, — die in ihr schaffende Gottheit, jedem einfach fühlenden Gemüthe klar; — in der Geschichte dagegen bietet sich eine Unerschöpflichkeit des Menschengenius dem Beobachter als Stoff dar, und dieser Stoff ist, durch Verhältnisse der Natur, der Lage, des Clima's, der Cultur, der inneren sittlichen und geistigen Anlagen des Menschen so unendlich vielfältig bestimmt, daß es fast unmöglich scheint, in allem diesen die Eine und göttliche Seele der Menschheit selbst und des Staates zu erkennen.

Ariston. Recht hat Kallias! — Denn so ungründlich wollen wir eben nicht verfahren, nachdem, was wir ihm einmal gelobt haben, der Geschichte treu zu bleiben, von der Menschheit schlechtweg nur als ihrer — oder der

Vernunft eignen That zu reden, etwa noch ohne selbst zu wissen, was sie denn zu thun hat! — oder die Menschheit sich dem Lichte entfalten zu lassen, ohne noch im mindesten den Reichthum und die innere Fülle zu kennen, welche sie in herrlicher, reicher, vielfacher Blüthenentwickelung dem Lichte darzubieten vermag. —

Allein, o Kallias, wenn wir das, was du eben bemerkt hast, in unsre philosophische Sprache übersetzen, ist es nicht der Mensch, — der handelnde, thätige, genießende Mensch, in seinen unendlich vielfachen Beziehungen zur Erde, und zur sichtbaren Natur, zur Gesellschaft, und zu jener inneren sittlichen und geistigen Natur, deren göttlicher Funke in seinem eignen Busen glimmt, — welchen wir in allen Handlungen und Erscheinungen der Menschen — und also auch in der Staatengeschichte erblicken?

Diese unendlich vielfachen Beziehungen des Menschen zum physischen und sittlichen Universum werden also das Wesen, der Gegenstand, — die eigentliche Seele der Geschichte seyn.

Denn jene inneren Seelenanlagen, jene Verhältnisse des Herzens, — jene ursprünglichen Bande der Natur, — jene Verhältnisse der Gesellschaft, welche auf unendlich vielfache Weise das Leben des Einzelnen der unendlichen Fülle des Lebens, der Natur, der Menschheit, der sittlichen Vernunft verbinden, werden wir doch in ihrer Allheit nicht anders als Universum nennen wollen?

Kallias. Wohl mögen wir; — wiewohl mir dieſes zu faſſen, ein ungeheurer, aller menſchlichen Vernunft unerreichbarer, Gedanke ſcheint.

Ariſton. Doch wirſt du zugeben, daß jedes beſeelte, jedes empfindende, denkende und handelnde Individuum, — nur empfinden, denken und handeln wird in ſeinen urſprünglichen Verhältniſſen zum Univerſum; = daß wir alſo hierdurch für eben jene, von dir bemerkte, unendliche Verſchiedenheit des Menſchengenius in ſeinen Verhältniſſen zum Univerſum einen einfachen Ausdruck gewonnen haben?

Kallias. Doch ſehe ich nicht, was damit gewonnen iſt, denn die unendliche Verſchiedenheit bleibt mir.

Ariſton. Es würde viel gewonnen ſeyn, wenn es der Wiſſenſchaft gelänge, die göttlichen Ideen des Univerſums ſelbſt, wie ſie in der Gottheit ſelbſt und in der Fülle der Natur ſind, rein und vollſtändig hinzuſtellen; — denn du ſiehſt wohl, alles menſchliche Thun und alle Geſchichte würden darin enthalten ſeyn müſſen. — Doch — dieß bei Seite geſetzt, wenden wir denn nun, o Vortrefflicher, unſer Auge auf das unendlich reiche Schauſpiel der Menſchengeſchichte; ſo wird es dir ja, o Kallias, leicht ſeyn, dasjenige, was die Geſchichte dich gelehrt hat, ordnend unter allgemeine Anſichten zu faſſen und uns zu ſagen, welche Kräfte es ſind, welche auf die Bildung und Entwicklung der Staaten wirkſamen Einfluß hatten?

Nach einigem Nachdenken antwortete Kallias:

Wenn ich alles wohl überdenke, o Ariſton, ſo erblicke ich in der Bildung, in der Entwickelung, und in der Geſchichte der Staaten bald die Wirkſamkeit der ſchaffenden und bildenden Natur, wovon die Cultur oft nur die letzte Vollendung zu ſeyn ſcheint, — bald menſchliche Freiheit, ich meine jenes anziehende und belehrende Spiel menſchlicher Kräfte, den Kampf menſchlicher Leidenſchaft, menſchlicher Klugheit, den Glanz menſchlicher Tugenden und Laſter, und das erfreuende Schauſpiel der edelſten, zu Thaten gedeihenden, Kräfte und Verhältniſſe des menſchlichen Herzens; — bald endlich, ſo ſcheint es, die Wirkung wunderbarer, geiſtiger, überſinnlicher, ja göttlich erſcheinender Kräfte: — aber alles dieſes nicht abgeſondert in verſchiedenen Perioden oder Staaten, ſondern zuſammenwirkend in der unendlichen, unüberſehbaren Verkettung des Ganzen.

Beiſpiele des Einfluſſes und der Wirkſamkeit dieſer dreifachen Kräfte auf die Bildung und Entwicklung der Staaten kann ich euch ſogleich in Menge angeben; allein zu einer zuſammenhängenden univerſalhiſtoriſchen Skizze, wie die Culturverhältniſſe der Staaten in dem Zuſammenwirken dieſer dreifachen Kräfte bis auf dieſen Augenblick ſich entwickelt haben, welche eben ſo kunſtvoll, als mit gründlicher Hiſtorie abgefaßt werden müßte, müßtet ihr mir mehr Zeit laſſen. — Und am Ende würde ich's euch doch nicht recht machen, wenn ich euch ſo blos erzählte,

wie es mir vorkäme, ohne etwas von euren Ideen einzumischen. —

Ariston. Gieb uns jezt nur die Beispiele, um den Faden unsres Gespräches fortzusetzen. — Aber zur vollständigen Einsicht bringe uns nächstens, — wir bitten dich alle gar sehr — auch deine universalhistorische Skizze.

Kallias. Wenn ihr mich nicht indeß zu euren Ideen bekehrt habt. Doch tausendfache Beispiele jenes dreifachen Einflusses auf die Bildung und Entwickelung der Staaten können euch selbst nicht fremd seyn. — Wenn wir am mittelländischen, schwarzen, caspischen und persischen Meere, in Ländern, welche allenthalben von dem heitersten, freundlichsten Himmel umfangen, in dem mildesten Clima, äußerst reich und ergiebig an den edelsten Producten der Natur, allenthalben von Buchten und Ergießungen des Meeres, wodurch jede Handelsverbindung ungemein erleichtert wird, durchschnitten sind, frühe schon eine gesellige Mannichfaltigkeit von Beschäftigungen, Landbau, Kunstfleiß, Schiffahrt, Handel sich entwickeln, hierdurch begünstigt, theils am Nilstrome, und in den Ebenen am Euphrat große Reiche fast mit dem Anfange aller Geschichte existiren, theils an den Buchten und Ergießungen des mittelländischen Meeres, auf den vielen Küsten, Inseln und Halbinseln Phöniciens, Syriens, Klein-Asiens, Griechenlands und Italiens kleinere Gesellschaften bald in tyrannischen, bald in republikanischen Verfassungen sich bilden, und in dem lebhaften Wechsel

der reichsten, der schönsten Ergießungen des Lebens, welcher auf diesem glücklichen Boden möglich war, bald eine siegreiche Höhe rein menschlicher Bildung, und eine Fülle von Ideen, von Wahrheit, Schönheit und Leben, welche die Quelle aller spätern Cultur geworden ist, erreichen sehen; — können wir denn wol noch zweifeln, daß die Natur selbst hier auf eine, für die Bildung der Staaten, für die Entwickelung des Menschengenius höchst wohlthätige, Weise wirksam, daß die erste Anlage jener frühen Entwickelung von ihr selbst mit zarter, aber kraftvoller Hand gezogen ward?

Phil. Wie könnte es zweifelhaft seyn, o Vortrefflicher? — und allenthalben, so scheint es, wo die Phantasie das Leben und die Bildung der Staaten in ihrer Fülle und lebendigen Wahrheit, im Ganzen und Großen betrachtet, müssen wir den Einfluß, die Wirksamkeit der unendlich reichen, unendlich mannichfaltigen und ergiebigen Natur erkennen. — Allein nun wirst du uns auch sagen, welchen Antheil das menschliche Herz und der menschliche Geist an der Bildung und Entwickelung der Staaten genommen hat? —

Kallias. Nicht geringeren. — Aber, o ihr Vortrefflichen, ich bin in Verlegenheit, wie ich zu euch würdig von der Größe und der Kraft des menschlichen Herzens reden soll, denn ohne Begeisterung soll man davon nicht reden, wie es in der Brust des Menschen bald Thaten, bald Leidenschaften weckt, bald die zärtesten Gefühle an-

regt, bald seinen Arm — und sein Schwert regiert, — wie es sich opfernd für Vaterland in den Kampf und in das Gewühl des Lebens stürzt, um siegreich und ruhmvoll daraus hervorzugehen; — wie es, voll der edelsten Gefühle für Familie, für Vaterland, für Menschheit, — bald auf dem stillen Altare häuslicher Sittlichkeit opfert, bald mit Weisheit Staaten gründet; mit Muth und Ausdauer sein Leben, seine Bestimmung ihrer Größe, ihrer Rettung, ihrer Erhaltung darbringt, — bald in der Klarheit der Wissenschaft, in der Freude der Erfindung und in dem stillen Leben der Contemplation der Menschheit huldigt; — wie es den Kampf der Leidenschaft und die edelsten Tugenden herbeigeführt hat! — Doch allein die Geschichte ist das würdige Epos des menschlichen Herzens. —

Erblicken wir nicht auf eben jenem, von der Natur begünstigten Boden das Spiel, die Kämpfe, und die edelste Wirksamkeit menschlicher Freiheit? — Sehen wir nicht hellenische Fürsten, sich auszeichnend durch Tapferkeit und Weisheit, die anfängliche Roheit ihrer Völker vertilgen, Institute edlerer Bildung und religiöser Verehrung gründen, Gerechtigkeit und Ordnung einführen, und ihre Völker zu Heldenthaten und zu dem Gefühle nationaler Vereinigung führen? — Sehen wir nicht in eben diesem glücklichen Hellas geistvolle Gesetzgeber den Grund zu freien Verfassungen gesellschaftlicher Verbindungen legen, — Verfassungen, worin das Spiel menschlicher Leidenschaft, die edelsten Tugenden und die höchste Begeisterung sich herr-

lich entfalten konnten? — Hat nicht die Luft und das Gefühl inniger helleniſcher Nationaleinheit, gepflanzt nicht auf Geſetze und Verfaſſung, ſondern auf das Leben ſelbſt, — gepflegt durch Inſtitute der Religion, der Feſtlichkeit und der Freude, — verklärt durch innere Sittlichkeit und Philoſophie, — verherrlicht und zur Begeiſterung aufgeregt durch Poeſie und alle Künſte, die ſelbſt beſeelt wurden von dieſem Gefühle, — haben nicht die ewig denkwürdigen Tage von Thermopylä, von Marathon, Salamis und Platäa, das reizende Hellas, die jugendliche Heimath des Menſchengenius, das Vaterland hoher Ideen, und mit ihm alle Herrlichkeit der Europäiſchen Staaten, die daraus emporgekeimt iſt, gegen Unterdrückung und perſiſchen Despotismus gerettet? —

Und welches Schauſpiel bietet uns nicht der Anfang, das Steigen, das Wachsthum, und der Verfall des zur Weltherrſchaft emporſtrebenden Roms dar? — Das menſchliche Herz, — emporgehoben durch das Gefühl der Freiheit, niedergebeugt durch das Gefühl der Sclaverei, hat ſeine Lichtſeite und ſeine Nachtſeite; — eben ſo die Schickſale der Staaten. — Indem wir dort Rom durch die Kraft menſchlicher Anſtrengung, durch den großen Sinn und die Tapferkeit der Bürger, durch die Staatsklugheit des Senates, durch Entwicklung der größten militäriſchen und politiſchen Charactere, ſelbſt während innerer Kämpfe von Stufe zu Stufe in fortwährendem Steigen erblicken, und dieſem Schauſpiele der Größe unſre

Bewunderung nicht versagen können, weilt hier mit Wehmuth unser Blick auf den, durch innere Entzweiung seinem unglücksvollen Schicksale unvermeidlich unterliegenden, Vaterlande der Schönheit. — Bald erhoben durch den Anblick, was Schönes und Herrliches der Menschengenius vermag; — bald niedergebeugt durch das Schauspiel, wie das Herrlichste und Schönste, bald verschuldet, bald ohne Schuld, einem, so scheint es, unerbittlichen Schicksale unterliegen muß, vermögen wir kaum zu erkennen, was es denn sey, das Eine und Göttliche, die reine Lebensflamme der Staaten, in welcher sie leben, gedeihen und blühen, und in deren Erlöschen auch sie dahin sinken. — Nur die Tugend erscheint uns, möge sie mit Kraft und Einsicht gepaart, siegreich aus dem Kampfe hervorgehen, möge sie unverschuldet unterliegen, herrlich allenthalben, wo sie sich zeigen mag. —

Ariston. Zuletzt aber, o Kallias, kommst du, wie ich glaube, auf einen Gegenstand, worüber die Historiker sehr verschiedenartig denken.

Kallias. Wohl verstehe ich dich; allein es sey darum. — Was mich betrifft, so halte ich mich rein an dasjenige, was unleugbares Factum ist. Den religiösen Sinn jener wundervollen Ereignisse zu enthüllen, die mit so vieler Kraft auf die Gemüther, auf die Bildung und auf die Schicksale der Nationen gewirkt haben, bleibe der Theologie überlassen. — Die Kraft der religiösen Begeisterung, — wenn die jetzige Zeit sie nicht zu fassen ver-

mag, so beweist dies nicht, allen Urkunden der Geschichte zuwider, daß sie nicht einst gefühlt wurde. Aber in den ältesten Urkunden des Menschengenius, — welche die Stiftung von Staaten begleiteten und zu religiöser Nationalbildung den ersten Grund legten, in der Religion des Zoroasters, wie in den homerischen Gesängen, — finden wir unleugbare Spuren einer höheren, fast göttlichen Weisheit; — eine Mythologie erblicken wir in Griechenland, die aus der seligen Umarmung der Natur und des menschlichen Gemüthes in schöner Fülle der Phantasie entsprossen, auf die Bildung des Volkes, auf den gesellschaftlichen Zustand den bedeutendsten Einfluß hatte, in der sich jede Trefflichkeit lieblich und herrlich entfalten konnte, — wir sehen in der neueren Geschichte, wie mit wunderbarer Kraft, mit religiöser übersinnlicher Begeisterung Muhammed ein schnell wachsendes Reich gründet; — indeß früher der göttliche Dulder in edlerem Sinne ein allgemeines Reich der Herzen und der Liebe sich gestiftet hat, ein Reich, welches als Kirche und Hierarchie späterhin auf die Entwickelung der Staaten und der gesellschaftlichen Verfassung den bedeutendsten Einfluß hatte, so wie nicht weniger die mit deutscher Kraft begonnene und vollendete Reformation. Kann er nun wol noch geleugnet werden, der Einfluß religiöser Begeisterung?

Ariston. Du hast einen großen Vorhang aufgezogen, o Kallias! — Ein unermeßliches, — ein unendlich reiches Gebiet der Anschauung, der Betrachtung, der

gefühlvollen Theilnahme liegt vor uns! — Allenthalben — in dem Zusammenwirken dieser Kräfte, sehen wir den Menschengenius auf unendliche Weise wirksam, — bald in der Hand der Natur, die ihn als liebevolle Mutter in reicherfülltem Schooße empfängt, ihm ihre Gaben darbringt und seiner pfleget, — bald in den Kämpfen menschlicher Freiheit, in den Kämpfen der Leidenschaft, in dem Ernst, in der Würde und in der Hoheit des Lebens; — bald in der, so scheint es, großen, übersinnlichen Macht religiöser Begeisterung. — Aber verzeih', o Vortrefflicher, wenn wir nun auf unsre eigentliche Frage zurückkommen, welches die Seele und das innere Leben des Staates sey; so wird unser Blick, — so scheint es, durch die Erfahrung der Geschichte nur auf unendliche Weise zerstreut, nicht aber auf das Eine und Göttliche, auf jenen Genius der Menschheit selbst gerichtet, welcher zu allen Zeiten und unter jedem Himmelsstriche die Menschen zu Gesellschaften vereinigt, — Staaten gebildet, — die edelsten Kräfte der Menschheit geweckt und Herrliches und Großes hervorgebracht hat. — Denn da wir allenthalben in der Geschichte einen inneren Zusammenhang des Kleinsten mit dem Höchsten erblicken, wie möchten wir wol, ohne die klare Anschauung dieses göttlichen Genius der Menschheit selbst, die Aufgabe über die Idee und die Seele der Staatenbildung vollkommen lösen? — Willst du uns nun sagen, o Kallias, nachdem du unsern Blick so richtig auf die höchsten Momente der Geschichte geleitet hast, welches denn

nun dieses Eine und Göttliche sey, in welchem, als in der lebendigen Quelle, Staaten und alles Herrliche und Große, was Menschen erschufen und darstellten, sich bildete, — dieser Genius der Menschheit selbst sey?

Kallias. Du fragst, — so scheint es mir, — was menschlichem Auge unmöglich ist zu erblicken. Allenthalben sehen wir das Zusammenwirken jener dreifachen Kräfte; — auf die Bildung eines jeden Staates haben sie nach größerem oder geringerem Maße Einfluß; — und es ziemt dem Geschichtschreiber, diesen Einfluß uns treu und vollständig, mit tiefer Kenntniß der Natur und des menschlichen Herzens zu entwickeln, um uns ein wahres und gehaltenes Bild der Wirklichkeit zu geben, so wie sie sich geschichtlich bis auf diesen Zeitpunct gebildet hat; — allein, es ist das Ziel seines Strebens und seines Wissens, uns zu sagen: unter dem Einflusse dieser und dieser Kräfte bildeten sich Staaten, bald in freien, bald in minder freien Verfassungen; — bald dem Reichthume und der immer fließenden Quelle der Natur durch Landbau, Schiffahrt, Handel, Gewerbfleiß u. s. w. huldigend, und darauf gegründet, — bald in der Freiheit bürgerlicher Verfassung, oder in der Tapferkeit, oder in der Mäßigkeit alter Sitten ihr Höchstes suchend; — jetzt in religiöser Freude und Lust sich genialisch entwickelnd, jetzt durch das übersinnliche Band ernster und strenger religiöser Begeisterung gehalten, oder durch Priester- und Glaubens-Despotismus niedergebeugt, jetzt endlich in beseelender und

veredelnder Religion die Verbreitung allgemeiner Glückseeligkeit bezweckend; — den höheren, göttlichen Genius der Geschichten selbst aber, der allwaltend die Begebenheiten und Schicksale der Staaten lenket, kann er unmöglich dir enthüllen. —

Ariston. Doch ist es uns wohl vergönnet, o Vortrefflicher, auf der inneren Betrachtung jeder dieser Kräfte zu verweilen, und mit Klarheit der Seele die Art und das innere Gesetz ihrer Wirksamkeit und ihres Einflusses zu beobachten; vielleicht, daß wir auf diese Art der inneren Beobachtung der dieses All der geschichtlichen Welt gemeinsam belebenden Seele, oder göttlicher Vernunft uns wenigstens annähern. —

Kallias. O wie gern, o Ariston, werde ich dir in diesen Untersuchungen folgen; — denn hier wird uns ja immer die Geschichte, wenn auch nicht als Führerin, doch als warnende Gefährtin geleiten.

Ariston. Schon aber hat sich die Sonne hinter die westlichen Gebirge hinabgesenkt. Wollen wir also nicht lieber für jetzt unser Gespräch beendigen, morgen aber hier wieder zusammenkommen, und unser Gespräch zuerst alsdann mit der näheren Untersuchung über den Einfluß der Natur auf die Bildung der Staaten anfangen.

Verbesserungen.

S. 2 Z. 4 u. 5 v. o. l. Monopol statt Monopel.

S. 5 Z. 14 v. o. l. Koer statt Yoner.

S. 106 Note * setze hinzu: Müllers Schweizergeschicht V. I, S. 365 ff.

Ueber die

Hermaphroditen der alten Kunst.

Es ist in der Beschreibung dieser Classe von Kunstwerken, die man überhaupt gegen andere vernachlässigt hat, nicht auf den Gegenstand an sich Rücksicht genommen worden, den sie darstellen. Der deutliche Begriff aber von der Stelle, welche nach diesem ein Werk in dem ganzen kunstbildenden Kreise, oder dem organischen Ganzen des alterthümlichen Kunstinteresses einnimmt (das mit dem Leben überhaupt sich innig berührt und durchdringt), erhöht sehr den Werth desselben für den Betrachter. Die Götter selbst in ihrer erhabenen Erscheinung offenbaren sich nicht allein durch sich selber, sondern werden lebendiger in dem Hymnus alter Dichtung, der sie umrauscht, die Bilder der Menschen gewinnen uns durch die Vergegenwärtigung ihrer Zeit und den Bericht ihrer eigenen Thaten an Ausdruck und Wahrheit, und die Satyrn, Kentauren und andre ähnliche Pro-

ducte zwingen uns im eigentlichen Sinne, uns um die Erfindung und den Geist, in dem sie gedacht sind, zu bekümmern. *)

Da den Hermaphroditen so viele ausgezeichnet schöne Kunstwerke darstellen, so fragt man sich mit Recht, welches Interesse die Alten an einem solchen überhaupt, ehe der Künstler ihm den reizenden zarten Leib gab, gehabt haben mögen. Wie wenig man auch die Freyheit der künstlerischen Erfindung beschränken, und wie vorsichtig man ihr Verhältniß zur Religion und dem allgemeinen Volksgeschmack bestimmen möge, so bleibt wenigstens gewiß, daß der große Künstler, der den Hermaphroditen zuerst bildete, so wie die nachfolgenden, an dem vorzustellenden Gegenstand ein Gefallen hatten. Denn man wird nicht wohl ein gutes Werk der sinnvollen Alten, viel weniger eine ausgezeichnet behandelte Gattung nachweisen können, in der nicht eine Idee zu Grund läge, der alles Talent der Ausführung dienstbar zu seyn scheint. Aus der öftern Wiederholung ließe sich dann wenigstens folgern, daß die Künstler auch den andern jenes Interesse mitgetheilt hätten. Wollte man ihnen kein anderes, als ein physikalisches, das die Neueren allein kennen, oder wohl gar dafür Ekel und Blödigkeit zutrauen, so läge freilich auf diesen Kunstwerken ein dicker Schleier, oder wir müßten

*) Die schönen Winke, die Herder gibt, in der Br. zur Beförderung der Human., was die lezten betrift, zeigen dies sehr gut.

sie nur wegen der Kunst der Ausführung achten, und die ganze, diese in sich haltende Kunstidee als unbedeutend verachten.

Man muß zuerst gedenken an die häufigen beliebten Zusammensetzungen von dem Menschlichen mit dem Gott und dem Thier, die bald einig und eins werden, bald im grellsten Gegensatz stehen, so, daß durch diese Kunstbildungen früher, als durch die Reflexion, der Verlust der vorigen Natureinheit der griechischen Bildung verrathen, und die Zweiheit von Realem und Idealem, Irdischem und Göttlichem, der die Sterblichen ausgesetzt sind, angedeutet worden zu seyn scheint. Ja auch die Elemente müssen ihre Rechte aufgeben, und sich ihre Kinder verbinden lassen, und was die Natur festestes scheint gesetzt und geschieden zu haben, versucht der Mensch zu trennen und zu paaren. *)

*) Der durch lauter Empirie versteinten Vorstellung kommen solche Compositionen, wenn sie nicht als ein kindisches Spiel betrachtet werden sollen, als sehr schwierig und lästig vor. Aber sie scheinen leicht und erklärlich zu werden durch die Voraussetzung der zum Bewußtseyn gekommenen Trennung und Spaltung im eignen Innern, die dem früher an Einheit gewohnten so gewaltsam, unnatürlich und tyrannisch erscheinen müssen, daß er nun selbst auch nichts mehr zu trennen und zu verbinden ansieht, sondern, wie aus unbewußter Ironie und Rache, oder aus Verlangen, das Rechte und Vollendete bildend wieder zu finden (was auch gelingt), da er es im Gefühle verloren, ausschweift. So reißt sich die Kunst, ein Kindlein nur, aber mit keimender Kraft, gewissermaßen von dem Mutterschoße der Natur los und wird ans Licht

Eine zweite, eben so bekannte und eben so weitgreifende Bemerkung gehört hieher, diese: wie sehr von uns verschieden die Natur in Hinsicht des Geschlechts von den Alten aufgefaßt wurde. Wenn die neuere Aesthetik nur die innere Verschiedenheit desselben, die der äußeren Natur aber nur versteckt duldet, so ist bei den Alten gerade die äußere, und unter ihrem Einfluß mit hervorgebildet und durch sie ausgedrückt die innere, wichtig, interessant und edel. Philosophischere, zu Erkenntniß und Scham gekommene, machen hierin allerdings Ausnahmen. Ja auch die frühere Periode der Griechen war überhaupt verschämter *); aber ihre ganze

---

geboren. Diese Trennung aber ist zu ihrer Entwicklung, zu ihrem eignen Werden und Seyn, gerade die einzige Bedingung. So ringt sie nun zwar, neben der Mutter, mit ingebornen Zügen der Mutter nach, jedoch mit eignem Wesen und Kraft. Wenn aber auf anderm Wege die Hellenen in der reinmenschlichen Gestalt das Ideal auszubilden strebten, und ein Göttliches für sich aufzufassen, oder zu schaffen sich sehnten, so trift dies für die eigentliche Kunstgeschichte in dieselbe Periode. Denn daß sie dabei von dem Suchen des Idealen ausgingen, und nicht von der blos nachgeahmten Wirklichkeit ist keinesweges zu bezweifeln. Es ist nicht zu leugnen, daß diese Theorie der Auseinandersetzung bedarf, und daß Obiges nur zur Erklärung im Allgemeinen dienen kann, indem nicht Einzelnes, sondern ein großer Zeitgeist darunter gedacht ist, in dem unendlich verschiedene, selbst dissonante Stimmen zusammen wirken können, zu einem großen Grundton.

*) Thucyd. I, 6. „Es ist nicht lange her, daß die Kämpfer zu Olympia keine Gürtel mehr um die Scham tragen, wie

Bildung geht auf das Nackte, die reine Naturgestaltung, und indem das Ideal des menschlichen Körpers und ein danach gebildeter künstlerischer Sinn auf alles, was sie Eignes und Fruchtbares haben, so großen Einfluß behauptet, müssen sie auch von den Geschlechtern eine Ansicht und Gefühl gehabt haben, die man nur dann, wenn man ihre ganze realideale Bildung und Thätigkeit ganz durchschaut hat, in sich hervorbringt. Wenn nun die Platonen zum Urbildlichen aufsteigen, die Jünglinge sich ganz in korinthische Feste versenken, und überhaupt sich eine so große Verschiedenheit von Individualitäten ausbildet, so hindert dieß nicht, jenes Kriterion demungeachtet an allem Griechischen als einen Maßstab anzulegen. In der bildenden Kunst ists am anschaulichsten, daß es vorherrschend ist. Wie vielmal hat sich die Venus bekleidet gegen Nackte erhalten, und die Chariten selbst, die hier viel bedeuten, und in der alten Zeit auch bekleidet waren? und die Sokrates zu seiner Zeit allein bekleidet bildete? (S. Fea zu Wink. II, 214). Die männlichen Götter, die noch in der Zeit der Schönheit und leichter Kraft sind, und die Heroen sind nackt, ja die keuschen Göttinnen sind nicht als Gegensatz einzuwenden. Denn eine ausschliessende, im Ganzen doch fast nur kriegerische Neigung befol-

---

noch jetzt die Barbaren, besonders die asiatischen, thun. Viel anders auch könnte man zeigen, wo das Althellenische dem jetzigen Barbarischen gleicht." Herod. I, 10. „Bei den Lydern und fast auch bei den andern Barbaren allen, bringt es in große Schande, daß ein Mann nackt gesehen wird."

gend, riſſen ſie ſich los von dem ganzen Leben und erregen ſo gerade das ihnen entgegengeſetzte Gefühl in allen, eigentlich weiblichen Naturen, und bei allem Schauer, den ſie ihnen einflüſtern, vermögen ſie nicht, ihre Herzen zu gewinnen. Das ganze Coſtüm der bekleideten Göttinnen und Figuren überhaupt, unterwirft ſich der Regel der nackten Geſtalt. Die ganze alte Kunſt hatte übrigens nach Winkelmann wohl funfzig nackte, gegen eine bekleidete Figur.

Könnte nicht ſchon hieraus das Motiv der Bildung eines Hermaphroditen abgeleitet werden? Entgegengeſetztes paart ſich, und, was ſchon als etwas Charakteriſtiſches die Aufmerkſamkeit auf ſich zieht, das Geſchlecht, hat der Künſtler die Aufgabe, doppelt, die Natur des Körpers in ihrem ganzen Umfang darzuſtellen. Wobei man zugleich noch auf die Verſchmelzung und das Piauante und Frappante Rückſicht nehmen muß. *)

Doch glaube ich nicht, daß hierin der nächſte Grund liege, dem man dieſe Kunſtwerke verdankt, ſondern daß ſie dem Unmittelbaren nur mächtig zu Hülfe gekommen ſeyen. Betrachten wir jetzt den Antheil, den die Religion und die Natur, oder Erfahrung daran haben können.

Die ältere, nicht urſprünglich griechiſche **), aber auch Griechenland berührende phyſikaliſchideale, oder Naturreli-

---

*) S. Anm. 1.

**) Reingriechiſche Religion nennen wir die, ſo ihnen durch ihre Thätigkeit zu eigen geworden iſt, die nämlich aus der

gion, die in allegorischen Bildern die nicht eigentlich verkörpert gedachten Weltkräfte darstellte, öfters das männliche und weibliche Geschlecht vereint, um Allgemeinheit und Unbeschränktheit der Kraft, Allerzeugung und Belebung auszudrücken; kurz, die Welt nach dem Menschen deutend, hatte sie die Zweiheit, die, wie jede, nach Vereinigung strebt, in

---

äußern Natur hervor das Göttliche und Schöne gerufen, nicht im Innern des Menschen, ihrem geheimen Spiegel und Schatten ihres Urbilds es ausgespäht hat. Auf diese Behauptung hat das Verhältniß, worin die Griechen in ihrer ersten Zeit zu andern Völkern gestanden, keinen Einfluß. Eigenthümlich ist ja doch die Religion keinem, wenigstens keinem bekannten Volk, sondern nur derselben Form kann es seyn. Sie aber lassen sich betrachten als einer von hohen Anlagen, den wir einen Selbsterzogenen nennen können, (wodurch sehr viel anders an ihnen characterisirt wird.) So wie dieser nicht durch sich selbst ganz isolirt hervorgekommen wäre, aber doch nicht, wie seines Gleichen, die Schulen durchzogen ist, wie er unter Gebildeten und Ungebildeten sich selbst bildet, so die Griechen unter den Völkern. Wie auch ihre religiösen Elemente beschaffen gewesen seyn mögen, so hat ihre individuelle Behandlung derselben sie in ideale Gestalt erzogen und gedeutet, und mit ihr identificirt, so, daß sie in ihr das Unendliche und Höchste anschauen, dessen sie bedürfen, statt daß andre diese Elemente alles Stoffs entkleidet, gewissermaßen zum Hauch verflüchtigt, und weiterhin in die unendliche gestaltlose Idee verfeint haben, nur Seele sehend, wo jene einen beseelten Körper. Zwischen welchen Puncten alle Verschiedenheit der Bildung eingeschlossen ist. Klar aber ist, daß, wo die Griechen mit andern Völkern zusammen kommen, nicht das Griechische liegt, sondern in dem, das kein andres Volk dargestellt hat.

höhere Einheit zu vervollkommnen unternommen. Charactere der Männlichkeit und Weiblichkeit bieten sich einzeln häufig in vielen Naturerscheinungen dar, wie sie sich denn in Zeichen auch bis in sehr einfache Producte herunter verkünden. Jener Character trägt aber immer etwas Beschränkendes. Jemehr nun eine Gottheit (eine Naturseite) von allen Seiten betrachtet, und ihr Begriff gesteigert und erweitert wurde, um so mehr mußte sich die Schranke als störend fühlbar machen; und in idealisirenden Menschen, die auf das Allgemeine sehen, mußte das Geschlecht verschwinden. Die reinplastisch bestimmten Gestalten der Naturliebenden Griechen entfernten auch von der höchsten Idealbildung ihrer Götter die Vermischung meistentheils, und wo eine vorkam, als beim Dionysus, war sie, in Schönheit versteckt, wieder Natur geworden, und es zeigt sich hinlänglich das Ringen gegen das Ausland. Eine Gottheit von doppeltem Geschlecht darzustellen, würden sie niemals die bloßen Zeichen, viel weniger ohne die bestimmte Form des ganzen Körpers gebraucht haben (die bei den Hermaphroditen nicht ist, wie in der Natur die Androgynen gleichfalls in verschiednem Maß, bald mit einem Uebergewicht des Männlichen, bald des Weiblichen gemischt sind). Aber außer Griechenland, wo keine Kunst die Idee in ihrer Ausdehnung, kein Geschmack in ihrer Bezeichnung hemmte, konnte jenes entstehen, zu unschöne Gestalt zu göttlicheren Vorstellungen genutzt werden, da die Hermaphroditen schöne Gestalten aus blos menschlicher Natur sind.

Wie weit nun jene Vorstellungen, die in unsern mangelhaften Nachrichten vorkommen, aus philosophischer Quelle oder aus mährchenhafter Nachahmung und unverständiger Fortbildung entstanden, wie viel oder wenig die griechischen Mysterien in der alten unplastischeren Religion auch von ihnen erhalten, wie viel bestimmt in einer gewissen Zeit davon im Volke bekannt und geachtet gewesen, diese Fragen gehören nach meiner Meinung nicht hieher. Nur so viel glaub' ich annehmen zu dürfen, daß die Sage von solchen Manngöttinnen nicht überall und ganz erloschen war, und daß sie als religiöser Aberglaube, wenigstens bei dem Volke, für den Bildner etwas Ansprechendes haben konnte. Die Künstler sind ein liebendes und geselliges Geschlecht in ihrem Wirken, berühren gern den Menschen und die Vorstellungen aller Art vielfach, und mögen nicht finster allein stehen. Die Sagen und Mährchen, die Bilder und Träume haben sie gern um sich spielen, und arbeiten freier und heitrer, ja sicherer der Natur, in diesem sie umgebenden mannigfachen Leben. Aus jenen religiösen Vorstellungen wollen wir also gerade nur so viel nehmen: einen accompagnirenden Ton, nicht eine anstimmende Melodie.

Die Natur endlich ist dieser Vorsänger. Für die Ansicht der Kunstwerke ists hier eben so unnöthig physikalisch *), als dort in der Religionsgeschichte zu untersuchen, wie sich eigentlich ein Hermaphrodit zu den reinen Geschlechtern

*) S. Anm. 2.

verhalte, und ob in der Hauptsache nicht eine Täuschung sey. Auch ob öfter die Erscheinung bei ihnen eingetreten, wie man aus Plin. VII, 3.*) schließen könnte, ist gleichgültig. Wenn auch nur einigemal, so reicht es hin, Dichtern und Künstlern einen Stoff zurück zu lassen, den nicht eine gewisse Geschlechtsschüchternheit schnell verdrängte, sondern das naive Interesse an Abweichungen vom Allernatürlichsten willig und neugierig aufnahm. Wenn anders zarte Jugend, ohne Schuld, durch die Natur auf seltne und unnatürliche Weise verletzt, Verlangen ohne Genuß, Tantalus im Ueberfluß verschmachtend, ein solcher ist, wenn Mitleid bei der ernsten, Scherz und Anspielungen bei der scherzhaften Ansicht von dem Gegenstand in hinreichendem Grade hervorgebracht werden konnten. Der Gang der Sache ist also folgender: Androgynen, Kunstbilder derselben, die sich zur Wirklichkeit nicht anders verhalten, als bei der Darstellung von Heroen, Philosophen, Dichtern u. s. w. und endlich Fabel zur Erklärung und Auffassung der Erscheinung.**) Für die früheste Zeit der Kunstblüthe ist die erregte

*) Gignuntur et utriusque sexus, quos Hermaphroditos vocamus, (nach der Fabel bei Ovid) olim androgynos vocatos et in prodigiis habitos, nunc vero in deliciis. Nach Caylus suchten Sklavenhändler sie sehr auf. Er beschreibt auch einen, den er gesehen. Die in Männer verwandelten Frauen in demselben Cap. des Plinius gehören wohl auch hieher.

**) S. Anm. 3.

Empfindung vielleicht zu weichlich, kleinlich, compliciert, zu vorübergehend und nicht allgemein, selbst zu zart und nicht gediegen genug, um sich bis in die Verkörperungen im Marmor zu halten. Polykles *) ist der erste bekannte Bildner und Ovidius (Metamorph. IV. 285 sq.) der erste bekannte Dichter, der das Süjet behandelt hat; und ich möchte glauben, daß die Künstler darin vorangegangen, weil die Art von erfundener Handlung, die nothwendig dazu war, noch weit weniger der frühern Zeit der Poesie angemessen scheint. **) Die Kunst hat in den Bildern, wie der Mediceischen und andern auch Scham, ein Geschlecht in die Enge getrieben, ausgedrückt, und überhaupt den Keim der Lust angedeutet. Einen verschämten Mann, anders denn in stolzer Unschuld verschämt, konnte man unmöglich bilden.

---

*) Plin. XXXIV, 19, 20. Polycles Hermaphroditum nobilem fecit. Gleichzeitig mit Skopas und Praxiteles. In den Sculture del palazzo della Villa Borghese ist vermuthet, daß der Borgheſische Hermaphr. diesem nachgebildet sey. Dies wird auch vom Hrn Heinrich in der nachher anzuführenden Abh. S. 35 angenommen. Es ist nicht zu übersehen, daß gerade die großen Werke und Meisterstücke Mitleid, die späteren und unbedeutenderen Scherz ausdrücken. Nur zu leicht wird die große Zahl später Nachahmungen und spielender Umbildungen, Verzierungen und Anwendungen, die schon durch die schlechte und nachlässige Ausführung mistrauisch machen sollten, vor den wenigen oder ganz einzigen alten und großen Werken zur Erklärung benutzt.

**) S. Anm. 4.

Aber der Mann so modificirt, wie im Hermaphroditen war etwas neues.

Die vielen spätern lüsternen und scherzhaften Nachbildungen, die vermuthliche Gewohnheit, diese Gattung von Bildern in Bädern aufzustellen, wo man die Sinne reizen wollte, und auch gern, — wie in dem größten Theil der hieher einschlagenden Bilder zu sehen ist, necken und zum besten haben, (was von Hermaphroditen besonders gilt) und dgl., — könnten wohl manchen verleitet haben, die ganze Erfindung dieser Gattung in der Kunst nicht hoch anzuschlagen, da sie hingegen ganz ernsthaft, in den Motiven mit vielen andern Kunstwerken gleich, in einigen sehr zart, und eines großen griechischen Künstlers würdig ist. Die spottenden und muthwilligen Nachbildungen sind nur die Kehrseite der eigentlichen Erfindung. Das Heilige und Schöne überhaupt wird nur erfunden, und misverstanden wird es und herabgezogen von den Niedrigen, die selbst aber gar nichts erfinden können, sondern selbst das Schlechte noch aus dem Guten ziehen müssen, indem sie es umkehren.

Einem solchen kam nun auch noch zu statten, daß er in dem Körper eines Hermaphroditen (wenn es auch nicht von der Natur in dem Grade geschehn seyn sollte, daß er darin mit ihr hätte ringen dürfen, der er vielmehr nur in der Hauptangabe, der Vereinigung der Geschlechter, folgte) die Eigenthümlichkeit des männlichen und weiblichen Körpers so verschmelzen konnte, daß er den Geschmack der Lais treffen mußte, die die Knaben nur so lange schön

hielt, als sie den Weibern glichen (Athen. XIII. p. 605.) und vieler Alten. *). Gewiß mußte es ihm interessant seyn, nachdem alle Stufen des Alters, der Kraft, des Characters, in so fern er sich im Körper ausdrückt, der Bewegungen u. s. w. dargestellt waren, wenn sich seiner plastischen Erfindung ein neuer eigner Gegenstand darbot, und ihn etwas factisch bestimmtes autorisirte, den Leib des zarten Jünglings noch weiblicher zu ründen, und die weibliche Form, wo sie nicht den Vorzug behauptet, mit männlich graderen Linien auszugleichen, die Lust am Knaben und am Weibe in eine, darum feinere, zu vereinigen und zu befriedigen ohne zu bestimmtem Reiz; je lieblicher dann der Körper gebildet würde, je mehr wüchse das Mitleid und das Interesse, das die unbegreifliche, sich selbst zerstörende Natur und die bittre Täuschung des armen Geschöpfs erwecken.

Hier sind wir an dem, was Caylus und Winkelmann zum einzigen Motive dieser Kunstwerke machen.

Der erste (in seinem Recueil d'Antiquités T. 3. p. 114 - 121) behauptet, den wollüstigen Griechen und Römern müsse der Hermaphrodit gefallen haben, weil das Schönste und die Phantasie Erhitzendste beider Geschlechter in ihm vereint sey (was man ihnen nicht zutrauen wird, denen wohl der Genuß des männlichen, wie des weiblichen Leibes, und nach Geschmack verschieden, wohl auch ein sehr weiblicher Junge, aber unmöglich was den Hermaphroditen

*) S. Anm. 5.

macht, gefallen konnte; denn man verwechsle nur nicht diesen mit einem noch so weibischen Asiaten, oder einem Eunuchen, dessen Körper immerhin in einigen, mit dem des Hermaphroditen zusammentreffen mag *). Da aber die Hermaphrodditen nicht schön gewesen seyn möchten, als monstruöse Wesen (als wenn die Künstler an die Copie des ganzen Körpers gebunden gewesen wären), so hält er die Kunstwerke der Art für Erfindung eines höchst wohlgefälligen, in der Natur nicht gegebenen Wesens, so wie Zeuxis aus fünf Mädchen den Agrigentern eine Here zusammengesetzt habe, zu betrachten. Diese Kunst, in der Natur zu Hause zu seyn, und sie zu seinem Werke zu benutzen, zeige sich in den Hermaphroditen in ihrer größten Sicherheit, als Figuren, die die zerstreuten Schönheiten mehrerer andern vereinten. — Und Winkelmann (Gesch. der Kunst. Wiener A. S. 269 - in der v. Fea I, 284) sagt dasselbe, und schließt die Hermaphroditen an die Verschnittenen an. So wenig aber die Kunst Verschnittene gebildet haben würde, wenn nicht ein mit ihr harmonirendes Leben sie angegeben und begünstigt hätte, so möchte sie auch in den Hermaphroditen nicht idealisch seyn, d. h. aus sich den Gedanken nehmend, sondern nur idealisirend.

Das Benutzen des Einzelnen in der Natur, das die Gewohnheit der Griechen und der besten modernen Künstler rechtfertigt, indem die Schönheit der Natur, wie alles Le-

*) S. Anm. 6.

ben, erfrischt, unterrichtet, erfüllt, hatte Winkelmann und so viele andre verleitet, es als die erste Bedingung des Werks und den Anfang des Kunstweges zu betrachten, da es hingegen das zweite der vom Ideal ausgehenden, selbsterwachten und in ihre Seele alles sammelnden, mit eignen Augen und ohne ihre Vorstellung zu vergessen, alles durchblickenden griechischen Kunst ist. Eine bloße Zusammensetzung, wegen der Kunst der Zusammensetzung (das auch schon von den Alten misverstandne Nachahmungs- und Wählungssystem) ist kein griechisches Werk und eine weibliche Gestalt mit männlichen Zeugungsgliedern (denn so sagt Winkelmann zulezt, obgleich er vorher angab, daß die Schönheiten und Eigenschaften beider Geschlechter vereint seyen) ist wohl weder griechischer Erfindung, noch auch Ergötzung ähnlich.

Es ist weder nöthig, noch mir jetzo möglich, alle bekannten Vorstellungen von Hermaphroditen in der Kunst zu untersuchen und zu beschreiben. Aber die verschiednen Arten, in die wenigstens die mir bekannten zerfallen, will ich kürzlich angeben nach der angegebenen Kunstableitung.

Im Allgemeinsten sind sie ernsthafte und scherzhafte, zwei Charaktere, die durch die ganze Kunst herrschen, bald gesondert, bald sich untergeordnet, bald fast im Gleichgewicht; so wie im Leben ein scherzhaftes und ernsthaftes Element ist, so frei auch und leicht der Geist des Menschen darüber schweben möge: die im ernsthaften Styl haben demungeachtet, wie es scheint, einen höhern Grad

der dem griechischen Genie überhaupt eigenen Ironie, als andre Werke, und die der andern gehen zum Theil in ungezügelten Scherz und Spott über.

Von der ersten Art gibt es 1) liegende. Hier kommen drei große Werke überein, uns einen hohen Begriff von dem Behagen der Alten an dieser Composition zu geben, die, wenn sie auch sämtlich nach einem verlornenen Vorbild sind, doch zu den meisterhaftesten Arbeiten des griechischen Meisels gehören. Man hat gestritten, ob die aus der Villa Borgheſe neulich nach Paris gereiste Statue, oder die in Florenz die schönere sey. Gori streitet für die letzte; die Künstler kennen überall mehr die römische. Auch die Statuen haben ihr Schicksal. *) Der florentinische Hermaphrodit liegt auf einem Löwenfell, das die Künstler, besonders nach vielen Kameen **) zu urtheilen, mit dem weichen Körper von

*) Sie verdienten allerdings von einem Betrachter und Beschreiber in der Kunstgeschichte eingetragen zu werden; so wie viele andre schöne Werke. Winkelmann hat auf treffliche Weise einigen so eigentlich in der Kunstgeschichte das Bürgerrecht gegeben. Nur wenn alle die besten von Einem beschrieben würden, müßte für den Leser und für den Beschauer wahre Belehrung herauskommen, und dem Beschreibenden eröffnete sich durch den großen Kreis der Werke erst ein großer Kreis der Hieroglyphen, um auszudrücken; denn hieroglyphisch ist doch die Kunstbeschreibung, und nur den Geweihten verständlich. Poetisch, nach Art der Anthologie, wäre hier auch vieles zu leisten.

**) S. Anm. 7.

Genien, Knaben und Mädchen in Verbindung zu bringen liebten, der römischen, die in den diocletianischen Bädern gefunden wurde, hat Bernini einen trefflichen Pfühl und ein Kopfküssen untergelegt, worauf auch der fast ganz übersehene, gleichfalls ungemein schöne, im Pallast Borghese in der Stadt, der so wie der florentinische aus griechischem Marmor ist, in gleicher Stellung gelegt ist. *)

Nicht ruhig, einfach hingegossen, die Theile nicht zwanglos an einander geschmiegt, sondern wie durch innere Zerarbeitung und Unbefriedigung ermattet und entschlafen, halb auf dem Leib und auf der Hüfte liegend, die Brust nicht leicht ruhend, den Kopf unbehaglich auf den untergeschlagenen Arm gestützt, scheint diese Figur den Unmuth, den eine nie zu befriedigende, und darum sanftere und mattere Sehnsucht erregt, begleitet von der Vorstellung des Unvermögens und der Scham über die eigene Natur auszudrücken. Sie schwankt zwischen Scham und Sehnsucht, Unwissenheit und Traum von dem Genusse. **) Hiermit vergleiche der Leser Epigr. 100 von Ausonius:

Mercurio genitore satus, genitrice Cythere,
Nominis ut mixti, sic corporis Hermaphroditus,
Concretus sexu, sed non perfectus utroque:
Ambiguae Veneris, neutro potiundus amori.

Ueber diesen Ausdruck des Ganzen kann man allerdings nur urtheilen, wenn man das Werk selbst, wenigstens im

*) S. Anm. 8.
**) S. Anm. 9.

Gyps vor Augen hat; *) und es ist etwas zu zartes und in Worten unfaßliches, was in allem Einzelnen eines solchen Werkes vertheilt, etwas durchs Ganze durchgelassenes, aber in Einheit und Untheilbarkeit, wie im Geist, gehaltenes, wie ein in Wassern spielender Hauch, das Gefühl, die Natur und Individualität ausdrückt. Wenn man in der sogenannten Venus von Tizian, in der Tribune der florentiner Galerie, ihre nicht so feinen innern Eindrücke in jeder Linie der ganzen Gestalt wieder aufzufinden sucht, so sieht man auf ähnliche Weise eine Stimmung in einem schönen Körper. Auch wünschten wir eine Venus eines sehr geschickten spanischen Bildhauers, Alvares, unsern Lesern vor Augen stellen zu können, die unterm Schein, von einem Dorn in den Fuß gestochen zu seyn, eine ganz andre Empfindung verbirgt, (was auch vielleicht schon der antike Bildhauer beabsichtigte, der eine sich einen Dorn aus dem Fuße ziehende Venus bildete), oder daß ein Werk existirte nach den Worten der Sappho:

Δέδυκε μὲν ἁ Σελάνα καὶ Πληΐαδες,
μέσαι δὲ
Νύκτες, παρὰ δ' ἔρχεθ' ὥρα, ἐγὼ δὲ
μόνα καθεύδω.

genau gebildet. Mit Modificationen gehören hierher auch die Venusgestalten, sowohl die medicäische als die getauchte,

*) S. Anm. 10.

viele Gruppen von Satyrn und Nymphen, in Marmor, und beſonders auf Vaſen. Denn ohne daß man verwandte Darſtellungen der Kunſt, oder ausdrucksvolle der Natur ſelbſt von ihren mächtigſten und reizendſten oder auch ſchmerzlichſten Empfindungen berückſichtigt, wird man leicht geradezu gegen eine Erklärung ſeyn, die darin gegründet iſt, und in gar nichts Buchſtäblichem. — Da man ſich mit Recht bemüht hat, von vielen andern Statuen, die nicht durch Religion und Geſchichte gleich verſtändlich ſind, wenn ſie eine beſondere innere oder äuſſere Handlung ausdrücken zu wollen ſchienen (wie der ſogenannte Fechter Borgheſe, der ſterbende Fechter, die bekannten Gruppen in der Villa Ludoviſi u. ſ. w.), den eigentlichen Sinn zu erhaſchen, durch den aufgefaßten Moment ſie in die Gegenwart gewiſſermaßen zu ſetzen, und das blos plaſtiſche Intereſſe, durch ein dramatiſches zu ſteigern, ſo iſt es allerdings der Mühe werth, die eigentliche Seele auch jener ſchönen Werke zu erforſchen, die, um die nicht blos die ſchönen Glieder, ſondern die Compoſition ſelbſt als Leib umgebildet iſt, die innere Einheit, die ganze zarte Geſtalt, die Bewegung, den Ausdruck, den Kunſtfleiß beherrſcht. In der Kunſtbetrachtung der Antike läßt ſich zwar wenig ganz allgemein behaupten, und der genialen Regel entziehn ſich ſo oft geniale Ausnahmen, und ſtreitet mit Gebräuchen der Gebrauch, was je länger je mehr die Betrachtung und Entdeckung zeigen muß, — aber daß ein ſo großer Künſtler, als den wir hier vorausſetzen müſſen, dem Zufall hingegeben, nach weichvollendeten Theilen und

Uebung der Hand ausschließend gestrebt, dazu noch eine so eigenthümliche Gestaltung ohne besondere Absicht gewählt, und nicht einen Empfindungskeim aus sich in sein Werk verpflanzt hätte, ist allzu unwahrscheinlich. (Das letzte ist auch in der Nachbildung gegebener Formen noch der Fall, indem der Künstler dann die Lebenzeugende Seele des Vorgängers in sich aufgenommen hat, wie er mit seinen Händen das Aeussere ihm abnimmt, wodurch allein die sinnvolle, nie verkleinernde, unnöthig ändernde und umher versuchende, und nie manierirte Fortpflanzung der erfundenen Formen bei den Griechen zu erklären steht.) In der größten Einfachheit und in der Allgemeinheit schöner Gestaltung und Bewegung besaß jene Welt die Kunst, reine und große Individualitäten niederzulegen.

Zu dieser Classe gehört noch ein ausnehmend schönes Fragment eines Kameés, der im Museum zu Neapel war, und also jetzt in Palermo seyn wird. Man sieht zwar an diesem das Geschlecht nicht, auch ist die Lage von der jenes Marmors verschieden, aber der Ausdruck der Lage ist so ähnlich und sprechend, daß ich der Tradition, die ihn für einen Hermaphroditen ausgiebt, beitreten muß; und wiewohl die Zeichnung nicht die Beugung des herrlichen Rückens und die ganze Schönheit der Composition ausdrücken kann, so habe ich doch eine Zeichnung (s. Figur 1.) davon beigefügt. *)

*) S. Anm. 11.

2). Der Ausdruck des Schmerzes herrschte in der ersten Abtheilung vor. In der andern sind die Subjecte heitrer, ihrer Natur gewohnter, und darüber gefaßter oder gleichgültig. So die in der Anthologie beschriebenen T. II. p. 460. u. T. III. p. 202. So der von Caylus am a. O. zuerst erwähnte und bekannt gemachte auf pl. 28. 29. 30. Er fand sich in Paris, man weiß nicht woher, und kam in die Sammlung des Grafen. Er ist aus Parischem Marmor, gehört nach seiner Beschreibung zu den schönsten griechischen Arbeiten, und ist ihm noch vorzüglicher als die liegenden Statuen, weil nicht Theile genug an ihnen sichtbar seyen, da doch fast alle, und dabei noch die große Kunst der Bewegung an ihnen zu sehen sind. Von seinem Werke sagt Caylus: Plus on connoit la nature, plus on a de plaisir à distinguer le grand art de cet heureux assemblage: le detail de pieds, des mains, des bras, des jambes cet. qui tiennent plus ou moin d'un sexe ou de l'autre, est peu sensible par la description; la vue de l'objet est necessaire pour sentir la justesse et la finesse des liaisons et des passages. Mais après avoir dit qu'on ne peut exprimer plus complettement la peau, ni faire sentir les muscles, qu'elle recouvre, avec un art plus caché. Diese Figur steht, als aus dem Bade kommend, neben einem mit einem Tuch behängten Pflock und hielt vorher in der aufgehobenen rechten Hand ein langes rundes Ding herab, das sich nicht bestimmen läßt, hat auf dem Kopf weiblich ein Tuch, und hält die linke Hand etwas ge-

stert herunter. Nach der Zeichnung, die kaum einen Hermaphroditen verräth, können wohl Zweifel und Vermuthungen entstehen, aber das Sonderbare in der Stellung für diesen Gegenstand nicht genug aufgeklärt werden. Caylus führt auch noch nach einem Kupferstich von 1552 einen Hermaphroditen aus Basalt an, der den rechten Arm auf den Kopf legt, (so wie der noch von Winkelmann angeführte in der Villa Albani *), und in der Linken eine Laute hält, die untere Hälfte des Körpers eingehüllt. Hieher stellt sich auch die 3 Zoll hohe Bronzefigur bei Caylus V, 221, die den linken Arm auf den Kopf legt, in der rechten ein Körbchen hält, mit einem Hundefellchen umhängt ist, und an den meist nackten Füßen auf eine ungewöhnliche Art mit Bändern umwunden ist, die mehr traurig, und so sonderbar costümirt scheint, damit zu den Raritäten der Natur einiges aus eignen Mitteln hinzugethan würde; ein Gang, der sich oft zeigt.

Ferner: auf einem geschnittenen Stein (s. Figur 2.) findet sich ein Hermaphrodit, der nicht schamlos zwar, aber doch auch nicht wie jene andern bewegt, das Gewand von sich abhält. Ein Amorin sitzt neben ihm, und scheint uns an seinem Theil die an ihm verlorne Macht zu betrauern, so, daß er mit ihm die Rolle getauscht hat; denn daß der Hermaphrodit sich aufdeckt, erklärt es, warum er traurig ist.

*) S. Anm. 12.

Viel wichtiger aber ist der andere (s. Fig. 3.) mit dem großen Namen des Dioskorides in der Sammlung von Worseley, (die Visconti im Mus. Pio-Clement. ganz zu geben versprach). Amorinen beschäftigen sich ganz eigentlich mit dem schönen ruhenden Körper. *) In den Pitture de Ercolano T. II. S. 34 ist ein andrer Hermaphrodit abgebildet, stehend, das Gewand vom Kopf hinten abfallend, an einer Ecke mit der Rechten hinter der Schulter aufgezogen, Brust und Geschlecht frei, in der Linken ein Blatt. **) Diese Figur, wenn sie näher gedeutet werden muß, scheint jedoch mehr lasciv und ironisch, und gehörte daher weiter unten hin. Die kleine etrurische Bronze bei Caylus V, p. 107. pl. 40. ist sicher kein Hermaphrodit. Caylus ließ sich durch das Costüm zu viel bestimmen, und seine Vermuthungen mußten dies sehr büssen. So behauptet er, daß an derselben Figur das Haar ägyptisch sey, da sich doch an altgriechischen Werken mehrmals dieselbe Anordnung findet. Besonders in einem männlichen Torso von trefflicher Arbeit, der in dem Garten des Klosters von St. Alessio auf dem Aventin, gerade über der angeblichen Höhle des Cacus, in einer unbemerkten kleinen Nische, ganz unbekannt, jetzt übertüncht, steht.

Auf den Vasen kommen Hermaphroditen mehrmals vor; bevor aber nicht gründlichere und umfassendere Untersuchun-

---

*) S. Anm. 13.

**) S. Anm. 14.

gen über diese ganze Gattung vorhanden seyn werden, ist alles Einzelne, was aus ihnen hergenommen wird, mehr oder weniger schwankend.*) Auf vielen Vasen ist die Zeichnung selbst nicht sehr bestimmt genau; und die Copien sind wieder selten ganz genau, oft durch falsche Voraussetzung, irrige Ansicht, Versehn und Uebereilung verdorben. Den Erklärern aber darf bei weitem an mehr Orten nicht getraut werden, als umgekehrt. Wer will z. B. gewiß seyn, daß die Figur, die Caylus T. I. pl. 38 und die pl. 42 für weiblich hält, und nach den Geschlechtstheilen für Hermaphroditen nimmt, nicht männlich seyen? Ist nicht gleich in der Nachbarschaft die nackte männliche Figur pl. 37 und die pl. 39 um die Hüften und das Knie herum wenigstens eben so weiblich gezeichnet? Gebräuche des Lebens und des Cultus, Manier, Geschmack und Abgeschmacktheit, Ernst und Scherz müßten in erschöpfender und alles vereinigender Untersuchung, auf gewisse Puncte wenigstens bestimmt seyn; denn das Isolirte, dessen mehreres Scharfsinniges vorhanden ist, reicht nicht hin. Kommt man nur stoßweise dazu aufs Theater zu blicken, so läßt sich viel rathen und nichts bestimmen; legt man sich aber das Ganze vor Augen, so erklärt sich Decoration, Attribut, Handlung und Character. Ohne daher die gefügelten mannweiblichen Genien in den Mysterien, die einer eigenen Untersuchung bedürfen, die in dem Kunstkreis, darinn die Geschlechtstheile selbst eine so

*) S. Anm. 15.

große Rolle ſpielen, als auf den Vaſen, am wenigſten befremden, zu läugnen, nehm ich doch, eh' ihr Verhältniß und Bedeutung mehr aufgeklärt iſt, ſehr wenig Rückſicht auf ſie. Man wird auch nicht die von ausheimiſcher, oder erſt ſpäter verbreiteter, und bis zu Cultus, Gebild und Zeichen ausgebildeter Religion herrührenden Genien *) mit der Kunſtgattung Hermaphrodit verwechſeln wollen. **) Auf einer kleinen Vaſe des dresdner Cabinets, ſoll eine ſolche nackte geflügelte Figur ſeyn, mit einer Perlenſchnur über die Schulter, einem Kranz in der Rechten, einer heiligen Binde in der Linken, und weiblichem Haarputz. In Florenz unter den Bronzen kommt noch einer vor, bemerkenswerth durch die Größe und Arbeit, wie die Galerie de Florence 1804 von ihm rühmt. ***)

Wir gehen nun zur andern Gattung über, der nicht ſo unſchuldigen, deren Scham überwunden wird durch grobes Necken, ſo, daß der Ausdruck des Ganzen ſchamlos wird, oder die auch ſelbſt frech ſind, um auch hier einige Beiſpiele zu erwähnen. Spott über die Natur iſt in beiden das Motiv.

Sehr leicht geſpielt iſt noch mit der Natur der Hermaphroditen, und gutmüthig verſpottet iſt ſie auf einer ſehr

*) S. Anm. 16.

**) Im Ganzen ſind die Vaſen in Unterſuchung über Urſprung originelle (nicht zur Allegorie benutzte oder erweiterte) Idee und antike Wahrheit ſehr beſchränkt zu gebrauchen.

**) S. Anm. 17.

interessanten Vase der Hamiltonschen zweiten Sammlung von Tischbein edirt III, 22. Ein Hermaphrodit fährt auf einem mit einem Greif und Luchs bespannten Wagen, Amor schreitet voran, und drei andere Figuren sind über ihnen. Augenscheinlich sind hier Wesen heterogener Natur vereinigt, das Heterogene in der Hauptfigur auffallend zu machen, durch den Greif, der selbst zwitterartig ist, und das zwitterartige Gespann wird der Zwitter gespottet. Amor scheint auch satyrisch genommen zu seyn; seine Leitung ist Täuschung. Wie sollten der Greif und der Luchs hinwollen, wo er hin will? — Spielend, und von unbekannter Beziehung, die wenigstens die Zwitternatur nichts angeht, scheint das Basrelief bei Montfaucon antiq. expl. suppl. T. I. t. 88, wo ein Hermaphrodit einen Amor führt, der eine bärtige Herme, wahrscheinlich einen Philosophen, krönt.

Obgleich in Florenz der Satyr, der den Hermaphroditen aufdeckt, — eine ziemlich kleine marmorne Gruppe, die sich dicht neben dem schönen liegenden Hermaphroditen findet, — modern ist, so sagt doch die Figur von diesem, der sicher antik ist, genug, in welchem Sinn die antike Gruppe (denn er war wahrscheinlich nicht allein) gedacht war. Manche Bilder der französischen Schule stellen auf diese Weise unverschämt behandelte Weiber dar, denen man selbst auch genug das Unverschämte ansieht. In diese Classe der geneckten, die sich zum Spott hergeben müssen, und in üble Positionen gewaltsam versetzt sind, gehören ohne Zweifel noch mehrere. Ich rechne dahin z. B. den Hermaphrodit in

den monum. ant. ined von Guattani 1785, der, auf einer Gemme nämlich, auf einem Löwenfell ruht, und von Satyrn beschaut wird, woraus der nicht sehr verständige Guattani einen Bacchus Hermaphroditus macht, und die andere bei Boriori Collect. antiquit. Roman. Tab. 52, wo ein, schon von andern bis in Nitsch mythologisches Wörterbuch für einen gemeinen, nicht mit Dionysos identificirten, genommener Hermaphrodit, dessen Mantel auf gleiche Weise ein Satyr aufdeckt, ein Mädchen herbeiwinkend, als ein anderer Satyr mit ihm Muthwillen treibt. Wenn sich Satyrn mit bloßen natürlichen Mädchen abgeben mögen, so ist ihnen wohl auch ein einfacher Hermaphrodit nicht zu gering, mit ihm zu scherzen; und man brauchte ihn daher nicht zum Gott zu erheben, der sich in solcher Umgebung sehr unwürdig ausnehmen möchte. *)

Die andere Classe der ganz lasciven und obscönen möchte ziemlich leer ausgehn. Eine Gruppe zu Dresden will ich mit Böttigers Worten anführen: **) „Uebrigens giengen von diesen reingymnastischen Symplegmen nur durch Ausartungen der Wollust alle jene üppigen Verflechtungen eines Satyrs mit einer Nymphe, oder mit Hermaphroditen, (Marbres de Dresde N. 67, 80.) aus, woran sich die Augen der Tiberę (Sueton. Lib. 43.) und die ihnen gleich waren, weideten.“ Doch statt aller ist hier die große Statue

*) S. Anm. 18.

**) S. Anm. 19.

von mittelmäßiger Arbeit im Pallast der Villa Borghese, die immer durch eine Wandthüre verschlossen war, und von der ich nicht weiß, woher sie stammt. Diese, mit starken Brüsten, hebt sich das Gewand hoch auf. Auf Vasen mögen noch andere Obscönitäten vorkommen, als pathici, da die Hermaphroditen leicht in solchen Verdacht fallen konnten. Wenigstens zeigt das Epigram Anthol. III, 159. vergl. Jacobs und Suidas *), daß Hermaphrodit als ein scherzhafter Schimpfname für solche gebraucht wurde.

Die vorhandenen Bilder geben demnach keine Veranlassung oder Wahrscheinlichkeit, noch sind wir auf irgend einen nöthigenden Grund gestoßen, sie als Gegenstände der Religion zu betrachten. Daß sie der Religion ihren Ursprung verdankten und ihr dienten, behauptete Herr Professor Heinrich **) in einer academischen Schrift ***), die wir von nun an in den Händen des Lesers wünschen müssen. Denn wir müssen hier darauf Rücksicht nehmen †), weil, wenn

---

*) S. Anm. 20.

**) S. Anm. 21.

***) — qua Hermaphroditorum artis antiquae operibus illustrium origines et causae explicantur. Hamburg bei Perthes 1805. 4.

†) S. Anm. 22.

auch nicht gegründeter Zweifel an den Anſichten derſelben wäre, zwar nicht die erhaltenen Kunſtwerke darum nothwendig auf jenem Wege entſtanden ſeyn müßten (indem verſchiedene Motive ja doch möglich wären, oder wenigſtens Parodien der eigentlich religiöſen Hermaphroditen uns übrig ſeyn, oder die Künſtler, wie ſie auch in manchen andern Geſtalten gethan, ſich von dem urſprünglich religiöſen Character entfernt, und eine menſchliche Individualität immer ungöttlicher ausgedrückt haben könnten), — doch der ganze Urſprung des Hermaphroditen auch auſſer der Kunſt, d. h. nicht in der Natur, ſondern in der Vorſtellung und dem Geſchmack der Alten ganz anders beſtimmt werden müßte, als ſo eben geſchehn iſt.

Fangen wir unſere Einwendungen an mit dem §. 2. der angeführten Schrift. „So wie Hermathene, Herme rakles, u. ſ. w. *) gleich andern Götterzuſammenſetzungen, als Heraklammon, Zenoposeidon, entweder, und am gewöhnlichſten Doppelbüſten gemeinſchaftlich verehrter Götter vorſtellen, oder eine einfache auf einer Herme, ſo könnte auch eine Doppelbüſte von Hermes und Aphrodite Hermaphroditos heiſſen, (vielmehr Hermaphrodite). Eine ſolche kann den Künſtlern Anlaß gegeben haben, die ſchönen Körper der beiden Gottheiten zu vereinen, woraus denn Fabeln der Dichter erwachſen konnten.“ — Wenn aber die beiden Körper vereinigt wurden, ſo hört alle Analogie mit den zu-

*) S. Anm. 23.

sammengesetzten Göttern auf, und alles früher Gesagte wird überflüssig. Denn in der Verbindung der in sich unveränderten Götter *) und Personen besteht das Wesen der Doppelhermen, nicht in Vermischung, und doppeltgestaltete Körper sind etwas durchaus anderes, als an einander gefügte Köpfe. Die Künstler aber würden, wenn sie die schönen Körper von Hermes und Aphrodite verführt hätten **), eine imponirende Gestalt erschaffen haben. Da wir aber weder Nachricht haben von einer solchen, die irgend der Verehrung würdig wäre, noch daß sie in einem einer so gedachten Eigenthümlichkeit angemessenen, oder bekannten historischen Moment erschiene, da wir auch kein Beispiel andrer Doppelkörper haben, da der Name selbst abweicht, so läßt sich vom Hermaphroditen als Doppelherme gar nichts annehmen.

Diese Untersuchung wird aber eigentlich von Herrn Heinrich selbst aufgegeben und nicht fortgesetzt, wenn er im 3. §. über das Doppelgeschlecht von Göttern überhaupt, und besonders über die syrische in Cypern verehrte bärtige Aphrodite spricht. Diese ganze Untersuchung liegt nicht auf unserm Wege ***). Dagegen frägt es sich, ob, wie in §. 4. behauptet wird, jener dort angenommene Aphroditos, die Bartgöttin, unser Hermaphroditos seyn könne. †)

---

*) S. Anm. 24.

**) S. Anm. 25.

***) S. Anm. 26.

†) S. Anm. 27.

Daß die Sache selbſt und die Beſchaffenheit des Namens dafür ſpreche, iſt keineswegs einzuſehen; im Gegentheil macht der häufige Gebrauch der Alten von Hermaphroditos als Sohn von Hermes und Aphrodite durchaus nothwendig, einen andern Gebrauch nachzuweiſen, wo Hermaphroditos die Aphrodite ſelbſt, oder Aphroditos genannt wird, (oder es müßte der Gott Aphroditos als Herme vorkommen.) Ein einziger Zeuge findet ſich denn auch, und zwar Heſychius, der von dem Wort ἀφρόδιτος ſo ſagt: Θεόφραστος μὲν, τὸν Ἑρμαφρόδιτον φησὶν. ὁ δὲ τὰ περὶ Ἀμαθοῦντα γεγραφὼς . . . . . ἄνδρα τὴν θεὸν λέγει ἰσχηματίσθαι ἐν Κύπρῳ λέγει. Die Theophraſtiſche Stelle, worauf ſich dies bezieht, wird unten angeführt. So viel iſt klar, daß Heſychius über den Aphroditos allzu kurz iſt, um ihm Unterſuchung und Verſtand vom Gegenſtande zuzuſchreiben, wie es den Lexikographen ſo oft ergeht. Er ſagt nur, Aphroditos ſey entweder der Gott, den Theophraſt Hermaphroditos nennt, — dies aber iſts, was wir dem Heſychius auch nicht glauben können und nicht wollen, da eine Vermuthung über eine ſchon in den alten Zeiten ſehr wenig bekannte und in ſpätern noch dunklere Perſon, auch wenn Heſychius ſie ganz beſtimmt gehabt hätte, was nicht iſt, da er nur zwei Schriftſteller, ohne eignes Urtheil, anführt, uns nicht genügen könnte, — oder es ſey die bekannte Cyprriſche Bartgöttin. Ja ſeine Worte ſcheinen ſich nicht unwahrſcheinlich ſo paraphraſiren zu laſſen: „Wir haben hier die männliche Endigung Ἀφρόδιτος, Theophraſt nennt

einen Ἑρμαφρόδιτος (denn es heißt nicht Ἀφρόδιτον τὸν Ἑρμαφρ. φησι, *) ob dieser vielleicht daſſelbe Weſen mit Aphroditos iſt, ſo daß nicht ein Weib, ſondern ihr Sohn zu verſtehen iſt, oder nicht, weiß ich nicht; ein anderer Schriftſteller ſagt, die Göttin ſey in einen Mann verwandelt worden, woher denn die männliche Endigung wäre."

Wenn aber Hermaphroditos auch nicht mit Aphroditos gleichbedeutend iſt, und jener cypriſche, ſymboliſche Gott zu der Aufmerkſamkeit auf die Hermaphroditen in der Natur ſo wenig, als zum Geſchmack an ihrer künſtleriſchen Körperbildung oder poetiſchen Entſtehung ihrer Natur Anlaß gegeben hat, ſo iſt dagegen nicht zu läugnen, daß hier und da eine beſondere, von der gewöhnlichen **) ganz abweichende Vorſtellung ſich zeigt, die auf eine ganz verſchiedne Wendung und Gebrauch des Mythos deutet. Eine Vorſtellung, die nicht als urſprüngliche anzuſehen iſt, ſondern als neben dem Hauptſtrom unbedeutend fließend, abirrend in Ruinen des Sandes, worin ſie ſich bald verkriecht. So wenig die Gottheit Hermaphroditos aus den Kunſtwerken entſtanden iſt, ſo wenig haben die Künſtler ſie dargeſtellt, und ein paar Capellen abergläubiſcher Weiber, (die oft nach Beſonderm und Fremdem haſchen, weil ſie das Nahe und allgemeiner Göttliche nicht faſſen können wie die andern, wovon man, wo Heiligenbilder verkauft und aufgehängt werden, und in

*) S. Anm. 28.
**) S. Anm. 29.

manchem Volksgebrauch auch jetzt noch Belege ſammeln kann) — konnten durch ihren Namen jener ihre Liebe und Laune nicht zu Erfindung und Ausführung erwecken. Man thut ſehr Unrecht, wenn man den religiöſen Gebrauch, in ſo mancher Geſtalt, über die Wichtigkeit und Eindringlichkeit von Natur, Kunſt, Poeſie, über die ſogenannten Künſtlergrillen, ſchwelgende Einbildungskraft, somnia vel species, ideas vocant, hinanſetzt.

Voran ſtellen wir hier gleich den Diodor von Sicilien, der berichtet (IV, 6), daß Priapos von den Alten paſſend zum Sohn des Dionyſos und der Aphrodite gemacht werde, weil er den Character beider vereinige, Trunkenheit und Wolluſt, oder weil die letzte durch die erſte unterſtützt und in der Fabel alſo erklärt werde. Auf gleiche Weiſe, ſagten einige, ſey der ſogenannte Hermaphroditos geboren (alſo den Character des Vaters und der Mutter vereinigend *), der auch den aus beiden Eltern zuſammengeſetzten Namen erhalten habe. Hieher gehört das Scholion zu Lukian, das Herr Heinrich anführt: Μνασίας δέ ὁ Παταρεὺς Ἑρμαφρόδιτον τὸν Πρίαπον λέγει, worin freilich eine gewiſſe Aehnlichkeit mit Identität verwechſelt iſt, und ſich des eigentlichen Mythos ganz unkundiger Schriftſteller verräth, der etwas der Art gehört hatte, und ihn kurzweg mit dem Priap verwechſelte, deſſen Gegentheil er iſt. **) Die einen nun

*) S. Anm. 30.
**) S. Anm. 31.

hielten ihn, fährt Diodor fort, für einen Gott, der zu gewissen Zeiten unter den Menschen erscheine *). (Also die wirklichen Hermaphroditen wollten Sinnvolle (wie auch Ovid) erklären aus der Mythologie, und die wirklichen Menschen sind ihre Hermaphroditen, demnach nicht Gegenstand der Verehrung. Indem sie dazu göttliche Eltern annahmen, fiel der Aberglaube bald darauf, auch den Sohn zu verehren). Er werde geboren, die Natur des Körpers aus Mann und Weib gemischt habend. Die Anmuth und Weichheit des Leibes habe er, gleich dem Weibe, das männliche Ansehn und das Kräftige vom Manne. **) (Wodurch die widerlegt werden, die bemerkt haben wollen, daß Zwitter monstruös überhaupt und kümmerlich gebildet seyen). Einigen aber scheinen solche Geschlechte durch ihre Natur Wunderzeichen zu seyn, und selten entstehend, bald Gutes, bald Böses vorzubedeuten, (also auch nicht unter die Bilder der Verehrung zu gehören).

Zum andern (vergl. §. 1.) kommt in dem durch den vaticanischen Codex erweiterten Theophrast ***) περὶ δεισιδαιμονίας vor, daß der Abergläubige zu Athen, wo eine Art von Orpheotelesten ihr Wesen trieben (vergl. p. 11), am vierten und siebenten Tag des Monats Myrthen und

---

*) S. Anm. 32.

**) S. Anm. 33.

***) S. Anm. 34.

Weihrauch kaufe, und die Hermaphroditen in seinem Hause den ganzen Tag bekränze *). Weihrauch und Myrthen wurden auch der Aphrodite dargebracht. Aber es ist auch gar kein Zweifel, daß alle, die den Hermaphrodit als einen Gott betrachteten, seines Ursprungs von der Aphrodite nicht vergassen, und es ist ja das Eigenthümlichste von ihm, daß er als Sohn noch halb die Mutter blieb. Herr Heinrich meint, Hermes habe mit der Aphrodite nichts zu thun, und wenn daher Proklos zu Hesiods Werken und Tagen V. 800. p. 175. sage, der vierte (überhaupt heilig gehaltne und mehreren geweihte) Tag sey ἱερὰ Ἀφροδίτης καὶ Ἑρμοῦ, καὶ διὰ τοῦτο πρὸς συνουσίαν ἐπιτήδεια, so sey darunter Hermaphroditos zu verstehen, den der Scholiast so verfälscht habe, oder Philochoros, aus dem er wahrscheinlich schöpfte, habe selbst den einen Namen in zwei auseinander gezogen. Nichts zu sagen über diese Manier, Hermaphroditen zusammenzusetzen, ist eine Stelle von Plutarch (praecept. conjug. Op. T. II. p. 138. c.) hinlängliche Widerlegung, nach der Aphrodite allerdings pflegte neben den Hermes gestellt zu werden, um anzuzeigen, daß der Genuß in der Liebe von einer sanften Rede begleitet seyn müsse. **) Schneider, durch den die ganze Behauptung und Arbeit von Hrn. Heinrich veranlaßt ist, sagt zu Theophr. S. 182: De religione Hermaphroditorum Athenas introducta nescio

*) S. Anm. 35.
**) S. Anm. 36.

quando, quam Theophr. respicit, nihil legere memini. Unus est Alciphronis locus, 3, 37, ubi Epiphyllis post mariti mortem ἐιρεσιώνην ἐξ ἀνθῶν πλεξάσα in templo Hermaphroditi dedicat, verum inde nihil equidem auxilii sperare ausim, nisi quod Athenis templum fuisse isto testimonio constat. *) Die Beziehung, die der Engländer Jordins in dem Hermaphroditen vermuthete auf die enge Verbindung der Ehe, ist gar nicht zu verwerfen. Denn wo man sich dem Sinnbildlichen, Deutungsvollen und Ueberfüllten so ergeben, als jene Classe von Menschen, ist die Möglichkeit der Bedeutung sehr weit, und leicht eine so wahrscheinlich, als die andere. Die Aphrodite und der Hermes, die einzeln, wie sich aus der Stelle des Plutarchos ergiebt, und durch ihre gemeinschaftliche Verehrung bei Halikarnaß bestätigt, zusammen verehrt wurden, konnten auch von den überall nicht prüfenden, sondern überall nach neuen Gegenständen der Verehrung hungrigen, wie die von Theophrast geschilderten, in dem Hermaphroditos, seiner sonst hergebrachten Bedeutung vergessen, als in ihm vereinigt, in einem Bilde verehrt werden. Wie sie nach Diodor in physischer Bedeutung sich in einen Hermaphrodit mischen, so konnten jene, dem Namen nach, glauben, daß ihr Göttliches im Hermaphroditen zusammengetreten sey.

*) S. Anm. 37.

Ein anderer Tempel des Hermes wurde von Schneider im Wortregiſter zu ſeiner kleinern Ausgabe des Theophraſt aus dem Tempel des Hermes und der Aphrodite an der Quelle Salmacis *) der nachher, (zur Abkürzung) auch blos Tempel der Aphrodite genannt wird, gemacht. Eben daß man den Tempel auch blos nach der Aphrodite nannte, zeigt hinlänglich die Wahrheit ſeiner Beſtimmung für die beiden Götter. Unter dieſem Hermaphroditos oder der Hermaphrodite, (er fühlte, daß es ſo heißen müßte, ob es gleich nirgends ſo vorkommt) denkt er ſich eine Venusherme **) — und ſo ſey eine kariſche Fabel entſtanden, von Ovid nachher ausgeſchmückt, und ſchon vor dem König Mauſolus müſſe der Hermaphrodit ein großer Gott geweſen ſeyn. Aus der Schönheit des Tempels hätte Herr Heinrich noch mehr Ehre für den Gott ableiten können.

Einen Tempel können wir ihm denn auch noch weihen, im Bade nämlich. Das oben angeführte Epigramm III, 202. ließe ſich ſo erklären ***). Denn den Männern als Hermes,

---

*) S. Anm. 38.

**) S. Anm. 39.

***) Ἀνδράσιν Ἑρμῆς εἰμί. γυναῖξι δὲ Κύπρις ὀρῶμαι.
ἀμφοτέρων δὲ φέρω σύμβολα μοι τοκίων.
Τούνεκεν οὐκ ἄλογως με τὸν Ἑρμαφρόδιτον ἔθεντο
ἀνδρογύνοις λούτροις, παῖδα τὸν ἀμφίξολον.

den Weibern als Kypris erſcheinen, kann doch nicht heißen dafür erkannt, ſondern dafür betrachtet werden. Wer dies im Ernſte verſtehn will, den wollen wir nicht ſtören. *)

Im §. 5., wo die gelehrte Unterſuchung durch Betrachtung des Kunſtgangs und Erklärung aus dem Gefühl der Alten unterbrochen wird, herrſcht, es iſt nicht zu läugnen, eine täuſchende Verwirrung, und die Sprache, die nur gelten kann, ſo lang man nicht der Kunſt ſelbſt unter Augen ſteht, ihrer Prüfung gewärtig, und ſo lang man ein Gefühl, das einem abgeht, durch Begriffe beſtimmen will. Denn ſo heißt es z. B. ein feinerer Kenner der ſchönen Formen würde, Troz den Ungläubigen, finden, daß ein guter Theil der alten Hermaphroditen, bloße Aphroditen auf ein Haar darſtellten. (Treffliche Künſtler würden darin ſehr widerſprechen.) Dieſe Venus ſey dann durch ein bloßes Zeichen männlich gemacht worden; denn man habe den vollendeten Typus der Venus nicht verändern wollen **), wohl aber, wie nach dem Apollo Kitharöden, nach dem Mercur Athleten, ſo aus der Venus Hermaphroditen gemacht. Die Knabenliebe habe dies begünſtigt, und die Variation einer zu ſehr verbrauchten Form habe gereizt, (und doch iſt der Hermaphrodit ganz weiblich geblieben). So viel, um zu beweiſen, daß auch die Kunſt ſich beklagen könnte über ihre Behandlung in dieſer Schrift.

---

*) S. Anm. 40.

**) S. Anm. 41.

Ich kann nicht umhin, auch einer Ansicht der im Ganzen sehr guten und schon erwähnten Recension in der Jen. Lit. Zeit. zu widersprechen, wozu eine von Boccaccio aus einer Handschrift von Alberici imagg. deorum angeführte Stelle verführt zu haben scheint. Die Stelle ist diese: Hermaphroditum ex Mercurio et Venere genitum, lascivientem praeter opportunitatem, esse sermonem, qui cum virilis esse debeat, nimia verborum mollitie videtur effeminatus. Verglichen hatte freilich schon Quintilian (5, 12) mit Verschnittenen, die in der Hinsicht gleich sind, eine Gattung der Rede. Nam ut illi robur ac lacertos barbamque ante omnia et alia, quae natura propria maribus dedit, parum existimant decora, quaeque fortia, si liceret, forent, ut dura molliunt: ita nos habitum ipsum orationis virilem et illam vim, stricte robusteque dicendi, tenera quadam elocutionis cute operimus: et dum laevia sunt ac nitida, quantum valeant, nihil interesse arbitramur. Aber vergleichen, den höheren von vielen übersehenen Sinn der einzelnen Wesen zum Ausdruck von Begriffen gebrauchen, (wie z. B. in den Bildern geschah, wo man neben die Venus den Merkur stellte), — durch verbundne Attribute oder Götter die Verbindung von Qualitäten u. s. w. ausdrücken, oder auch in die vorhandne Fabel einen eignen Sinn hineintragen, wie der Kuckuk sein Ei in andrer Vögel Nest, ist etwas anders, als behaupten, daß in diesem Sinn die Fabel ursprünglich gedichtet, und aus der Allego-

rie die plastischere Fabel abgeleitet sey. — Es ist die Frage, ob jene Erweiterung des Alberici nicht unächt, und der Text, gerade wie er ist, recht ist, der durch Unkorrektheit zu Supplementen auffodern konnte. Die Stelle ist interessant, und ich setze sie daher aus der Basler Ausg. 1549 Fol. her. De Mercurio. Eloquentia autem in fistula designatur, qui de viro in foeminam et de foemina in masculum se mutabat et ideo pingebatur cum utroque sexu. *) De albis vero nigra et de nigro alba faciebat, quod ostenditur per ejus pileum semialbum et seminigrum. Aliqui vero eum capite canino pingebant ideoque et lanceam pro virili et collum pro muliebri sexu tribuerunt. In ähnlichem Geiste, und als ob er dem Phurnutus folgte, der im Mercur der ganzen alten Fabel den Begriff der Rede so durchführt, daß ihn auch die verschieden behandelten Geschlechtstheile nicht aufhalten **), zum Sohn des Redetalents und des Genius des Schönen (Aphrodite), als die schöne Prosa, Verfeinerung und Geschmack, der durch die Nymphe Salmacis zur Sinnlichkeit und Lüsternheit entartete, wodurch denn von Vater und Mutter keine Spur bleibt, und nur die Nymphe allein auftritt, so, daß das Wesentliche, die Verschmelzung verloren geht, aus welcher Allegorie denn die Idee zu den Zwittergebilden (bei Herrn Heinrich) entstanden sey. Sogar der

*) S. Anm. 42.

**) S. Anm. 43.

Name Atlantius bei Hygin 272, der so viel ist als Atlandiades (Ovid. IV, 368) und Salmacis werden gedeutet in Bezug auf diese überfeine Allegorie, die durch Gorgias und Consorten (nicht 100, sondern gegen 50 Jahre) vor Polykles veranlaßt seyn soll. Lydus de mensibus mag immerhin der Meinung auch seyn, mir scheint es so, sie eilend verlassen zu müssen, zumal da auch dieser neue Hermaphrodit besser in Bäder, und für die Dirnen bei Alkiphron, und wieder als ein in Dichtern und der Bildnerei lebender Genius dem Abergläubigen bei Theophrast besser passen, und der geflügelte Genius auf den Vasen und der weibmännische alte Gott und alles in allem seyn soll. Die Erklärung einzelner Vasen, die darauf gegründet worden, wo z. B. das mystische Kästchen allegorisch die Allegorie bedeutet, das Tympanum Wortschwall, der Luchs Spitzfindigkeit u. s. w., wodurch man sich auf einmal unter Hieroglyphen gesetzt glaubt, möchten, wenn sie treuherzig angenommen würden, sehr weit von der Auflösung der ganzen Untersuchung über solche Vasen abführen, so wie die ganze Ansicht von der genetischen Erklärung und der inneren Bedeutung der Hermaphroditen in der Kunst. Wie Heinrich die Kraft der Fabel, so hat der Rec. die Kraft des Naiven, dem sich das Pikante, Curiöse und das Lüsterne anschließt, kurz, die ganze natürliche Erscheinung, bei dem Fühlen und Erklären dieser ganzen Classe von Bildwerken vernachlässigt, wie jener den ganzen Stoff und Kreis in reli-

glöse Beziehung eingeengt hat, so sind sie bei diesem in allegorische Bedeutung zerflossen und zerstreut worden.

Für einen Hermaphroditen halte ich auch die schöne Figur Lucernae Veterum sepulchrales von P. S. Bartoli P. 1. N. 8. die auf einem ganz ausgebreiteten Löwenfell, und unmittelbar auf einem weiten Tuch, in das auch die Unterarme und die Beine geschlagen sind, schlafend mit dem obern Körper vor sich hin liegt, den Kopf auf den übergeschlagenen Armen ruhend. Zu den drei Seiten dieser Composition sind kleine Amorinen, wie verschüchtert, zum Theil sich leise verkriechend, auch entschlafen. Bogen und Pfeile sind weggeworfen. Wie die Person auch hier unbehaglicher Ruhe sich hinzugeben scheint, so hat hier auch wieder die Liebe ihre Rechnung nicht gefunden, sondern ist erschrocken von dieser Statue gewichen und schläft. Bellori, gegen den Beger in seiner Uebersetzung nie etwas einzuwenden hat, erklärt unerachtet der weiblichen Brust, die durch die Lage auf der Seite hervorgedrückt wird, und alles andern Unpassenden und Fremden diese Figur für einen Somnus.

Anmerkungen.

1) Wie sehr sich der Scherz der Künstler in solchen Dingen gefallen habe, zeigt auch die Statue im vaticanischen Museum, im Saal der Musen, wo an einem, in eine Diana verkleideten Mann doch die Geschlechtstheile unter dem feinanliegenden Gewand gesehen werden, so wie die andre in der sogenannten Galleria de Candelabri im obern Theil des Museums; eigentlich Zeus, der zur Kallisto geht. (Metamorph. II, 425 sq.) Der Scherz der Alten war naiver und derber, als der meist durch Kenntniß und gewähltes Wissen gefütterte Witz der Modernen, und sie kamen eher auf die Elemente, die bloße nackte Natur und das rohste und einfachste menschliche Verhältniß zurück, als daß sie der Laune von weit her ihren Anzug gesucht hätten.

2) S. die Note von Fea zu Winkelm. storia delle arti del d. I, 284.

3) Platon im Gastmal K. 14 spricht mit scheinbarem Eckel von dem Geschlecht. Von dem Doppelgeschlecht nach seiner Dichtung sey nichts übrig geblieben, νῦν δ' ὀυκ ἔστιν, ἀλλ' ἢ ἐν ὀνείδει ὄνομα κείμενον. Aus diesen Worten folgt mir nicht,

daß die allgemeine Ansicht so gewesen sey. Platon will seinen idealen Mannweibcylindern eine recht hohe Würde geben, in denen, wie nach einer neuen Hypothese in den Embryonen, das Geschlecht noch vereint, und in der Vereinigung unentwickelt lag, und darum unterscheidet er sie etwas grell von den physischen Androgynen. Und dann ist ein Unterschied zwischen den von dem Künstler glücklich angetroffenen Individuen und der ganzen Gattung, zwischen der vielleicht meist unangenehmen Wirklichkeit und der um derselben Idee bemühten Kunst. Wie gefallen dem Platon die Hetären, die des Praxiteles Meisel so sehr beschäftigten? Doch der Philosophen und Künstler, der strengeren Schule und der loseren Welt Contraste habe ich nicht genauer anzudeuten nöthig.

4) Vergl. zu Hor. Od. 2, 5, 21. Jacobs zur Anthol. 3, 2. p. 18. — Die Ovidische Fabel scheint mit den auch noch jetzt in Griechenland beliebten verwandt, worin die ungemeinen Kräfte und Wirkungen von Wassern, Pflanzen, Ausdünstungen u. s. w. mährchenhaft übertrieben dargestellt werden. Sinne und Nerven der südlichen Völker werden meist feiner und schärfer afficirt, und es scheint uns zuweilen unglaublich, wie stark Gerüche, Witterung, locale Luft u. s. w. auf die heutigen Italiener wirken. In einem gewissen Zeitalter aber waren die Griechen und Römer so überfeinert, wohleingerichtet, verwöhnt, sogar eigensinnig und eingebildet, in allem, was die körperliche Pflege betrifft, daß ihre Nachkommen Barbaren in dem Puncte gegen sie sind. An die vielen Erfahrungen und Behauptungen, die von fein Empfindenden herrührend, in dem sie allgemein festgesetzt wurden, zur Carricatur ausarteten, (wie man bei uns auch Beispiele an Sagen von Brunnen, Luft u. s. w., nur nicht in solcher Menge hat) schlossen sich scherzhafte und abergläubige, zum Theil zum Dienste anderer Dichtungen erzeugte Fabeln an. Jede Abweichung vom Ursprünglichen und Wahren schreitet rings im Kreise fort, bis sie ermattet, und zu vag sich in sich selbst verliert, so daß der Punct ihrer Abkunft zweifelhaft werden kann. — Des Beispiels wegen erinnern wir hier nur an die Quelle, die denen jährlich die Jungferschaft

wieder gab, die daraus tranken (S. Scrofani voyage en Grèce I, 139.) — Den Fluß Herſina bei der Höle des Trophonius, der ſich bei der Quelle in zwei Arme, Vergeſſen und Erinnerung enthaltend, theilte, — die aqua solis im Hamoniſchen Hain, Curtius IV, 7, 22. Beſonders aber ſ. man Metamorph. XV, 366 sq. Auf den Urſprung ſolcher Erdichtungen iſt darum auch nicht genau zu kommen, weil ſie weniger einen individuellen Sinn und Grund haben, als aus der allgemeinen Neigung und Mode herrühren, die meiſt willkührlich verfährt. Darum ſcheinen mir auch die Erklärungen der Sage vom Waſſer der Salmacis, (deren böſer Ruf ſehr allgemein und feſt gegründet geweſen ſeyn muß, wie man aus dem Vers des Ennius bei Cic. de off. I, 18. und bei Feſtus ſieht, wo Salmacis als Schimpfwort gebraucht iſt — ſ. auch Flor. IV, 10.) — die man bei den Alten findet, weder wahrſcheinlich, noch unwahrſcheinlich, weder unklug, noch unnöthig. So meint Strabon, (B. XIV, 656. A. v. Siebenkees V, 615) das Waſſer trage den Schimpf für die Sitten der Einwohner, Vitruv (II, 8), weil die Karier unten am Fluſſe weichlicher geworden, ſo habe man dem Waſſer zugeſchrieben, was der ganze Aufenthalt gewirkt, Sext. Pomp. Feſtus, weil ihr Zugang durch enge Mauern eingeſchloſſen, die vorangehenden Mädchen und Knaben, die nicht ausweichen konnten, in die Gewalt der Ausgelaſſenen gebracht habe; Ovids Nymphe Salmacis iſt den Einwohnern ganz nachgebildet. Gierig, zum Ovid, ſagt, die Fabel ſey gemehrt worden durch die nahen Tempel der Aphrodite und des Hermes, und Heinrich S. 43 findet darin ſelbſt die Veranlaſſung, indem dieſer Tempel kein anderer als des Hermaphroditos geweſen ſey. Wie das Waſſer jezt ſey, iſt eben ſo gleichgültig. Doch ſuchte Le Chevalier (Voyage pittoresque I, 156) ſehr danach, und machte aus, daß es im Garten von dem Harem des Aga ſey, weswegen er es nicht ſehen konnte.

Die Beſchaffenheit der Quelle wurde als ganz gleich gedacht mit dem Zerflieſſen in Wollüſten und dem Zerflieſſen aller Wolluſt in einander. In ſofern im Hermaphroditen ſcheinen alle Fähigkeiten dazu vereint zu ſeyn, iſt er der Quelle analog. Aber wie

am Strom der Durſt ohnmächtig verſchwindet, wie die Sehnſucht in der Fülle zu Grunde geht, ſo iſt auch das Product, in dem ſich die Macht der Quelle am wunderbarſten gezeigt hat, nicht das begünſtigſte. Im großen Verlangen hat die Nymphe allen Genuß, indem ſie ihn ganz gewann, ſich ſelbſt verloren. Νήπιοι οὐκ ἴσασιν, ὅσῳ πλέον ἥμισυ πάντος.

Ob Ovid oder die Fabel, die er aufnahm, Kunſtwerken gefolgt ſey oder nicht, läßt ſich mit keinem Grunde ſagen. Durch ſeine Behandlung wird mehr die ſchöne Seite der Vereinigung hervorgehoben, als daß das neue Geſchöpf in bitterer Empfindung, wie im Bildwerke, dargeſtellt würde. Man ſieht, daß er entweder die Natur und Kraft der Quelle durch die phyſiſche Natur des Herm., die er durch ſie bewirken läßt, verherrlichen, *) oder dieſe durch die Kraft der Quelle hat erklären wollen. Keins der beiden wunderbaren Phänomene, Hermaphrodit und Salmacis, ſondern beider Analogie hat ihn am meiſten intereſſirt, ſo viel man abnehmen kann; denn daß er bei dem Factiſchen länger verweilt, das dazu einlud, zeigt nicht, daß er davon allein ausgegangen ſey und dahin allein gewollt habe.

Die Salmacis mit dem Herm. im Waſſer, iſt auf einem geſchnittenen Stein bei Spon. misc. p. 9. N. XVI. abgebildet.

5) Vergl. zu Hor. Od. 2, 5, 21. Jacobs zur Anthol. 3, 2. p. 18.

6) Man müßte denn behaupten, daß einem τὰ παιδικα liebenden, doch der volle Buſen, den die Hermaphroditen (wenigſtens in Marmor immer) haben, ſehr verführeriſch zugleich geweſen ſey.

---

*) Causa latet, vis est notissima fontis. Und doch leitet er am Schluß die Kraft des Waſſers, zu entmannen, von der Verwünſchung des Hermaphroditus her, der dies durch den mythologiſchen, nicht phyſikaliſchen Beſtandtheil der Nymphe erfahren hatte.

7) So iſt z. B. in den von de Rubeis edirten (Ex gemmis et cameis antiquorum monumenta ab Aenea Vico Parm. inc.) N. 8. 24. 27. Freude, Wolluſt, Liebe in jugendlichen Geſtalten, und zum Contraſt die Decoration des Löwenfells mit gräßlichem Haupte.

8. Vier Marmorwerke ſollen, dem Vernehmen nach, auch aus dieſem Palaſte nach Paris gebracht werden, worunter denn gewiß dieſe Statue und der göttliche Antinouskopf ſeyn wird. Was jene betrift, ſo überging ſie Winkelmann ganz, indem er „die beiden liegenden Statuen, (d. i. eine) in Florenz, und die noch ſchönere in der Villa Borgheſe" nennt. Fea dagegen drückt ſich in der Ueberſetzung ſo aus: oltre le due statue sdrajate nella Villa Borghese, worunter er gewiß den im Palaſt Borgheſe mit meint, und läßt den florentiniſchen aus.

9) Heyne, an einem, von Hrn. Heinrich S. 5 angeführten Ort, glaubt, die Künſtler ſeyen durch die Bilder ſchlafender Genien auf dieſe liegenden Hermaphroditen geleitet worden, da die Löwenhaut, darauf zu ruhen, beiden gemein iſt. Wenn man auch nicht fragen will, ob wohl ein ſo außerweſentliches Ding, und nicht eine innere Idee irgend ein gutes Werk eines Künſtlers veranlaßt habe, ſo bleibt auch noch das höchſt zweifelhaft, ob und wie Genien, d. i. ἔρωτες (ſ. Zoega bassiril. I. p. 29) zu einer Zeit ſind gebildet worden, in die jene Statuen gehören. „Mollissima corpora invitabant ad formae muliebris mollitiem, cum juvenili corpore conjungendam." — Warum? Das Geſchlecht ferner ſey in der Folge dann auch doppelt ausgedrückt worden.

10) Wollte man freilich nach den Abbildungen z. B. in Villa Borghese in Roma 1700 oder Sculture del palazzo della V. B. 1796 oder Gori urtheilen, ſo würde man die Sache eigentlich nicht ahnden, auf die es ankommt.

11) Liegend im Schlafe kommt der Herm. auf geschnittenen Steinen mehrmals vor. S. Tassie catalogue of Gems N. 1512 ss. Lipp. Dactylioth. I, 296 — 99.

12) Am angef. O. und in den Mon. ined. N. 42. bemerkt Winkelmann, daß beim Bacchus und den Herm. der übern Kopf gelegte Arm Weichlichkeit, bei Apollo und Hercules Ruhe bezeichne, was wohl nicht überall so scharf zu sondern ist. — Hierbei muß ich noch bemerken, daß von den hier mitgetheilten Gemmen Fig. 1 in der natürlichen Größe, Fig. 2 und 3 aber noch einmal so groß gegeben sind.

13. Nach Agostini, weil er der Sohn der Venus ist, bei der sie ähnlichen Dienst thaten, auch bemerkt man an der Laute des Amorins ein Saitenband in Gestalt eines Delphins), nach Böttiger (Sabina S. 466) bedienen sie ihn. In den Anmerkungen das. S. 477. führt Böttiger mehrere solcher „wollüstig hingestreckten und gefächelten" Hermaphroditen an, und gibt einen Kupferstich der Stoschischen Glaspaste, die vielleicht ein Nachbild von unserm Stein ist. Nach jenem Stich sieht man gerade nicht, daß die Figur ein Herm. ist, noch ist darauf der Name des Dioskorides, der auch in den übergegangenen Nachbildungen bei Spon. Miscell. p. 9 und L. Agostini gemm. II, 18. fehlt. Die Weichlichkeit, die durch dies Fächeln, den Haarputz und die Lage, nach denen er ganz einer Aphrodite gleicht, ausgedruckt ist, kommt vielleicht durch die Leidenschaft Römischer Herrschaften, solche Geschöpfe zu besitzen, und der zärtlichen Pflege, die sie deswegen erhielten. (Eine Liebhaberei der Art setzte vielleicht auch die Steinschneider so sehr in Bewegung). Dies wurde durch solche Zeichen angedeutet; denn viel Putz und Luxus ist mehr Zeichen, als zum Gebrauch und Genuß, und manche uns oft nicht gleich verständliche Dinge bezeichneten den Alten gleich verständlich Wohlleben, Galanterie, Luxus, über die Regel gereizte Sinnlichkeit. Die Amorinen zeigen vielleicht auch Mitleid und Gunst durch ihr Spiel und Fächeln an, wie die in Bions Adonis 83 ff. Wie sie dort

als Kinder vergebliches thun, ihre Liebe zu zeigen, eben so gutmüthig nehmen sie sich hier des der Liebe Todten an.

14) Ueber das Blatt deuteln grundlos die Herausgeber, wie auch zu T. 26. S. dagegen Böttiger Sabina Beilage zur 8. Scene.

15) In Funkes Real-Schullexikon werden die Hermaphroditen eingetheilt in dienende, — nämlich vielleicht in Beziehung auf die in den Bacchusweihungen gebräuchlichen Bäder, und als Decoration in Bädern, worin Männer und Weiber badeten; sie gehörten in den Artikel, den die Wollust der Alten deliciae nannte, und da, wo man, wie in Lucians amoribus den Streit nicht entscheiden möchte, aus den Gitons und Odalisken des Alterthums zusammensetzte — ruhende und badende, und die Symplegmen, wie in Dresden. Viele Unrichtigkeiten dieses Artikels brauchen nicht besonders widerlegt zu werden.

16) Herr Heinrich geht unsicher, wenn er aus solchen ihrer Entstehung, Natur und Zeit nach noch dunkeln Genien, die oft auf Gemmen vorkommen, gleich einen mystischen Bacchus selber macht, (S. 39) so wie alle übrigen Hermaphroditen die mystische Venus vorstellen sollen. Wenn er darauf noch eine dritte Classe zuletzt (S. 40) zugiebt, die ausgearteten, unächten und scherzhaften, die in vielerlei Stellungen und Arten, bekleidet und nackt vorkommen, voll Weichlichkeit und Ausschweifung u. s. w., so wäre zu wünschen, daß er angefangen haben möchte, sie alle noch einmal durchzugehen, um zu sehen, welche ihm diese Classe noch für die beiden andern übrig ließe. Bernini aber hat nicht an Liederlichkeit gedacht, als er den schönen Jungen auf ein weiches, kunstreiches Marmorbett legte, sondern, von ganzer Natur antiantik, gab er ihm ein modernes Bett, ohne allen Muthwillen.

17) Unerinnerlich sind mir die bei Montfauc. 3, 10 und Zanetti statue dell' antisala della libreria di S. Marco.

18. Dies ist mit gegen Herrn Heinrich S. 39 bemerkt worden.

19) Andeutungen zu 24 archäolog. Vorleſ. S. 177. Wenn Böttiger S. 110 von den in Alexanders Zeitalter ſo ſehr vervielfältigten Hermaphroditenfiguren und wollüſtigen Symplegmen ſpricht, ſo iſt dies nur ſehr unbeſtimmt.

20) Nur darf Suidas nicht mieverſtanden werden, der ſagt: Ἑρμ. ἢ τὸν ἀμφότερα ἔχοντα τὰ μόρια — Herm. im eigentlichen Sinn — ἢ τὸν αἰσχρῶς καὶ ποιοῦντα καὶ πάσχοντα, kein natürlicher Hermaphrodit, ſondern ein natürlicher Mann, der nur wegen einer gewiſſen Aehnlichkeit ſo geſchimpft wird. So iſt auch ανδρόγυνος von Suidas erklärt. So ſchimpften ſich ebenfalls die Männerfreunde; nur iſt Hermaphrodit feiner ausgedrückt, nicht ſo geradezu; Anthol. III, 159, wo ein Ziegenhirt den andern Hermaphroditos ſchimpft, ſieht es als fein im Contraſte mit dem groben πεπυγικα.)

21) Uebrigens finden wir dieſe Vermuthung ſchon bei Caylus V, 220. La quantité de figures hermaphrodites, que les monumens nous présentent, me feroit croire, que les Anciens n'ont pas toujours répresenté les Androgynes comme des effets singuliers de la nature, ou comme des objets de volupté. Le plus grand nombre de leurs figures avoit assez generalement rapport au culte: et ce culte etoit souvent chargé d'allegories. Un trait de l'ancienne histoire des Saxons me paroît expliquer non soulement le genre, mais le nombre des Hermaphrodites, que les monumens nous présentent. Froea, femme de Wooden, etoit regardée chez les Saxons comme Venus chez les Romains; ils l'adoroient sous la figure d'une Hermaphrodite, parcequ'elle n'etoit pas moins la deesse de l'un que de l'autre sexe. (Fasti Dan. ab Ol. Worm. p. 55. 56.) Ce passage m'a d'autant plus frappé, qu'il donne une explication vraisemblable et naturelle de la répétition de ce genre de figures.

22) In der Jenaiſchen Lit. Zeit. 1807. 227. S. 603. sq. findet ſich eine ſehr treffende Bemerkung dagegen.

23) Creuzer Dionysus Fasc. I. p. 34 fügt noch den Hermopan hinzu und bemerkt zugleich, daß Hermaphroditos und Hermodoros bei Athen. X, 69. p. 144 unter dem Namen angeführt werden.

24) In den beiden Epigrammen der Anthologie I, 227. N. 19 und II, 13 N. sieht man, wie wenig sie sich ganz zu vereinigen Lust haben. Doppelhermen des (Herakles und Hermes) sind hier aus dem Grunde wahrscheinlich, daß bei den gesonderten Göttern auf einem Altare die Sonderung des Opfers natürlicher wäre; bei Doppelhermen könnte das Gegentheil natürlicher scheinen, darum dringen sie ausdrücklich darauf, daß das Opfer getheilt werde.

25) Worin man doch vielleicht den ältern Künstlern Unrecht thut, die nicht mehr, eher weniger diese, als die andern Gottheiten bildeten. Ja wäre nur nicht allzukurz vor Polyklet, der schon einen Hermaphroditen machte, oder zu gleicher Zeit mit ihm, Aphrodite und Hermes von der Kunst geschaffen worden — denn Alkamenes, des Phidias Schüler, bekleidete die Aphrodite noch, so wäre noch eine Wahrscheinlichkeit der Vereinigung. Apollon, Dionysos, Pallas, Ares mußten übrigens die Künstler nicht mehr und nicht weniger zu solcher Verschmelzung ansprechen.

26) Was können uns doch in der Untersuchung, in welchem Sinn wohl griechische Künstler den Hermaphroditen bildeten, die mannweiblichen Gottheiten verschiedener Völker, oder daß auch bei den Griechen ähnliches als Philosophem oder Aberglauben hier und da vorkommt, interessiren. Herr Heinrich sagt, solche Dinge konnten wohl unterm Volk verbreitet seyn in ältesten Zeiten durch die Nachbarn, ob gleich die Autoren schweigen. Die Möglichkeit ist das Einzige, was nicht zu läugnen ist. Voß legte auf die Hesiodische Lehre von der Entstehung der Aphrodite in Kythere aus dem Meere viel Gewicht, und, ich glaube, völlig mit Recht. Denn wenn sie auch den Griechen historisch aus Syrien stammt,

wie Herodotos und Pausanias sagen, so hat die umbildende und sich aneignende griechische Volksreligion dies früh vergessen, und die gelehrte Forschung des unbeschränkt ins Ausland blickenden Herodotos kann weder Cultus, noch Bild einer Gottheit, die indessen in Griechenland erwachsen sind, umändern, noch dem ausländischen Stamm irgend einen Einfluß auf das in Griechenland Eingewanderte verschaffen, wo es gerade wesentlich ist, daß alles bei dem Eintritt freigesprochen und losgebunden ist. „Herodotos würde nicht gewagt haben, dem Hesiodos zu widersprechen, wenn er seinen Mythus nicht für ein Spiel aufgenommen hätte *)" — als wenn er auf seinem historischen Wege sich um die altgewohnte Religion, (wie z. B. in Italien die einer Heiligen eines fremden Ortes wäre) zu bekümmern gehabt und entzückt horchende Griechen gleich Recensenten aufgepaßt hätten. Sogar sollen sie sich dabei an Odyssee 8, 362. 63 erinnert haben, wo Aphrodite nach Kypros, doch hoffentlich nicht als Astarte, sondern von griechischen Chariten gebadet und gesalbt mit ambrosischem Oele, — und an den Hymnus an die Aphrodite (XIV bei Ilgen) erinnert haben, der sie als κυπρογενῆ Κυθέρειαν anredet, — wo sie jedoch die Codices hätten vergleichen und untersuchen müssen, ob diese Abstammung von Kypros ächt sey; über die übrigens Kypros mit Kythere gar wohl streiten mag. Auch in dem andern Hymnus (VIII bei Ilgen) könnte man eben so gut an eine nichtgriechische Aphrodite denken. Haben die Griechen, wenn davon die Rede ist, daß sie das Fremde in der Kunst sollen nachgebildet haben, — denn nur einen Dionysos in Stiergestalt, oder nur in dem weiblichen Aufzug, wie er in Euripides Bacchantinnen erscheint, gebildet, oder einen Zwitter von Lunus und Luna, oder eine Dioskurin, die doch nicht einmal unter die ἀρσενοθήλεις gehörte)?

*) Bei Tacit. hist. II, 3. hat sich diese Dichterei doch noch in den durch die Nachbarschaft erhaltenen ausländischen Dienst gemischt, (neque enim alibi sic habetur.) — deamque ipsam conceptam mari huc appulsam.

Ein oder das andre Beispiel der Art würde doch noch nichts bedeuten. Wer wird z. B. dem Pan die Ziegennatur absprechen, weil er auf einigen arkadischen Münzen mit menschlichen Lenden und Füßen vorkommt? (Bellerin rec. de med. T. I. p. 21.) Wenn niemand nachfolgt, verdienen solche Ausnahmen und Einfälle kaum bemerkt zu werden. Jene Gottheiten, auf die sich Herr Heinrich beruft, sind überhaupt wenig körperlich ausgebildet, Zeichen machen ihr Leben aus. Welcher Abstand zu dem Interesse der Kunst, die Bildsames verlangt? Und bleiben nicht alle Götterbilder dem griechischen Styl treu, sie möchten auch in Aegypten oder Phrygien, oder sonst wo ihre Ahnen haben? Auf die älteste Zeit der Bätylien, oder der hier und da erhaltnen Reste solches Dienstes im Ganzen und Einzelnen, worauf sich alles reducirt, was man noch aus Herrn Heinrichs Behauptungen abnehmen kann, bei der Erklärung von Marmorwerken zurückzugehen, was nützt das? —

27) Spon miscell. p. 15 hat schon dieselbe Vermuthung, die die Hauptsache in der ganzen Abhandlung ist. Er redet vom Hermaph. als einer Gottheit, und sagt weiter: forte etiam Venerem hoc symbolo masculam et foeminam esse significarunt; erat enim apud eos utriusque sexus.

28) Durch das Uebersehen hievon ist der Rec. s. N. 20 zu einer andern Erklärung veranlaßt worden, die aber Aenderung bei Theophrast nöthig macht.

29) Daß die Fabel so oft bei den Späteren, als in der Anthologie, Lukian, Hygin u. a. vorkommt, ist doch auch zu bemerken. Es spricht sowohl für das Glückliche der Dichtung und Kunstvorstellung, die dann nicht Bastard besserer und früherer religiöser Vorstellung ist, als auch gegen die Bedeutendheit jenes zu vermuthenden Cultus; denn die Nachrichten fehlen fast ganz. Die spätern Zeiten waren doch nicht die, so die einfache Dichtung, die naive Kunst, sondern mehr die, die mystische Bedeutung und den

geiſtigen Inhalt liebten, und demunerachtet iſt in den Spuren unſers Gegenſtandes ein umgekehrtes Verhältniß angenommen worden.

30. Bei Ovid iſt er dem Vater und der Mutter ſo ähnlich geboren, (290) daß er beider Namen bekommt. Bei Lactant. I. de falsa rel. 17. iſt unter den andern Kindern der Venus erwähnt ex Mercurio Hermaphroditus, qui natus est androgynus, indem die bloße Geſchlechtsvereinigung der Kürze wegen und nach gemeiner Auffaſſung bemerkt wird, die eine Seelen- und Körperverſchmelzung war nach der eigentlichen Dichtung. Von Hygin F. 160 iſt Hermaphroditus nicht unter den Söhnen Mercurs genannt, aber Fig. 271 und zwar unter den Jünglingen, die die ſchönſten geweſen. Auguſtin ſagt von den Androgynen: in his sic uterque sexus apparet, ut ex quo potius nomen debeant accipere, incertum sit.

31) Man ſieht nicht, wie aus dieſer Stelle allein ſich ergibt, daß viel in alten Zeiten über den Hermaphroditen angenommen worden ſey, was nun verdunkelt, und nach Herrn Heinrich in ſchlimme Meinung ausgeartet iſt. Aber zu meiner Anſicht ſtimmt es ganz, wenn er fortfährt: quandoquidem in oculos incurrit, eos, quibus is Priapo comparandus videbatur, de Hermaphrodito ab artificibus ficto inventoque cogitare nullo modo potuisse.

32) Ein Beiſpiel erzählt er Eclog. I. aus V. 32.

33) Wie auch Lukian ſagt D. D. XXIII in der Stelle, wozu obiges Scholion iſt: ὁ δὲ Σῆλυς καὶ ἡμίανδρος καὶ ἀμφίβολος τὴν ὄψιν. Οὐκ ἂν διακρίναις, εἴτ' ἔφηβός ἐστιν, εἴτε καὶ πάρθενος.

34) Wenn man auch Schneidern in ſeiner Apologie dieſer Erweiterungen p. XXIV—XXVI im Allgemeinen ganz beitritt, ſo

ist doch einer einzelnen Stelle nicht mit völliger Sicherheit zu trauen; denn die excerpirenden und hier und da interpolirenden Abschreiber können ja unter vielem Alten und Wahren auch einen spätern Gebrauch eingeführt haben, oder aus ihrer Kunde etwas nur modificirt in Athen vorgehen lassen; und so könnte möglicherweise Hesychius gerade in der einen Stelle durch eine schon damals so behandelte Handschrift getäuscht worden seyn. Wenigstens würden wir die Annahme von Hermaphroditen als Hausgottern, auf diese Stelle gestützt, nicht für unerschütterlich ausgeben. Auch spräche, wenn der Epitomator sie übergangen hätte, dies wieder für ihre Unbedeutendheit.

35) Καὶ ταῖς τετάρταις δὲ καὶ ταῖς ἑβδομάταις προστάξας οἶνον ἔψειν τοῖς ἔνδον, ἐξελθὼν ἀγοράσαι μυρσίνας, λιβανώτου πινάκα, καὶ ἐσελθὼν εἴσω στεφανοῦν τοὺς Ἑ. ὅλην τὴν ἡμέραν. Durch Herrn Heinrich nicht nöthige Verbesserung ἐξελθὼν εἰς μυρσίνας (auf den Myrthenplatz) ἀγοράσαι λιβανώτου πινάκα, würden die Myrthen ausfallen, auf die er als zum Dienst der Aphrodite gehörig doch Werth legt; denn so wäre nicht ausgedrückt, womit sie bekränzten. Aus diesen Hermaphroditen werden Hausgötter der Ehen und Geburten gemacht, gerade als etwas ganz Bekanntes und Verbreitetes, in der N. Bibl. der sch. Wissensch. 70, 2. S. 297. Sie kommen, heißt es daselbst, unter den Laren auch vor, Petron 29, wo eine Venus vorkommt, deren Bart in einer goldnen Büchse bewahrt wird. Wo sind denn nun die bärtigen Hermaphroditen? So gründlich ist dieser Recensent. Herr Heinrich selbst hatte auch nicht bedacht, daß die Hermaphroditen, die ursprünglich nichts anders, als die stets bärtige Mannsgöttin verstellen sollen, keine Bärte, sondern bald weibliche, bald ganz männliche Gesichter (dies z. B. der schöne bei Caylus) ohne Bart haben.

36) In Winkelmanns Gesch. d. K. S. 282 ist für Plut. Lucian citirt.

37) Ἐρεσιώνην ἐξ ἀνθῶν πλέξασα, ἦειν εἰς Ἑρμαφρόδιτον, τῷ Αλωπεκῆθεν ταύτην ἀναθησούσα. Man könnte unter Hermaphroditos hier auch einen Athener verstehen, da dieser Name vorkommt, wie Hermeros bei den Römern (Spon. misc. p. 14.), denselben, der von Alopeke wäre, zu dem die Buhlerin, deren Mann gestorben war, ins Haus kam, (ein Tempel des Hermaph. fiele dann ganz weg, den weder Theophrast, noch ein andrer nennt) um ihm einen Blumenkranz aufzusetzen. In dem Worte ἐρεσιώνη ist nun einmal die eigentliche Bedeutung verlassen, und es läßt sich keine Gränze ziehen, wie weit sie in solchem Styl, oder scherzend überschritten werden dürfe, da ἐξ ἀνθῶν dabei steht, ist es ein bloßer Blumenkranz. Die Buhlerin aber, die sich in dem Briefe recht schlecht darstellen soll, wäre vielleicht nicht weniger fein geschildert, wenn sie dem Moschion unter Vorwand ihrer Kinder und lieben verstorbenen Manns auswich, indessen einen andern anzog und besuchte, kokett bekränzte, und dann doch sich gleich darauf dem Moschion im Gebüsch ergibt. — Doch dies lieber nur, um zu zeigen, wie wenig Achtung in den meisten Fällen ein solcher Schriftsteller einflößt für antiquarische Untersuchung.

38. Wenn ein Abschreiber aus Hermerotes bei Plin. 36, 5. hermae et erotes gemacht hat, so hat er unkundig verbessern wollen; aber hier, wo ganz andre Ausdrücke sind, und wo der bekanntere Name Hermaphroditos gestanden haben müßte, wäre der Fall sehr verschieden.

39) Hier hätte die Uraniaherme bei Pausan. I, 19. p. 45. cf. VIII, 31. Herrn Schneider Dienste gethan, da die weiblichen Hermen überhaupt so selten sind.

40) Jacobs hat hier die Winkelmannischen Vorstellung von künstlerischer Körpermischung in Gedanken, und erklärt daher σύμβολα V, 2. so: puerum simul puellamque referens, muliebrem pulchritudinem in puerili corpore ostendendo,

und bestätigt sich darin durch die Dichterstellen, worin von weiblicher Schönheit der Jungen und Zweifelhaftigkeit des Geschlechts in der Gestalt die Rede ist, die oft auch bei einem Hermaphroditen eintritt; aber nicht als sein einziges Merkmal; sondern die Brüste und die männlichen Geschlechtstheile, die immer, wie auch Jacobs zu II, 459 bemerkt, allein ausgedrückt sind, sind diese Zeichen.

41) Aber es war noch keine solche liegende Venus vorhanden — und hatte denn nicht jede Gottheit viele verschiedene Vorbilder, und ist jede Composition nicht, auch wenn Polyklet ausser dem einen bekannten noch zehn Kanons der Proportion gemacht hätte, nicht doch eine eigne Schöpfung?

42) Auch dies konnte, falsch verstanden, da es nur die Beredsamkeit Mercurs bezeichnet, durch die er jede Gestalt annehmen konnte, an den Hermaphroditen erinnern und die Verbesserung veranlassen. Hiermit kommt eine frühere Bemerkung des Rec. überein, daß Geschlechts- und andere verunstaltende Zeichen oft nur die zusammentreffenden Begriffe auszudrücken dienten, nicht eine wirkliche Gestaltung der Gottheiten vorzeichnen wollten. Ich möchte solche Dinge als die ersten Stufen zu den signis Pantheis betrachten, oder als der Absicht nach verwandt.

43) So wie Suidas (ἑρμαν.) durch die Rede die cubischen Bilder des Gottes erklärt u. dgl.

Ueber die

Entstehung der altdeutschen Poesie

und ihr

Verhältniß zu der nordischen.

(Fortsetzung der im vorigen Stücke abgebrochenen Abhandlung.)

Was schon dieselbe Grundsprache hinlänglich beweisen mußte, das finden wir auch von der Geschichte bestätigt: gleiche Abkunft der Bewohner des scandinavischen Norden mit den Germanen.

Aus Asien herkommend, durch Rußland und Preußen, an den Ufern des baltischen Meeres hin, dann durch Jütland und Seeland zogen die Völker zu dem Norden, in das Land, wo Zwerge ungeheure Schätze in den Gebirgen hüten, und Drachen schützend auf dem Golde liegen. Wenn man bedenkt, daß dieser Glaube an den Reichthum des Nordens tief eingewurzelt in die Mythologie und mannichfach gestaltet,

wieder vorkommt, so ist es nicht unwahrscheinlich, was Schlegel angibt, *) daß die Sage der Indier von dem wunderbaren Berg Meru, in welchem der Gott des Reichthums wohnt, den Zug nach Scandinavien gelenkt habe.

Damit stimmt Geschichte überein, daß dort zuerst die Völker sich versammelt. Jordanes sagt ausdrücklich, **) daß aus dieser Werkstatt, dem Geburtsort der Nationen, auch die Gothen einst hervorgegangen seyn sollten, und was weiß man anders dagegen einzuwenden, als daß es von diesem herrühre, der keinen Glauben verdiene, weil seine Geschichte, aus alten Gedichten gezogen, nur Lügen enthalte? ***) Auch dieses darf man fragen: Wurde ganz Deutschland zugleich mit dem Norden aus Asien her bevölkert, warum erhielt sich dort allein das Andenken an diese große Begebenheit, und die darauf hindeutende Religion, hier aber keine Spur, und war deshalb der Gang der Geschichte nicht folgender?

Keine große Völkerschaften, sondern einzelne Horden mochten es gewesen seyn, welche in den frühsten Zeiten lange vor unserer Zeitrechnung herunter in die Wälder Germaniens zogen. Hier kehrten sie, was nicht selten bei den

---

*) Ueber die Sprache und Weisheit der Indier S. 194.

**) De reb. get. cap. 4. ex hac igitur Scanzia insula quasi officina gentium aut recte velut vagina nationum — Gothi quodam memorantur egressi.

***) Adelung älteste Geschichte der Deutschen S. 17.

Ausgewanderten, selbst einer schon gebildeten Nation gefunden wird, zurück in den Zustand einer wilderen Rohheit. Von der Jagd, die allzeit rauhe Sitten erzeugt, oder in Unthätigkeit lebend, ohne gesellschaftliche Verbindung, wie konnte da die Religion des Nordens, welche Tempel, Götterbilder, einen öffentlichen Cultus verlangte, sich lang erhalten?

Nie wurden in Germanien die Götter des Nordens allgemein verehrt, *) aber auch nie lebten seine Bewohner in der thierischen Dumpfheit einer absoluten Unwissenheit und Bewußtlosigkeit. In jeder Brust wohnt die Ahndung von Gott, und am wenigsten ist der rohe Naturmensch davon verlassen. Wie die Sprache in ihrer Entstehung wohlklingend, und die erste Erzählung poetisch und rhythmisch ist, so sind auch seine Begriffe und Anschauungen der Welt religiös, und er sieht in der ganzen Natur einen Abdruck und das Regen der Gottheit, die mehr oder weniger hervortritt. So war der Gottesdienst der Germanen, wie aller uranfänglicher Fetischismus; sie verehrten Sonne, Mond, Bäume und alles Günstige, **) dabei fehlte es nicht an Schamanen und Zaubereien. Gerade eine solche Religion konnte die em-

*) Mit Gewandtheit, doch zu einseitig ausgeführt in einer Abhandlung von Delius über die Religion der alten Deutschen. In den Nachträgen zu Sulzer VI, 2.

**) Hauptstelle bei Caesar de bello G. VI, 21. Tacitus Germ. 9. 10.

pfänglichſte ſeyn, die chriſtliche anzunehmen, die ihnen nun die Verehrung Gottes in dem Menſchen gebot, und wobei jener Naturdienſt zum Theil fortdauerte, der überhaupt bei keiner Religion ſich ganz verliert, weil er ſo ſehr dem menſchlichen Gemüthe zuſagt. — Daß übrigens in den Provinzen, welche mit den Römern in Verbindung waren, der Cultus der griechiſchen Götter aufkam, wenn auch nur bei Einzelnen oder einem Theil des Volks, bedarf keiner beſonderen Erwähnung.

So verhielt ſich die nordiſche Religion zu der germaniſchen, nun fragt ſich: wie hängt die Poeſie beider Völker zuſammen?

Poeſie und Religion iſt urſprünglich verbunden, denn alles trennt erſt ſpäter der Menſch. Und ſo ging mit der Religion auch die alte Sage, die von der Vorzeit und aſiatiſcher Herrlichkeit erzählte, für die Germanen verloren. Denn Tradition, Sänger, welche ſie erhalten, gedeihen nur im geſelligen Leben, nicht in der Abgeſondertheit eines Herumſtreifenden, das keine bleibende Stätte hat, und nichts, woran Re-Erinnerung an die Vergangenheit ſich anknüpfe.

In Jahrhunderten war die Bevölkerung Germaniens beträchtlich angewachſen, und als das mächtige Treiben der Völkerwanderungen die Nationen unter einander warf, da kamen auch die Bewohner des Nordens aufs neue mit Deutſchland in Berührung, mit dem es überhaupt durch die Cimbern, Jüten und Sachſen in Verbindung geſtanden. Die Gothiſchen Völkerſchaften, im Ganzen eine Nation, herrſch-

ten im Norden wie im Süden, bis nach Asien,*) und zogen durch ganz Germanien hin. Wie jene Zeit sich in der Nationalpoesie der Deutschen erhielt, so mußten auch die großen Thaten derselben in die Poesie des Nordens, der nicht weniger Theil daran hatte, eingewebt werden, sich zu erfreuen an diesem, durch eigne Tapferkeit erworbenem Gut. Es wurde aufgestellt zu den alten Sagen und der Mythologie, diesen Heiligthümern eines Volks, denen es alles weiht, was gewonnen ist, zu unvergänglichem Gedächtniß.

Ein solches ist, im Ganzen betrachtet, das Verhältniß der nordischen Poesie zu der deutschen. Scandinavien hat nicht nur eine ihm allein eigenthümliche, sondern auch eine mit Germanien gemeinschaftlich erworbene; jedem Volk gebührt derselbe Anspruch darauf, und wenn daher eine Sage bei beiden angetroffen wird, so berechtigt dies nicht auf ein Erborgen von einer Seite zu schließen. Indessen mag zur Verwirrung der Umstand beigetragen haben, daß in späterer Zeit wirklich deutsche Nationalgedichte in das Scandische übersetzt wurden, dann auch, daß manche nordische nicht wieder in jenen gefunden werden, so daß man eine Trennung annahm, und einen Zufall für die Uebereinstimmung aufsuchen mußte. Deshalb wird es nöthig seyn, das Detail zu untersuchen, und das jedesmalige Verhältniß zu der deutschen Poesie zu bestimmen.

---

*) Rußland heißt noch jetzt in Litthauen Gothien.

Mythologie.

Die jüngere Edda des Snorro enthält die älteste Weltanschauung und Götterlehre des Nordens, in einem fast vollständigen, in sich consequenten System, schön und groß gedacht, ein Werk in seiner Anlage der Theogonie des Hesiodus vergleichbar.

Die ältere Edda, die dem Sämund zugeschrieben wird, greift in ihren wichtigsten Stücken (Woluspa, Vafthrudnis-Mal, Lied der Hyndla, Alvis-Mal, Wegtamsquida, Fiöl-Svinns-Mal; das Solar-Lioth gehört nicht in diese Sammlung) erläuternd in jenes System ein, indem sie in mehr ursprünglicher Form theils wiederholt und erweitert, wie die Woluspa, theils einzelne Mythen darstellt. An poetischem Werth geht sie der jüngeren Edda bei weitem vor. Dahin gehören auch besonders gedruckte Lieder, wie Rigs-Mal u. s. w.

Es lassen sich in dieser Mythologie die verschiedenen Momente ihrer Entstehung leicht erkennen. Zuerst die Götterlehre selbst, die Erkenntniß des Unendlichen, die große Anschauung des Universums symbolisirt. Allvater ist der einzige, und das All durchdringende, er gibt allem die Seele, und unter seinem Walten löst sich das Ganze wieder vereinigend auf. Die Asen sind nur vergötterte Helden, die endlich untergehn. In der Woluspa, Wegtamsquida, ist die Lehre in dem geheimnißreichen Ton der Orakelsprüche vorgetragen, wie es in der Natur der Sache liegt, in der modernisirten,

in Prosa aufgelößten jüngeren Edda nicht mehr, was ursprünglich so war. Sodann ist es natürlich, daß in dem Fortgang der Zeit die Idee und Bedeutung unbeachtet blieb, und man bei bloßer Ausbildung des Formellen zu schönen Mythen verweilte, dahin z. B. Thryms-Quida, Förstirnis, Lieder in Hauamal. Endlich erscheint auch (in der spätern dramatischen Form) der freche Scherz, in welchem die Götter lächerlich mit allen menschlichen Schwachheiten auftreten müssen, wie in Harbard und Aegers Gastmahl. Nur ist nicht nöthig, diesen Dichtungen mit Gräter eine Aufklärungstendenz beizulegen, da ein freies Gemüth den ungebundensten Scherz mit der aufrichtigsten Frömmigkeit vereinigen kann, wie die Narren- und Eselsfeste im Mittelalter hinlänglich beweisen.

Dies ist die einfache Ansicht, die sich jedem unbefangenen ergeben muß, aber schwerlich ist an ein Buch so viel Glauben und Unglauben zugleich gehegt worden, als an die Edda. *) Man hat die Untersuchung beständig dadurch verwirrt, daß man ihre Glaubwürdigkeit hat abhängen lassen

---

*) Nachdem es Schimmelmann mit jenem durch seinen Commentar oft ins Lächerliche getrieben, gingen andere, wie Anton (deutsch. Museum 1779 I, 27.) Adelung u. a. in diesem so weit, daß sie es für das Geschwätz eines isländischen Neulings ausgaben. Gräter hat sich der nordischen Mythologie mit Eifer und Einsicht angenommen, und begünstigte nur zu viel ihre Anwendung auf Deutschland. In F. Majers mytholog. Lexicon ist sie als begründet eingeführt, und geht von da nun weiter aus.

von ihrem äußerlichen Entstehen als geschriebene Bücher. Weil sie von den frühesten Zeiten redet, und doch erst spät im dreizehnten Jahrhundert aufgezeichnet wurde, so konnte sie unmöglich Wahrheit enthalten, und weil es nicht ausgemacht ist, daß Sämund Frode die alte Edda gesammelt, so müssen die Lieder derselben erdichtet seyn. Es hat allerdings Grund, daß die jüngere eine Einleitung zu isländischer Dichtkunst, und mit dieser Hinsicht geordnet ist, aber für ihren innern Gehalt ist der Zweck des Sammelns ganz gleichgültig.

Es gehört ein Festseyn in jener Manier dazu, welche gern alles ableugnen, und uns blos beschränken möchte mit der geschichtlichen Wahrheit auf unsere Zeiten, wo wir es ohne Beweise sehen, daß sie nicht zu uns dringt, um eine solche Mythologie, die sich nur von selbst aus der Natur eines ganzen Volks erzeugt, für Lüge und reine Erfindung müßiger Phantasie zu betrachten. Sie haben den einfachen Satz nicht erkannt, daß keine Einbildungskraft im Stande ist, eine neue Mythologie zu erfinden, so wenig als eine neue Sprache.

Diese Ansicht hat Adelung mit einer andern von gleichem Werth verbunden. *) Er meint, die Edda sey eine Nachahmung der christlichen Religion, mit einiger Ausschmückung

*) Kaum hat er etwas schlechteres geschrieben als seine Abhandlung über nordische Litteratur, Geschichte und Mythologie in Beckers Erholungen 1797. II.

aus der griechischen überhaupt aufs Gerathewohl überall hergenommen, und blos zum Spaß gedichtet. Eine solche Meinung verdiente keiner Erwähnung, wenn sie nicht von vielen anerkannt wäre. Also was noch keinem gelungen auf der höchsten Stufe der Bildung und Speculation, und was Dichter nur in einzelnen Bildern versuchen, das hat ein ungebildeter Mensch schon im dreizehnten Jahrh. vollendet, er hat die Idee einer Religion erkannt, und nun symbolisirt durch eine neuerfundene Welt? Was die Aehnlichkeit mit der christ-catholischen Religion des dreizehnten Jahrh. betrifft, so sieht man gleich, wie gezwungen sie herbeigeführt ist, würde, um nur eins zu bemerken, die Jungfrau Maria, das Kreuz, die Dreieinigkeit, fehlen können? Was er anführt, als gemeinschaftlich, und was sich auf den ersten Blick zeigt, in allen orientalischen Mythologien, die Lehre vom Allvater, der Krieg zwischen dem Guten und Bösen u. s. w., das möchte auf einen weiter hinausgehenden Zusammenhang der nordischen mit der christlichen hindeuten. — Adelungs Sache war es nicht, die innere Verbindung und Wahrheit der Edda zu erkennen, da ihm überhaupt für Poesie kein Sinn gegeben war, und nur er konnte es übersehen, daß sie sich auf jenes große Ereigniß, von dem selbst die kritische Geschichte weiß, bezieht, auf die Wanderung der Völker aus Asien, daß die Götter selbst Asiaten sind, und ihre herrliche Wohnung in dem asiatischen Reich (Asgard *)

*) S. Schlözer nord. Geschichte S. 503.

haben. Auch fehlen äußere Beweise nicht. Die Stellen, in denen Schriftsteller (vom sechsten Jahrh. an) dieser Religion erwähnen, sind gesammelt von Delius *), wo die Odin, Thor, Balder, Freya ihre Tempel und Bildnisse, welche verehrt wurden, angeführt werden, und die aus der Edda bekannt sind; dann auch sind alle Sagen durchdrungen von dieser Mythologie, und deuten beständig darauf hin.

Mit jener Behauptung, die Edda sey zum Spaß gedichtet, verhält es sich also: in dem MS. der upsalischen Edda sagt der Vf.: „für junge Leute, die Lust haben, die Dichtersprache zu erlernen, — ist dieses Buch zum Vergnügen (til skemtunnar) geschrieben, niemand nehme aus der Dichtkunst diese Namen heraus, welche die Haupt-Skalden sich haben gefallen lassen, aber kein Christ glaube und betheure auch, daß diese Dinge sich ereignet haben. Indem nun Adelung diese Worte, welche

*) Glauben der Völker im scandischen Norden. In den Nachträgen zu Sulzer. B. 7. I.

Man sieht, wohin eine einseitige Ansicht führt: Der Vf. möchte auch hier gern alles ableugnen, aber er hat nicht so leichtes Spiel als bei den deutschen Göttern, deren lächerliche Erfindung leicht auffällt, jedoch nur nothgedrungen, gibt er die Existenz des Gott Thor zu. Was die Edda betrifft, so muß er zwar eingestehen, daß diese Einsicht in die Werkstatt der Natur sich nicht im Besitz eines unwissenden Isländers befinden konnte, indeßen weil man das Falsche nicht davon trennen könne, sey es besser, ganz darauf Verzicht zu thun.

auf die vorhergegangenen Skalden ſich beziehend deutlich eine frühere Exiſtenz beweiſen, unredlich ausläßt, möchte er die Ueberſetzung „zum Spaß“ verſtanden wiſſen, als ſey hier von einer Betrügerei die Rede.

Uebrigens ergibt ſich aus der ganzen Stelle die richtige Anſicht von der Entſtehung der jüngeren Edda. Ein Chriſt ſammelte die Sagen über die mythologiſche Vorzeit, als ſolcher mußte er ſie nicht für Wahrheit, ſondern für bloße Unterhaltung ausgeben. Snorro nahm ſie auf, wie er ſie fand im dreizehnten Jahrhundert. Wir haben demnach die nordiſche Mythologie in der Ausbildung und Modification, welche ſie durch lange Zeiten erhalten; und diejenigen haben ganz recht, welche behaupten, daß wir nicht mehr die urſprüngliche beſitzen, denn ſie hat ein gleiches Schickſal mit allen Volksgedichten gehabt, ein beſtändiges Umwandeln und Accommodiren an die Zeit. Aber dadurch verliert ſie nichts an ihrer abſoluten Wahrheit, denn iſt nicht jeder Mythologie ein gleiches Schickſal begegnet, z. B. der griechiſchen, die in ihrer Entwicklung eine andere war, als in ihrem Entſtehen, und wiederum verſchieden bei den Römern erſcheint, und wird deshalb die ſpätere eine falſche oder erdichtete genannt werden? Daß es eine ſehr ſchwierige Arbeit ſey, namentlich im Detail das Urſprüngliche zu trennen von dem Anſatz ſpäterer Zeit, begreift ſich leicht, und wird nie gelingen, ohne mit dem Gang bekannt zu ſeyn, den die Ausbildung der Mythologie bei allen Völkern genom-

men. *) — Snorro sammelte nicht kritisch, und faßte auf, was er vorfand, und dann zu seinem besondern Zweck, daher er mit der Mythologie verband, was in keiner Beziehung zu ihr war, nämlich die zwei andern Theile der Edda, Kenningar und Liodsgreinir.

Ueber die alte Edda ist dieses noch zu bemerken. Es ist sehr einerlei, ob ihre Lieder von Sämund gesammelt sind oder nicht, sie enthalten die alte Mythologie, sind ächt, und können leicht aus der Zeit seyn, in welcher Sämund lebte (1056-1133). War der Name Edda, wie es scheint, eine allgemeine Benennung für Volkssage **), so hat der isländische Bischof Brynolf Suenonius, welcher diese Gedichte wieder (1640) aufgefunden, nichts gegen sich, wenn er sagt, daß die ältere Edda so weitläuftig gewesen, daß diese kaum den tausendsten Theil ausmache, als daß er sich vielleicht zu stark ausgedrückt, an sich ist es sehr natürlich, daß es noch viel solcher mythologischen Gedichte gegeben, z. B. die, welche Saxo benutzte. Ihres Ausspruch: eine ältere Edda hat nie existirt, heißt eigentlich nur: Sämund hat sie nicht gesammelt ***); daß die Gedichte daraus Vo-

*) Versuche, die Beifall verdienen, sind Gräters Abhandlungen über die Nornen und Waltyrien in den nordischen Blumen.

**) Nach Ihre (s. dessen Briefe in Schlözers Ysländ. Literatur und in Uno von Troils Reise) heißt Edda so viel als: etha, oder, weil dies häufig vorkommt in den Erzählungen.

***) Ihres einziger Grund ist: daß Sämund als Lehrer der christlichen Kirche, da man so eifrig an Abschaffung des Heiden-

lusya und das Havamal in der jüngern citirt werden, mithin ihr höheres Alter gibt er zu, welches auch innere Gründe bewähren, und sehr wahrscheinlich ist ferner die Behauptung, daß die jüngere Edda nur ein prosaischer Auszug aus der ältern metrischen sey, eben weil sie in Prosa und viel einfältiger geschrieben ist. —

Jetzt erst, nachdem eine Entscheidung über die Aechtheit der nordischen Mythologie versucht worden, kann die Frage entstehn: ob sie Anwendung leide auf Germanien? Sie muß im Ganzen verneint werden. Schon überhaupt betrachtet, ist ein solches gerades Herübernehmen von einem verwandten Volk in der Geschichte sehr mißlich, um so mehr aber hier, wo außer der gemeinschaftlichen Abstammung wenig dafür wird angeführt werden können, wiewohl vieles dagegen. Es ist höchst unwahrscheinlich, daß ein so ausgebildetes System der Aufmerksamkeit römischer Schriftsteller sollte entgangen seyn, da keiner von ihnen ein einziges deutliches Zeugniß gibt, und aus den Nachrichten des Tacitus sich keine odinische Religion erklären läßt. Aber noch viel unbegreiflicher würde es seyn, wie diese Religion so ganz vernichtet

---

thums arbeitete, ein System dieser Religion nicht würde gesammelt haben. Allein das läßt sich nicht nur mit jener Absicht vereinigen, sondern er konnte ja leicht von diesen Gedichten eine blos historische Ansicht, überhaupt die vorherrschende in Norden von den alten Sagen hegen, der eruditissimus und multiscius genannt wird, (s. sein Leben der alten Edda).

werden konnte, daß von Tempeln und andern Denkmälern auch keine Spur übrig blieb, während Ueberreste in dem kleinern Umfang von Scandinavien sich erhielten, die man z. B. auch in Engelland noch von dem früheren Glauben findet. Dann ist es durchaus unrichtig, und der menschlichen Natur entgegen, wenn man glaubt, daß eine angenommene Religion die alte gänzlich verdränge, da es im Grunde nur eine neue Gestaltung derselben, kein von neuem anhebender Glaube seyn kann. Es erhält sich manches in Vereinigung mit dem Neuen. *) Aber nirgends findet sich bei den Deutschen irgend Hindeutungen auf jene Religion des Nordens, wie häufig in Scandinavien selbst. Das mag zugegeben werden, daß die längere Dauer dort das Andenken frischer erhalten konnte, aber wo sollte es hier gänzlich vernichtet seyn? In dem Nibelungen Lied kommt die christliche Religion sehr bestimmt vor (man weiß, daß Guntachar im vierten Jahrhundert sich taufen ließ), streng geschieden von der heidnischen des Attila **), und keine Spur von jener nordischen, aber sehr deutlich erscheint noch der Volksglaube, den keine

*) So ist nach Humboldt die christliche Religion mit dem alten aztekischen Kultus in Mexiko vermischt worden.

**) Chriemhilde klagt, daß sie einem heidnischen Manne sich vermählet habe.

Nibelungen Lied: V. 5314 — 16.

ez lac ir an dem herzen spat vnde vruo,
wie man si ane schulde brehte darzuo,
daz si muose minnen einen heidenischen man.

christliche Lehre gebot oder einführte: Wahrsagerinnen, (die drei Meerweiber) und das Fließen der Wunden, wenn der Mörder die Hand auf den Todten legt. *)

Wenn also im Ganzen die nordische Mythologie nicht auf Germanien darf angewendet werden, so leidet dies doch im Einzelnen Modificationen. Man findet überall die Beobachtung bestätigt, daß von andern Ländern eine herübergezogene Sage, ein Volksglaube Eingang gewonnen **), um

---

*) Nib. L. V. 3920. ff.

— — Kriemhilde begunde iehen:
swelher si unschuldec, der laze daz besehen,
der sol zuo der bare vor den luten gan,
da mach man die warheit harte schiere bi verstan.
daz ist ein michel wunder dike es noch geschihet
swa man den mort meilen bi den toten sihet
so bluotent im die wunden. — —

S. Iwein V. 1345 — 50. und Friedr. Majers Geschichte der Ordalien S. 84.

**) So war die persische und griechische Volkssage von dem Greif, als einem abschreckenden Wunderthier, das auf Goldbergen wohne, schon im 12. u. 13. Jahrh. in Deutschland einheimisch. Im Parcival wird ein Wappenrock beschrieben, von dem es heißt:

V. 2010. mit golde er gebildet was
da zer muntane an koukasas;
ab einem velse zarten
grifen chla diez da bewarten
vn ez noch hiute alda bewarent.

Auch im Tyturell und Wilhelm von Oranse p. 34. kommt diese Sage häufig vor.

so viel mehr mußte dies bei einem angränzenden Volk, den Niedersachsen und Bewohnern des nördlichsten Deutschlands der Fall seyn, die in näherer Verbindung mit Scandinavien standen, und deren Sprache nur als Dialect verschieden war. Daher mag es immerhin seyn, daß nordische Götter, wie Wodan, Jord (Hertha) von diesen verehrt wurden. Deutlicher zeigt sich der in seiner Ausbildung dem nordischen sehr ähnliche Glaube von Zwergen und Riesen, welche zuerst die Welt bewohnten; die Riesen zum Schutz erschaffen wurden übermüthig, da sandte Gott die Helden als Vermittler. *)

Merkwürdig ist, und bei Aventin nachzulesen, wie die Ceres als Frau Eysen in einer Volkssage nationalisirt war. Weitere Beispiele gehören nicht hierher.

*) Wie es Volksglauben war, im 13. Jahrh., daß vor Zeiten Riesen die Höhlen bewohnt, das beweist die oben citirte Stelle aus dem Tristan. Aber schon im Nibelungen Lied steht das ganze Verhältniß. Siegfried zog gen Norwegen, wo die Nibelungen den Hort in einem hohlen Berge, auf dem ihre Burg stand, bewahrten, da schlug er zwölf starke Riesen (V. 379—380) die Freunde der Nibelungen, und darnach siebenhundert Recken. Alberich, der bisher den Riesen gedient, mußte ihm Treue schwören, blieb Kämmerer des Schatzes, und allerhand Dinge war er ihm gerecht (396—98). Er ist ein listiges, wildes Gezwerg (V. 1539), mit geheimen Kräften ausgerüstet, stark durch Helm und Ringe, die er an dem Leib trägt (V. 1842), und seine Tarnkappe macht nicht allein unsichtbar, sondern gibt auch die Stärke von zwölf Männern (V. 1335). Er hat eine schwere Geisel von Gold mit sieben Knöpfen in der

Sagen.

Man kann zu einer bequemeren Uebersicht die nordischen Sagen eintheilen in historische und poetische. †)

Von den ersten kann hier nur remissiv die Rede seyn. Das Hauptwerk ist die Heimskringla. Snorro sam-

---

Hand, womit er Siegfrieden einmal bitterlich schlägt (1844–49), dabei hat er das Ansehen eines alt greisen Mannes mit einem Barte, an dem ihn Siegfried fängt, und so ungefüg zieht, daß der Zwerg laut schreit (1855 56). Ueberhaupt waltet bei den Nibelungen (die zu unterscheiden sind von den späterhin eben so genannten Burgunden) eine übernatürliche Macht, wie in dem guten Schwerte Balmung; und der Hort selbst ist nicht bloß ein ungeheurer Schatz:

V. 4240. der wunsch lac darunder von golde ein ruotelin, (Wünschelruthe)
der daz het erkunnet der mohte meister sin
wol in al der werlde uber islichen man.

Ganz in dem Charakter des Albrich ist auch der König Laurin, listig, boshaft, stark durch Zaubereien; aber nur den Namen mit ihm gemein hat der Zwerg in dem Wolfdietrich, der zu den neckenden Zwergen gehört. — Wie im 15. Jahrh. dieser Volksglauben fortgelebt, zeigt eine merkwürdige Stelle im Anhang des Heldenbuchs:

„Es ist auch zu wissen, warum Gott die kleinen Zwerg, und die großen Riesen und darnach die Held hies werden. Zu dem ersten hies er sie Zwerglin werden, um des willen, daß das Land und Gebürge gar wüst und ungebauen was, und viel Gutes von Silber und Gold, Edelgestein und Perlin in den Bergen was. Darum machte Gott die Gezwerg

melte die alten Sagen, und bildete daraus, wie ein anderer Herodot die Geschichte des Nordens, die, obgleich von strengerem, ernsthafterem Ansehen, doch keineswegs unpoetisch

---

gar lüstig und wise, daß sie böß und gut gar wohl erkannten und warzu alle Ding gut waren. Sie wißten auch, warzu die Gestein gut waren. Etliche Stein gebent große Stärk, etliche machent die unsichtbar, die sie bei ihn trugent, das heiß ein Nebelkapp, und darum so buweten sie hübsche hohle Berg und gaben ihnen Adel, daß sie Künig waren und Herren als wohl als die Held, und gab ihnen groß Reichthum. Und da nun Gott die Riesen ließ werden, das was darumb, daß sie sollten die wilden Thier und die großen Würm erschlagen, daß die Zwerg deß sicherer wärent, und das Land gebuwen möcht werden. Darnach über lützel Zahr, do wurden die Riesen den Zwergen gar viel zu Leid thun und wurden die Riesen gar böß und ungetreu. Darnach beschuf Gott die starken Held, das was dazumal ein Mittelvolk unter der dryerhand Volk. Und ist zu wissen, daß die Helden gar viel Zahre gar getreu und biderbe warent. Und darumb solltent sie den Zwergen zu Hilf kommen wider die ungetruwen Riesen, und wider die wilden Thier und Würme, darum machet Gott starke Held, und gab ihn die Natur, daß ihr Muth und Sinn mußtent stahn auf Mannheit nach Ehren und auf Streit und Kriege. Es waren auch viel Künig unter den Zwergen die hätten Riesen zu Dienern, wann sie hätten rauhe Land und wüste Wäld und Gebürge nahent bei ihren Wohnungen liegen. Die Held sahen auch an allwegen Frauen Zucht und Ehre, und waren geneigt zu der Gerechtigkeit Wittwen und Waisen zu beschirmen. Sie theten auch den Frauen kein Leid, es wäre dann Leibes Noth, und kamen den Frauen allwegen in Nöthen zu Hilf, und begingen viel Mannheit durch Frauenwillen Schimpf und zu Ernst."

ist, daß man wohl fühlt, sie sey aus frischer Quelle aufgestiegen. So die Erzählung von einem seltsam schwermüthigen, halb wahnsinnigen König Sigurd, der oft das Liebste, was er hat, seine Gemahlin und ein goldgeschriebenes Buch,

---

Dieselbe Ansicht liegt zum Grund in all den schönen Hünen- und Zwerg Sagen, die noch jetzt am Harz unter dem Volke sind, und die man aus Ottmars (Nachtigalls) Sammlung kennt.

Vergleicht man nun die nordische Mythologie damit, so ergibt sich eine sehr klare Aehnlichkeit. Nach der Edda lebte zuerst das böse Geschlecht der Riesen in Bergen und Höhlen, aber die Felsen Söhne, (welche nachher die Menschen bildeten und Götter wurden) tödten sie bis auf Einen. Die Zwerge entstehen aus dem Riesenleichnam, und erhalten von den Göttern menschlichen Verstand und Bildung. Sie wohnen zwischen Klippen und Bergklüften, sind künstlich und listig; (S. Dämes. 4. 5. 6. v. 13.) aber auch den Riesen wird Einsicht in die Natur zugeschrieben. Saxo Grammaticus (hist. Dan. Lib. I. p. 9. ed. Stephanius) drückt das Verhältniß also aus: — — nosse operae pretium est, triplex quondam Mathematicorum genus inauditi generis miracula discretis exercuisse praestigiis.

Horum primi fuere monstruosi generis viri, quos gigantes antiquitas nominavit; humanae magnitudinis habitum eximia corporum granditate vincentes.

Secundi post hos, primam physiculandi solertiam obtinentes, artem possedere Pythonicam. Qui quantum superioribus habitu cessere corporeo, tantum vivaci mentis ingenio praestiterunt. Hos inter gigantesque de rerum summa bellis certabatur assiduis, quoad Magi victores giganteum armis genus subigerent, sibi-

von sich stößt. (Tom. II. c. 28.) In dem Saxo Grammaticus hat die starre verkünstelte Sprache, und die nach fremden Mustern gebildete Erzählung, nicht ganz das schöne Leben der Sagen niederdrücken können, und wie hinter einem Eisengitter schaut es noch durch. Nichts konnte verkehrter seyn, als die einfachen Volkslieder in schwere römische Sylbenmaße einzudrängen; hätte Saxo in Unschuld einfach aufgeschrieben, wir würden eine, wenn auch in Rücksicht der früheren Zeiten für die kritische Historie wenig brauchbare, doch an sich vortreffliche Sammlung von Volkssagen besitzen.

---

que non solum regnandi jus, verum etiam divinitatis opinionem consciscerent. Horum utrique per summam ludificandorum oculorum peritiam, proprios alienosque, variis rerum imaginibus callebant, illicibusque formis veros obscurare conspectus.

Tertii vero generis homines ex alterna superiorum copula pullulantes, auctorum suorum naturae, nec corporum magnitudine, nec artium exercitio respondebant. His tamen apud delusas praestigiis mentes divinitatis accessit opinio.

Uebrigens würde es leicht seyn, in andern Mythologien die hier zum Grunde liegende Idee, nur anders entwickelt, nachzuweisen, eben weil sie die Urgeschichte deutlich genug enthält. Die wilden, in Höhlen wohnende Menschen beraubten und drängten das Volk, bis die Helden auftraten, Fürsten, die es vereinigten, schützten und bildeten, und jene Riesen unterdrückten. So ward der Name der Helden und Riesen getrennt, der ursprünglich derselbe war: Recke.

Was die zweiten betrifft, so sind die einheimischen von denen zu unterscheiden, die auch wieder in Deutschland gefunden werden.

Unter den letzten sind diejenigen gemeint, die aus den Zeiten der Völkerwanderungen ihre Entstehung herleiten, wo ein allseitiges Drängen die Völker vermischte, unter denen auch nordische Helden standen. *) Für ihre Thaten blieb ihnen billig der Ruhm in den Gesängen ihres Volks. So finden wir die Verrätherei der Chriemhilde, die schwer zu besiegende Brynhilde, den hörnernen Siegfried, Ermanarieus Schicksal, Attila, und damit den Heldenkreis des deutschen Epos wieder.

Die Nibelungen und Burgunden sind auch hier zwei berühmte Stämme, unter dem Namen der Wolsungen und Giukungen (Niflungen) bekannt, die in dem alten Geschlechtsregister vorkommen. **) Die frühste Erwähnung

---

†) Es muß hier bemerkt werden, daß durch diese Unterscheidung keine Gegensätze constituirt, so wenig wie Mythologie, Sage und Volkslied sich entgegengestellt werden sollen. Ich habe oben schon die ursprüngliche Einheit der Geschichte und Poesie anerkannt, aber eben so bleibt es wahr, daß jene im Fortgang der Cultur sich trennend von der Sage nach dem critischen Princip hinstrebt, während diese nur die höhere Wahrheit erhält, sich unbeschränkt entfaltend.

*) So ist in dem Nibelungen Lied ein Iring von Tennemarche (7907) Hawartes Mann (8040). Er kämpft an Ehels Hof, und hat das gute Schwert Wasechen.

**) S. Fundinn Noregur p. I, 11 u. 12. In den Nordiska Kämpe Dater.

derſelben enthält die longobardiſche Geſchichte des Paulus Diaconus, (aus dem achten Jahrh.), nach ihm wählten ſich die Longobarden einen König aus dem berühmten Geſchlecht der Giukungen. *) In der Sammlung der ältern Edda befinden ſich zwei Lieder, die ganz eigentlich dieſen Cyklus zu berühren ſcheinen, aber noch nicht gedruckt ſind, nämlich: Brynhilldar-Quitha **) oder Sigurdrifu-mal und Gudruna Quitha. In den andern ſchon gedruckten fehlt es nicht an Hindeutungen, wie in Hyndlu Liod: S. 331.

Alle ſtammen
von Jormunrekur,
Sigurdurs Eidam, (durch Svanhilda Sigurds Tochter)
Horch was ich ſage,
Des grimmen Wolſungen,
Der Fafnern erſchlug.
Gunnar und Haugne,
Giukäs Erben!

*) Res Longobard. I, 14. Mortuis interea Hor et Ayone ducibus, qui Longobardos a Scandinavia eduxerant, et usque ad haec tempora rexerant, noleutes jam ultra Longobardi esse sub ducibus, regem sibi ad ceterarum instar gentium statuerunt. Regnavit igitur super eos Agelmundus, filius Ayonis, ex prosapia ducens originem Gungincorum, quae apud eos generosior habebatur. — Agelmundus fing nach Tiro Proſper (450) im Jahr 389 zu regieren an.

**) Einen proſaiſchen Auszug deſſelben enthält wahrſcheinlich die Wolſunga Saga Cap. 39. S. 84.

So auch Gudruna
ihre Schwester.
Nicht war Guttormur
Giukäs Geschlechtes;
Aber doch war er
beider Bruder.

In der jüngern Edda hat sich schon mehr erhalten. In den letzten Capiteln derselben wird die Geschichte des Sigurd und der Gudruna, (so heißt im Norden Chriemhilde, und diesen Namen führt Frau Uote, ihre Mutter), freilich nur kurz erzählt. (S. Beilage I.) Snorro nahm, als er die Edda sammelte, einiges aus diesem Cyklus auf, und verband es mit der Götterlehre, wozu es eigentlich nicht gehörte, weshalb es auch hier erwähnt werden mußte.

Ausführlicher, poetischer, aber übereinstimmend, so daß die Edda nur als ein Auszug gelten kann, enthält eigends die Wolsunga Saga das nordische Nibelungen Lied (Cap. 22. ff.). Eingeleitet ist es durch die Erzählungen von den Wolsungen, deren erstes Entstehen an die Götter geknüpft ist, und welche die Anherrn Sigurd des Schlangentödters sind. Die reizende Dichtung von der Auslauga, der Tochter Sigurdurs, die in einer Harfe fortgetragen wird, macht die Verbindung mit den andern, den Norden allein zugehörigen Dichtungen aus, denn ihr ferneres Leben kommt in der Saga von Regner Lodbrock vor, der sich mit ihr vermählt.

Weiter gehört die Norna Gesters Saga hierher. Gestur, ein wunderbarer dreihundertjähriger Sänger, tritt

vor den König Nafur, und ſingt die Thaten jener Zeiten, bei denen er ſelbſt zugegen geweſen. Da ergreift er ſeine Harfe, und ſchlägt darauf das Lied von Gunnar, und hernach von den alten Künſten der Gudruna, welches niemand vorher gehört hatte. *) Dann erzählt er von Sigurd und Brynhildr. Es iſt ein Theil der ganzen Dichtung, und wiewohl übereinkommend mit dem vorigen, doch von einem andern Punct angefangen und beendigt, und eben darum ſehr merkwürdig. Was hier ausgelaſſen, wird durch anderes, dort fehlendes erſetzt, dahin die Erwähnung des Kriegs zwiſchen den Giukungen und Sigurd Hringur (Cap. 6), welcher dem Kampf Siegfrieds mit den Sachſen (Nibel. L. 4. Abenth.) entſpricht.

Dieſes ſind die Sagen, welche den Heldenkreis ausführlich behandeln, aber auch durch andere zieht die Erinnerung daran in mannichfachen Anklängen. So in Alf Kämpars Saga heißt es: S. 35.

Einen weiß ich
Gleichſchnellen Held
Sigurd den König
Zum Schloße Giukas.

Dann in der Halfdan Oeſeenſſons Saga wird (Cap. 1.) Sigurds Abſtammung erzählt; und in den Kenningar

*) Wolsunga Saga. p. 5. 6. tekur Gestur horpu sina — oc slaer tha Gunnars slag best, oc at lycktum slaer hann Gudrunar brogd hinu fornu, thau hotthu menn ecki fyrr heyrt.

(Cap. Wppruna nockra konga heita.) sind auch die Niflungar genannt.

Wir übergehen es, die Verschiedenheit der nordischen Recension darzustellen bis ins Detail. Wie bei uns, so wurzelt auch hier die Dichtung in vaterländischem Boden, und alles ist eigenthümlich entfaltet, und dunkelfarbiger, wie der Himmel, unter dem es gestanden. Brynhilde, deren Charakter in dem deutschen Gedicht nur einen leisen Anhauch von Zauberei hat, tritt bestimmt hervor als ein übermenschliches Wesen, als Walkyria. Sie lehrt Sigurd in einem geheimnißreichen Gesang die Runen. Zu diesem steht ihr Verhältniß hier ganz anders. Sie hatten früher in Verbindung gelebt, und Aslauga ist die Frucht ihrer heimlichen Liebe; nachdem sie erfahren, daß er sie betrogen, rächt sie sich erst durch seinen Tod, dann mag sie auch nicht länger mehr leben. *) Ueberhaupt, die Gesinnung ist wilder, heftiger geworden, die Grausamkeit entsetzlicher, und umwindet wie eine Schlange ihr Opfer, die in die Wunden ihr Haupt senkt, und sich fest frißt an dem Herzen, daß keine Macht der Töne sie mehr rühren kann. Schön ist es in dem deutschen Nibelungen Lied, und gewährt die Beruhigung eines vollendeten Schicksals, wie der alte mildgesinnte Hildebrand endlich entrüstet wird gegen Chriemhilde, und

*) Sie erzählt ihr Leben in dem schönen Gesang von ihrem Tode, welcher aus Norna Gesters Sage übersetzt ist: Beilage II.

richtend gleichsam, das Rachschwert der verletzten Menschlichkeit führt; hier aber in unersättlicher Grausamkeit mordet sie ihre eigenen Kinder, ihren Gemahl, und verbrennt ihr Volk, daß das Meer, wie zürnend, ihr den Trost des Todes versagt.

Bei so ganz einheimischer Gestaltung der Poesie, die nicht die herüberpflanzende Kunst eines Einzelnen geben kann, ist es schon unmöglich, an ein Abborgen zu denken. Dann aber sind in dem Norden, wie in Germanien, die frühen Spüren von der Existenz dieser Gedichte gezeigt, daß man den Moment des Entleihens bis in die Zeit ihrer Entstehung zurückschieben müßte. Denn wie will man es bei dieser Ansicht erklären, daß in Süden Jordanes, Paulus Diaconus, in Norden die Edda und die alten Sagen, in Deutschland das lateinische Gedicht von Attila, Saxo, die deutschen Poesien des 12. u. 13. Jahrh. denselben Cyklus zum Theil darstellen, oder darauf hindeuten, immer aber verschieden und eigenthümlich? Vielmehr darf man es so betrachten, daß beide Völker durch Heerzüge und Kriege vereinigt, eine gemeinsame Poesie erwarben, die von dem Norden an durch ganz Deutschland sich ausdehnte bis nach Süden hin, so weit Deutsche gedrungen sind, und es wird genau gerechtfertigt werden können, was die nordische Dichtung von Sigurd sagt: sein Name geht durch alle Zungen, von dem griechischen Meer bis nach Norden, und wird wohl bleiben,

so lange die Welt steht. *) Nur bei jeder Nation hat sie sich anders entwickelt, und ist anders eingerückt worden in schon vorhandene oder entstehende Dichtung. Und hier fügen wir noch eine Stelle aus der Norna Gestur's Saga hinzu, welche klar und entscheidend den Beweis für unsere Ansicht führt. Der König fragt nämlich, auf welche Art Sigurd erschlagen worden, da antwortet Gestur: **) „Die meisten Männer sagen, daß Gutthormur, Giukas Sohn, ihn mit dem Schwert durchstach, da er schlief in dem Bette der Gudruna" (wie in der Wolsunga Saga. Edda) „aber deutsche Männer sagen, daß Sigurd erschlagen wurde im Walde; Schwalben hatten verkündigt, daß Sigurd und Giukas Söhne würden zusammen ausreiten, und daß sie ihn

*) Wolsunga Saga. p. 56. og hans nafn geingur i ollum tungum fyrer nordann Gricklandshaf: og svo mun vera medann veroldinn stendur. Mit denselben Worten in der Wilkina Saga. p. 249. ferner in der Wols. S. p. 86. og hans nafn mun aldrej firnast i thiskre tungu, og a nordurlondum medann heimurinn stendur.

**) Norna Gest. S. p. 18. Gestur svarar: su er flestra manna saugu, at Gutthormur Giuka sun lagdi hann med sverdi igegnum sofanda i saeng Gudrunar, en thydverskir menn segia Sigurd dreginn hafa verit uti a skogi enn igdurnar sogdo sva, at Sigurder oc Giuka syner hefdo ridit til things nockurs, oc tha draepi their hann. Enn that er allsagt, at their vogu at honum liggiandi oc uvorom, oc sviku hann i trygd.

erschlagen würden“ (wie im deutschen Nibelungen L. mit einem dort unbekannten Zusatze)“ doch, das wird überall gesagt, daß sie ihn tödteten, liegend und ungewarnt, und betrogen in der Sicherheit.“

So verhält sich das deutsche Nationalepos zu dem nordischen, beide Dichtungen unabhängig neben einander. —

Es ist natürlich, daß, so wie überhaupt immer wieder mehr örtliche Volkssagen sich erzeugen, so auch Scandinavien aus seiner Geschichte und Mythologie ganz eigenthümliche erwachsen mußten. Sie stehen zu deutscher Poesie in keiner besondern Beziehung, und eine Erläuterung derselben gehört deshalb nicht hierher. Eine der vorzüglichsten ist die Hervarar Saga: wie der Fluch, der auf einem Zauberschwert ruht, sich erfüllt. Der Geist dieser Dichtung ist groß, aber finster, und es fehlt an der heitern ruhigen Sinnlichkeit des Nibelungen Lieds, an dem hellen Leben, das in diesem so gemeßen fortschreitet. Hier drängt es in einer immerwährenden, gewaltsam zerstörenden Bewegung fort, und doch ist jene krampfhafte Versecker Wuth weniger muthig, als der stille Gedanke Hagens, mit welchem er die Schiffe zertrümmert nach der Ueberfahrt, damit keiner dem prophezeiten Schicksal entrinne.

Volkslieder.

Es muß hier von der Sammlung dänischer Volkslieder geredet werden, die unter dem Titel Kiämpe Viser (Kämpfer Lieder) bekannt sind. Es bedarf wohl keiner besondern

Entschuldigung, daß diese allgemein auf Scandinavien bezogen werden, da in der Zeit ihrer Entstehung der dialectmäßige Unterschied der nordischen Sprachen noch weit unbedeutender war, als er jetzt, und was uns von schwedischen Volksliedern zu Gesicht gekommen, ganz im Geiste dieser dänischen ist.

Man kann diese Lieder in folgenden Eintheilungen übersehen: Heldenlieder aus der alten Nationaldichtung; Liebeslieder und Märchen; endlich historische.

Die erstern sind ungleich die wichtigsten. Es sind durch diese Sammlung noch mehrere Lieder gerettet, welche die Helden der Nationaldichtung besingen, und deren Entstehung in die frühsten Zeiten zurückgeführt werden muß. Zwar wurden sie erst im 17. Jahrhundert gesammelt und in etwas modernisirt, dennoch aber unterscheiden sie sich sehr bestimmt durch eine alterthümliche ungelenkere Sprache von den übrigen. Ihr Styl ist einfach, etwas herb zu nennen, aber dieser Mangel an zierlicher Anmuth wird durch eine Großheit ersetzt, die einen poetischen Sinn nicht leicht unberührt lassen wird. Wunderbar und tiefsinnig ist ein Lied, wo der junge Held zu dem Grabe seines Vaters hingeht, und ihn aufweckt aus dem Tod, daß er ihm seine Waffen und Kampf herausreiche; und wo wird die Anhänglichkeit und Treue eines Thiers rührender erzählt, als in dem Lied, wo Dieterich den Löwen von dem Lindwurm erlöst? *)

*) Uebersetzt in der Zeitung für Einsiedler No. 6.

Ein anderes beschreibt eine Hochzeit, wo noch die ganze Riesenwelt auftritt in ihren ungeheuren Verhältnissen, und nur ein einziger kleiner Christenmann darunter. Der Verrath der Chriemhilde (die wieder diesen Namen führt) ist der Inhalt von drei Liedern, jedes verschieden, jedes aber in dem Geiste jener Poesie, die mit wenigen, aber bedeutenden Zügen, wie ein steinernes Bild unvergänglich, aus jener Heldenzeit herüber blickt. *) Hier ist es die Insel Huen, auf der Chriemhildens Burgen nach den vier Weltgegenden stehn, und wohin sie ihre Brüder zum Verderben lockt; auch die

---

*) Die Beilage III. enthält eine treue Uebersetzung dieser merkwürdigen Lieder. Das erste stand schon, aber nach Rücksichten verändert und abgekürzt in der Zeitung für Einsiedler, und erscheint hier vollständig. Die Vergleichung dieser drei Lieder kann aufs neue darthun, wie ein Volkslied immer dasselbe bleibt, und immer auch verschieden und örtlicher geworden ist. So stehen in dem dritten einheimische Helden, wie Guncelin und Obbe Zern unter den andern. Görres macht die an sich scharfsinnige Bemerkung, daß die Accomodation von dem Scalden Thiodolf herrühren könne, allein sie ist darum unwahrscheinlich, weil ein Volkslied sich selbst dichtet und anpaßt, und dann wäre für die beiden andern Lieder noch der Verfasser zu suchen, die zu verschieden sind, um von demselben herzurühren. Uebrigens habe ich den Rest des ersten Lieds, der hier mitgegeben ist, nicht für untergeschoben, sondern für unnöthig noch daran geschoben erklärt, da in den Volksliedern ein sehr richtiges Gefühl für solche natürliche Einheit sich zu finden pflegt. Der Beweis liegt darin, daß in den beiden andern Liedern dieser Anhang gänzlich fehlt.

Entwicklung, das Streuen der Erbsen, über die Hagen hinstürzen muß, nachdem er versprochen, nicht wieder aufzustehn, wenn er einmal gefallen sey, ist neu, aber ganz nordisch. *) So erzeugt sich die alte Sage immer wieder, wie der Mensch, der sie bewahrt, in erneuter und veränderter Gestalt.

Das Verhältniß dieser Lieder zu deutscher Poesie wird sich leicht bestimmen lassen. Es ist oben erläutert worden, daß die ursprüngliche Form des Nationalepos das Lied war, das auch noch immer fortdauerte, während jenes größer zusammengesetzt war, eben so ist der Beweis geführt worden, daß solche Lieder in Deutschland existirt haben, allein sie mußten untergehn, wie eine neue Zeit das Andenken an die alte zerstörte, keine Schrift aber ihrer Aufbewahrung zu Hilfe kam. Es gab eine Zeit, wo diese Lieder von der Chriemhilde und Dietrich von Bern allgemein verbreitet waren; für das 12. Jahrh. spricht die oben citirte Stelle aus dem Saxo Grammaticus, der die Geschichte der Chriemhilde allbekannt (notissima) nennt, für die spätere aber Goldast, **)

*) In der Forbiggia Saga wird ähnlicher Weise eine glatte Ochsenhaut ausgebreitet, damit der eingesperrte Held falle, wenn er aus dem Gefängniß breche.

*) In praefatione Tomi II. constitutionum imperial. redet er von Dietrich: nemo princeps, cujus quidem memoria superest, Theutonorum carminibus celebratior ullus fuit, quae passim adhuc a vulgo nostrate in Germania, Dania, Suedia et Hungaria decantantur.

der ausdrücklich sagt, daß solche Gesänge, wie in Germanien, so in Dänemark, Schweden und Ungarn lebten. Was in Deutschland verloren wurde, das hat sich in dem mehr concentrirten Norden durch eine früher darauf gelenkte Aufmerksamkeit erhalten. So vermögen wir, gleichsam im Wiederschein darin zu erkennen, was wir sonst besaßen, und es ist halb unser Eigenthum, das uns eine Uebersetzung zurück geben würde. Wie wenig sie oft im Einzelnen von der deutschen Sage abweichen, das kann eine Vergleichung des Lieds von dem Kampfe Wittichs und des Riesen Langbein mit der Wilkina Saga darthun. *) Das bekannte Lied von dem alten Hildebrand wird auch in dieser Sammlung gefunden, aber merkwürdig als eine Uebersetzung des deutschen, die übrigens gut gelungen ist.

Nur schließe man darum nicht auf eine zweifelhafte Originalität der übrigen, dieses Lied unterscheidet sich deutlich durch eine gewandtere und rundere Sprache, wie durch die verschlungenen Reime, die der Uebersetzer zum Theil durchgeführt hat, dann aber kommen noch andere Romanzen aus dem Deutschen übersetzt hier vor **); anderer Gründe, wie die

---

Sein Zeugniß scheint unverdächtig, da diese dänischen Lieder nun entdeckt sind, und in Ungarn noch wirklich jetzt unter dem Volk Lieder von Attila seyn sollen.

*) S. Zeitung für Einsiedler No. 30 und Wilkina Saga Cap. 176.

**) Das Lied vom Ritter aus Steiermark. Kämpe Viser S. 440.

ganz nordische Ansicht, die ihnen zum Grunde liegt, nicht zu gedenken.

Was die Märchen und Liebeslieder betrifft, so ist hier versammelt, was die Poesie Anmuthiges hat an Scherz, Kindlichkeit, Liebreiz, Zauberei, Freude und Trauer, in den einfachen und rührenden Worten, mit welchen das Volkslied spricht. Ihre Betrachtung liegt nicht in den Gränzen dieser Abhandlung. *)

Dies ist auch der Fall mit den historischen Liedern. Sie enthalten meist die Thaten der Dänischen Könige von 12. bis zum 16. Jahrhundert, und haben oft den Charakter einer schon strengeren historischen Meldung. Doch fehlt es nicht an kräftiger Darstellung und poetischen Zügen, und sie verdienen darin den Vorzug vor ähnlichen Liedern in den deutschen Chroniken. Merkwürdig darunter ist ein Lied von dem Auszug der Longobarden nach Italien, worin auch die Geschichte des Alboin und der Rosamunde vorkommt, wie beim Paulus Diaconus.

Uebersetzungen.

Die geographische Lage des Nordens mußte seine Aufmerksamkeit nach Süden und zunächst nach Germanien lenken. So finden wir schon in dem 12. und 13. Jahrhundert,

*) Erst weniges ist durch Herders Uebersetzung bekannt, wir hoffen in kurzem dem Publikum eine vollständige übergeben zu können.

daß häufig Reisen dahin unternommen, am häufigsten von den nördlichsten Bewohnern desselben, von den Isländern. Bei solchen Unternehmungen, die aus Wißbegierde entstehn, ist eine Aufmerksamkeit auf fremde Sitten, mithin auch auf fremde Poesie, sehr natürlich. Ein Volk, das in Masse feindlich durch ein fremdes Land zieht, bekümmert sich wenig um die Gebräuche desselben, und allzeit sind es einzelne Unterrichtete gewesen, die fremde Weisheit geholt; so auch waren die schon früherhin häufigen Züge der Norrmänner nach Deutschland ohne Wirkung gewesen, und erst nachher führten Gebildete, selbst Priester, die deutsche Poesie in den Norden ein.

Man kann die nordischen Uebersetzungen in solche eintheilen, deren Originale entweder deutsche Nationalpoesie, oder romantische Rittergedichte waren, und ziemlich gleich damit ist die Unterscheidung, ob sie aus dem Munde des Volks oder aus Büchern genommen.

Bei weitem am wichtigsten ist die erste Classe. Hier finden wir ein Buch, welches den Cyklus deutscher Nationalsagen gesammelt hat, wie sie noch im 13. Jahrh. im Munde des Volks waren, die Wilkina Saga.

Ueber die Entstehung dieses merkwürdigen Buchs theilte der Herausgeber Peringskiold eine Stelle aus der Handschrift der Blomsturwalla Saga mit: *) Des Königs Dietrichs

*) At konung Thidreks historia hafwer forst skrifwen i Tyskland, och sedan inford til Norige af Mester Biorn

Historie sey zuerst geschrieben in Deutschland, und hernach in Norwegen eingeführt durch Meister Biörn aus Nidaros; welcher war Bischof in Norwegen, und in König Hakon des alten zwanzigsten Regierungsjahr ausreiste mit des genannten Königs Tochter Christine, zum Kaiser Friedrich in Spanien, welcher sie vermählt mit seinem Bruder Heinrich, und bei eben dieser Hochzeit hörte Meister Biörn diese Abentheuer in deutscher Sprache lesen, welcher sie darauf mit sich nach Norwegen nahm, und sie beginnen vom Ritter Samson aus Humlunga oder Aumlungaland, König Dieterichs Großvater." Hakons zwanzigstes Regierungsjahr fällt in das Jahr 1240, und es paßt genau, wenn man bemerkt, daß das älteste Manuscript der Wilkina Saga, wie Peringskiold sagt, vom Jahr 1245 ist, ein anderes auf Pergament von 1255. Mit dieser Angabe der Blomsturwalla Saga stimmen mehrere Stellen des Buchs selbst überein, die anzu-

---

i Nidaros, hwilken war biskop i Norige, och på konung Hakon then gamles tugunde regements ähr vthreste med bemälte konungs dotter Kristin, til Keiser Fridric i Spanien, hwilken gifte henne til sin broder Henric; och i samma brollop horde Mester Biorn läsas på Tyska tungo målet thetta äfwentyr, som han sedan förde hem med sig til Norige, og begynnes om Samson riddare i Humlunga eller Aumlungaland, Konung Thideriks farfader.

führen interessant seyn wird. 1) In der Vorrede heißt es: *) „Diese Sage ist eine der ersten, die es gab in deutscher Zunge, und sie sagt von dem König Dieterich u. s. w.“ Dann: **) „Diese Sage ist zusammengesetzt aus Sagen deutscher Männer, und genommen aus den Gesängen, an denen sich reiche Männer vergnügten, und welche von den alten Zeiten erzählten, von welchen gesagt wird in diesen Sagen; und diese Gesänge waren gesetzt nach Art der Singweisen in unserm Land. 2) Cap. 231 wird von der Jagd im Waslaungu Wald erzählt: „Iron Jarl ritt nun aus gen Brandinaborg mit seinen Hunden; und das ist gemeldet in den Sagen, daß kein Mann mochte beßere Windhunde haben als er hatte. ***) Zwölf waren die allerbesten, die sind alle genannt in den deutschen Gesängen.“ 3) Cap. 363. Wie Dieterich mit den Nibelun-

*) Thessi Saga er ein af hinum staerstum sogum er giordar hafa verid i Thyskri tungu.

**) Tessi Saga er sett epter sogu Thyskra manna, enn sumt af kvaedum theim er skemta skal med rikum monum, og so forn ad ort woru epter theim tidendum sem seigir i thessare sogu. Enn thesse Kvaede eru septt epter thvi sem Kväda-hätter eri voru Lande. (Man bemerke hier die Bedeutung von skemta, es ist dieselbe, welche oben bei der Edda als die richtige angegeben wurde. So auch Ihre glossar. Svio-goth. skaemta jocari.)

***) Tolf voru enir bestu hundar their er allir ero nefndir i Thydskum Kvaedum.

gen kämpft: " *) Nun ging Thidrikur aus zum Streit, und iſt geſagt in den deutſchen Liedern, daß die blutigen Männer nicht gering waren, die zuſammen kamen in den Kampf des Thidrekur und des Niflungar, und wie weit in der Burg gehört wurde, Ekiſax ſingen in den Niflunga Helmen." 4) Cap. 367. Es wird bei dem Kampf in Hunnenland (in Suſa) geſagt: **) „So ſagen deutſche Männer, daß kein Streit berühmter ſey in den alten Sagen, als dieſer;" dann: ***) hier muß man die deutſchen Männer erzählen hören." Endlich: †) Männer haben uns auch dieſes geſagt, die geboren waren in Brimum und Mönſterborg (Bremen und Münſter) und kei-

---

*) Nu geingur Thidrikur ofan a straetid, oc sva er sagt i Thydeskum Kvaedum, at thar var blaudum manni eige vaert er saman komu i vig Thidrikur oc Niflungar, oc sva vida hoyrir umm borgina hverso Eckisax syngur i hialmum Niflunga.

**) Sva seigia Thydeskir menn, at einginn orusta hefur verid fraegri i fornsogum helldur enn thessi.

***) Hier ma nu hoeyra frasogn Thydeskra manna.

†) Their menn hafa ofs oc sagt fra thessu er faeddir hafa verid i Brimum eda Moensterborg, oc einginn theirra vissi deili a odrum, oc sagdu allir a eina leid fra, oc er that mest eptir thvi sem seigia fornkvaedi i Thyderskri tungu, er giort hafa storir menn um stortiendi er i thessu landi hafa ordit.

ner derſelben wußte etwas von dem andern, und ſagten alle ein Gleiches aus, und das meiſt, ſo wie die alten Lieder ſagen, in deutſcher Zunge, was große Männer in der Vorzeit in dieſem Lande gethan haben."

Es ergibt ſich aus dieſen Stellen deutlich die ganze Anordnung des Buchs, wie nämlich die einzelnen vorgeſungenen oder vorerzählten Gedichte zuſammengeſchoben wurden. Dieſem entſpricht auch völlig die innere Einrichtung des Werks. Ohne eben beſtimmt angeben zu können, wo ein einzelnes Gedicht anfange oder aufhöre (was deshalb nicht angeht, weil, wie ſchon bemerkt wurde, die Originale ſelbſt in keine beſtimmte Gränzen geſchränkt waren, ſondern frei herausgehoben aus dem großen Kreis), ſo erkennt man doch leicht die Fugen, wo die Erzählung angerückt wurde. So iſt das Nibelungen Lied noch beſonders eingelegt (Cap. 319. ff.) und wie in dieſes Cap. 325-331 ohne Zuſammenhang nur eben hineingeworfen ſind, bemerkt ſich leicht. Ja, die ganze Anordnung iſt ſo wenig künſtlich und verſteckt, daß ſich Wiederholungen und Widerſprüche finden, wie ſie in den Volksſagen ſelbſt entſtehn, und die der Sammler unſchuldig und treulich mit aufnahm. *) Dieſe Bemerkung iſt auch darum

*) Beiſpiele ſind folgende: Cap. 40 wird Ecka erſchlagen, Cap. 100 ſein Wappen und Anſehn wieder beſchrieben. Cap. 150 wird der König von Niflungaland Aldrianus genannt, und Hogen's Erzeugung erzählt. Cap. 51 kommt es noch einmal vor als etwas ganz Neues, und der König heißt hier Grungur. Cap. 150 werden Aldrians Kinder genannt,

nicht unwichtig, weil sie beweise, daß der Sammler ohne Verfälschung und Accommodation aufgeschrieben; er entschuldigt auch in der Vorrede fremde Worte mit dem ausländischen Ursprung dieser Sagen.

Zu diesen Zeugnissen, die aus der innern Einrichtung des Buchs sich ergeben, können wir noch andere, in mancher Rücksicht merkwürdige, äußerliche hinzufügen, aus welchen auch die Existenz der Gedichte in Deutschland im zwölften Jahrhundert bewiesen wird, von denen uns nichts mehr übrig, und die sich indirekt hier erhalten haben. In dem Gedicht nämlich: de prima Attilae exped. werden schon die festen Waffen des Weland gerühmt:

V. 961. Et nisi dura Vuelandia fabrica giris
obstaret, spisso penetraverit ilia ligno.

Dieser Weland (Wieland, Vater des Wittich, von welchem oben die Stelle aus dem Tristan und dem Nibelungen Lied redet. *) ist der Velint in der Wilkina Saga ein kunst-

---

drei Söhne und eine Tochter Gunnar, Gernoz, Gilser und Grimilldur. Cap. 151 werden sie wieder als etwas Unbekanntes angeführt, und zwar ein Sohn mehr: Gudzormur (der Guttormur der nordischen Recension.) Cap. 65 wird der Markgraf von Bechelar Rodolfur genannt. Cap. 267 ff. in der Nifl. 5. aber Rodingeir offenbar dieselbe Person, ob sie gleich Peringskiold in dem Register für zwei verschiedene ausgibt.

*) Man sieht leicht ein, daß jene Stellen auch hierher gehören, und die hier angeführten dorthin, wegen ihrer doppelten

reicher Schmied, der köſtliche Waffen arbeitet, und deſſen Geſchichte Cap. 18 — 30 erzählt wird. Das deutſche Gedicht von ihm muß noch in ſpätern Zeiten nach Zeugniſſen (z. B. im Anhang des Heldenbuchs) vorhanden geweſen ſeyn. — Dann findet ſich in der Eneidt des Heinrich von Veldeck (blühte um 1180) folgende Stelle:

V. 5691. Her sante ym auch eyn gut swert (Vulkan dem Aeneas)
das scharffer vnd harter was,
den der gute vckesachs,
nach der mere myming,
nach der gute nagelring.

Sämmtlich berühmte Schwerter, die in der Wilkina Saga vorkommen. *)

Betrachten wir, wie die Wilkina Saga ſich zu den nordiſchen Nationaldichtungen verhalte, ſo erſcheint ſie zwar

---

Beweiskraft, indem ſie einmal die frühe Exiſtenz ſolcher Gedichte in Deutſchland, dann die Identität mit denen in der Wilkina Saga darthun, wovon hier die Rede. Mit dieſer Bemerkung wollte man nur diejenigen hier anführen, welche allgemeinere Hindeutungen enthielten.

*) Myming iſt Mimmung Velints Arbeit, das Schwert zerſchnitt, wie Gramur in der Edda, ſchwimmende Flocken und noch mehr. Wilk. S. Cap. 23. Ukesachs, iſt Ekisax Ecka's Schwert, das ſchon vorhin genannt iſt, es zerfraß den Stahl. Wilk. S. S. 101. Naglhring hatte der Zwerg Alfrikur (Alpris, Alberich im Nib. L.) geſchmiedet, und in neun Königreichen das Waſſer, das es hart machen konnte, geſucht, bis er es in Trega fand. Wilk. S. S. 100.

als eine fremde Dichtung, aber nur in dieser Form nicht materiell. Es wiederholte diese übersetzte Sage wenigstens den größten Theil nach, was die einheimische schon erzählt hatte. So kommt Sigurds Jugendgeschichte hier nach der deutschen Recension vor. *) Eben so das Nibelungen Lied, doch auch im Detail abweichend von derjenigen, die wir besitzen, welche wahrscheinlich älter ist. Dieses Verhältniß drückt auch der Sammler in der Vorrede deutlich aus, indem er sagt: „Normänner haben auch zusammengesetzt einen Theil dieser Sagen" **). So nämlich verstehe ich diese Stelle.

Noch verdienen die Puncte einige Betrachtung, von welchen aus wir die Wilkina Saga zu berücksichtigen haben.

Erstlich hat sich darin, wenn auch nicht vollständig, doch sicher der größte Theil des altdeutschen Heldencyklus erhalten. Wir können daher, wenigstens dem Inhalte nach, das Verlorne, und was noch aufzufinden ist, bestimmen. Denn freilich die schöne rhythmische Einkleidung ist untergegangen durch das Uebersetzen, und vieles von der reichen poetischen Darstellung der Nationaldichtung, aber immer noch liest sich diese prosaische Auflösung an einigen Orten, wo sie umständlich geblieben, z. B. in der Erzählung von Vilinr, sehr gut. Sodann zeigt sich darin der Zustand, in welchem die deutsche Nationalpoesie im dreizehnten Jahrhun-

*) Zur Vergleichung mit der Edda übersetzt in der Beilage IV.

**) Nordmenn hafa og samansett nokurn hlut sogu thessarar.

dert gewesen. An den Höfen noch lebte ihr Gesang, und unter dem Volk wurde die Sage erzählt, und merkwürdig übereinkommend wurde sie an entfernten Orten gehört, wie alles die vorhin ausgehobenen Stellen bezeugen. Endlich resultirt daraus ein neuer Beweis für das Verhältniß der Nationaldichtung zu der romantischen, wie es oben erläutert worden ist. Diese stand eben zu der Zeit, wo das Buch gesammelt wurde, in ihrer höchsten Blüthe, und dennoch war sie so wenig übergegangen zu dem Volk, daß hier auch keine Spur von ihrem Daseyn gefunden wird, *) und daran darf man doch nicht denken, daß der Sammler kritisch zu Werk gegangen wäre. Merkwürdig ist auch, daß auf die Begebenheiten des Ottnit und Wolfdieterich nirgends angespielt wird; König Rother kommt zwar dem Inhalt nach vor, aber durchaus nicht in dieser südlichen Gestalt, ein sicherer Beweis, das er niemals in solcher den Deutschen national war. **)

---

*) Zwar kommt der König Artus vor mit seiner Tochter Hildur, aber gar nicht in einem Verhältniß, das in der romantischen Poesie dargestellt wäre. Vielmehr will hier Dieterich von Bern mit Hildur sich vermählen. Es scheint, daß Artus, unabhängig von romant. Poesie, in Deutschland und in dem Norden bekannt war, denn in der Samson Fagres Saga tritt er auch auf, und Aventin erzählt eine Volkssage von ihm. — Eben so wenig ist der König Salomon von Frankreich aus französischen Gedichten genommen.

**) Das Verhältniß der Deutschen zu jenen constantinopolitanischen Sagen fordert eine eigne Untersuchung, die hier nicht

Ob andere Sagen, welche diesen Cyklus zu berühren scheinen, wie die Blomsturwalla, Floamanna und Magus Jarl Saga, Uebersetzungen oder Originale enthalten, kann nicht entschieden werden, da sie bis jetzt nur in Handschriften existiren; indessen scheint die erstere nur hierher zu gehören. *) — Eine Uebersetzung des kleinen Laurin in das Neudänische, mag aus der Bearbeitung desselben im Heldenbuch entstanden seyn, sie ist in demselben Sylbenmaße, und nur im Ganzen abgekürzt. **)

Die zweite Classe begreift die Uebersetzungen aus der romantischen Poesie. Hier hat sich Scandinavien nicht weniger thätig bewiesen als Deutschland. Im Verzeichniß der in Handschriften sich befindlichen isländischen Sagen (denn gedruckt ist noch nichts davon) stehn auch die Gedichte von Carl dem Großen, Tristan, Apollonius von Tyrland, Fortunat, Melusine, Parcival, Alexander dem Großen, Flos und Blankeflos, Magalone u. s. w., aus welchen zum Theil die

---

gegeben werden kann. Nur das bemerke ich, daß bei einer richtigen Ansicht die Frage sich leicht beantwortet, wie in dem Morolf und Rother dieselbe Erzählung seyn kann.

*) Peringskiold sagt vom dieser, daß sie von König Ermanrek, Samson, Dieterich von Bern und Ake Orlungatröss Söhne erzählte, in etwas verschieden von der Wilkina Sage, welche Abänderung vom nordischen Uebersetzer herrühren könne; von der Floamanna Saga aber, daß sie zum Theil in den beiden Edden sich finde.

**) En saare lystig Kronike om den beromte Kong Laurin, en Kämpe, kuns tre Warteer hoi. Kjobenhavn 8. Volksbuch.

spätern dänischen Volksbücher mögen entstanden seyn. Der Nutzen, welcher sich aus diesen Bearbeitungen schöpfen ließ, wäre eine vollständigere Kenntniß der romantischen Poesie, indem sich hier manches könnte erhalten haben, was verloren gegangen, wie die Ereeks Saga, von welcher Rudolf von Montfort im Wilhelm von Orlienz spricht, wenn sie nicht auch noch in Frankreich vorhanden.

So haben wir es versucht, in der nordischen Poesie die Puncte aufzufinden, in welcher sie in Berührung steht mit der deutschen, und wo sie sich gegenseitig durchdringen, das Resultat scheint keinem Zweifel unterworfen, daß nirgends her größere Aufklärung zu erwarten sey, als von dieser Seite. Schon darum wird das Studium der nordischen Poesie, (das bisher größtentheils nur auf die Mythologie sich beschränkte, nothwendig, allein auch abgesehen davon, verdient sie eigends mit Aufmerksamkeit betrachtet zu werden. Es ist in der That eine merkwürdige Erscheinung, bei diesem verhältnißmäßig so kleinem Volk eine solche, nach allen Richtungen hin ausgebildete Poesie zu finden, der wohl an innerer Vollständigkeit keine an die Seite gesetzt werden kann. Denn welches moderne Volk hat einen solchen Kreis erhalten, in welchem Mythologie, Epos, Sittenlehre, Geschichte (schon im dreizehnten Jahrhundert), Lieder, fast ohne Lücke nach den Stufen entwickelt, welche die Cultur in ihrem Fortschreiten zu bilden pflegt, dastehn? Wir können kaum etwas mehr von Bedeutung dagegen stellen, als das Nibelungen

Lied, wobei es nur erfreulich, daß gegen die Vollendung und Herrlichkeit desselben dort nichts gehalten werden kann. Es wird überhaupt bei Betrachtung der nordischen Literatur von neuem klar, wie gedeihlich ein festes Zusammenhalten eines Volks ist, wo alle Kräfte, nicht getheilt durch mancherlei Wallungen, nach einem Punete zu ernstlich forttreiben. Nur dann mag ein fruchtbares Blühen werden. Indem der deutsche Geist nach allen Welttheilen sich ausdehnte, und sie zu umfassen strebte, verschwand in den ungeheuren Gränzen, die er zog, der Erwerb seiner Väter, als klein und gering, und damit die Vorliebe und Achtung, die ihm gebührte. So mußte sich auch bei der Geschichte der Poesie die sonderbare Eigenthümlichkeit deutscher Literatur wiederholen, daß erst die aller andern Völker sorgfältig untersucht wurde, ehe man anfing von der einheimischen etwas wissen zu wollen.

Beilagen.

I.

Zwei und ſiebenzigſte Fabel.

Von Reigenn und Sigurdur, dem Schlangen [Foffner] Tödter.

Reigenn fuhr zum König Hiälffreck, und ward ſein Schmied, da erhielt er zu ernähren den Sigurdur, Sohn des Sigmundar Wolſung, und der Hiordyſar Tochter des Eylima, der alle Könige, die Heere anführeten, übertraf an Geſchlecht, Kraft und Muth. Reigenn ſagte ihm, wo Foffner auf dem Gold liege, und rieth ihm, das Gold zu nehmen. Da machte Reigenn ein Schwert, das er Gramur hieß, aus dem Bruche des Schwertes Sigmundar Wolſungs, das ſo ſcharf war, daß Sigurdur mit ihm Reigenns Ambos zerhieb; und ſodann hielt es Sigurdur nieder in das rinnende Waſſer, und es theilte entzwei eine Wollenflocke, als der Strom ſie gegen die Schärfe trieb, und er konnte kein beſſeres Schwert finden. Hernach fuhr Sigurdur und Reigenn auf die Gnythaheide, da machte Sigurdur eine Grube in den Weg, wo Foffner kroch. Und als Foffner nach dem Waſſer ſich wand, und zu der Grube kam, da legte Sigurdur das Schwert entgegen, und war das ſein Tod. Kam da Reigenn, und ſagte, Sigurdur habe ſeinen Bruder durchſtochen, und gebot ihm das zur Sühne, daß er ſollt nehmen das Herz Foffners und es verzehren bei dem Feuer; und Reigenn legte ſich nieder, und trank

Blut des Foſſners und legte ſich zu ſchlafen. Und als Sigurdur aß das Herz, und fühlte, ob es völlig gar ſey, und die Fettigkeit rann aus dem Herzen an ſeine Finger, da bracht er die Finger in ſeinen Mund, und das Herzblut kam auf ſeine Zunge, da erkannte er der Vögel Stimme, und verſtand, was die Schwalben ſagten, die auf dem Baum ſaßen, da ſprach eine:

Da ſitzt Sigurdur, ſchweiß bedecket,
Foſſners Herze beim Rauch er ißt.
Weiſe dünkt es mir, löſen die Ringe,
Und von dem fließenden Blute zu trinken.

Da ſang die andere:

Da lieget Reigenn, redet wohl mit ſich,
Will thun Falſches ihm, der ihm doch traut,
Bringt voll Zornes, böſ' Wort zuſammen,
Will trügend der Schmied, rächen den Bruder.

Da ging Sigurdur zum Reigenn, und durchſtach ihn, und ſodann zu ſeinem Roß, das Grana hieß, ritt zu, bis er kam zur Höhle Foſſners, zog aus das Gold, theilt es in Bündel, und legt es auf den Rücken des Grana, nahm den Zaum, und wollte es leiten. Und Grana wollte nicht fortgehen, Sigurdur wußte, was es verlangte, da ſtieg er auf den Rücken des Pferds, und Grana lief da, als wäre es ledig, und das Gold, ſo es trug, war ſo viel, daß Sigurdur glaubte, daß nicht möchten mehr tragen drei oder vier Roſſe. Daher iſt das Gold genannt: Foſſners Bett und Granes Laſt.

Drei und ſiebenzigſte Fabel.

Von Sigurdur.

Sigurdur ritt nun ſeinen Weg immer fort, bis er kam gen Hindarfiall, da fand er ein Haus, und ſchlief eine Frau darin, die hatte Helm und Panzer an. Er nahm das Schwert, und ſchnitt ihr den Panzer ab: da erwachte ſie, und hieß ſie Hil-

dur, da ward sie genannt Brynhildur *) und war eine Walkyria. Sigurdur ritt von dannen, und kam zu einem König, der wurde genannt Giucke, seine Frau hieß Grymhilldur, ihrer Kinder waren vier: Gunnar, Hogne, Guttormur, und Gudruna, da verweilte Sigurdur lange Zeit. Da gab Grymhilldur ihm einen Trank, daß er nicht verlangte nach Brynhildur, der hatte er mit einem Schwur gelobet, sie zu heirathen, und empfing da Gudrunar, Gucks Tochter, und Gunnar und Hoger machten die Fahrt mit ihm, und Brüderschaft; zunächst fuhr Sigurdur und die Guikingar zum Atla, dem Sohne des Budla, und warben um Brynhildur, seine Schweſter, zur Frau des Gunnar, sie saß in Hindarfiall, und war in ihrem Saal, der mit unverlöschlichem Feuer umgeben war, (Wafurloga), und sie hatte das Gelübde gethan, den Mann allein zu nehmen, welcher sich getraute, durch das Feuer zu reiten, da ritten Sigurdur und die Giukungar, die auch Niflungar genannt werden, zu dem Felsen, und wollten durch das Feuer reiten; er hatte das Roß, das Gion (Gote) hieß, und sein Roß getraute nicht durch das Feuer zu laufen, da vertauschten Sigurdur und Gunna ihre Farbe (Angeſicht) und ihre Namen, denn Grana wollte unter keinem Manne gehn, als unter Sigurdur, da stieg Sigurdur auf Grana, und ritt durch das Feuer, und den Abend ging er zum Brautlauf mit Brynhilde. Und da er ins Bett kam, zog er das Schwert Gram aus der Scheide, und legte es zwischen sie, und am Morgen stand er auf, da gab er Brynhilde zum Geschenk einen Goldring, den Loke abgezogen hatte dem Andvara, **) und zog ihr einen andern Ring ab, zum Kennzeichen. Sigurdur nahm sein Roß, und ritt zu dem Berge zurück, und vertauschte mit dem Grunar wiederum die Farbe, und Brynhildur fuhr mit dem Gunnar zu dem König Giuke.

Sigurdur hatte zwei Kinder mit der Gudruna, Sigmund und Svanhilda.

---

*) D. h. gepanzerte Hildur.

**) S. Dämesaga 70.

Vier und ſiebenzigſte Fabel.

Von Gudruna und Brynhildur, und dem mordlichen Tode Sigurdurs.

Es geſchah einsmals, daß Brynhildur und Gudruna zum Waſſer gingen, ihre Haare zu waſchen, und da ſie kamen zum Arennar, da ſtieg Brynhildur von dem Lande zuerſt in den Fluß, und ſagte, ſie wolle nicht auf ihr Haupt das Waſſer bringen, das aus den Haaren der Gudruna rinne, da ſie hätte einen muthigen Mann, da ging Gudruna in den Fluß nach ihr, und ſprach: ſie müſſe vor ihr das Haar in den Fluß thun, da ſie einen Mann hätte, der nicht geringer ſey, und kein anderer in der Welt tapferer wäre, denn er habe Foſſner und Neigenn beſiegt, und das Erbe von beiden genommen. Da ſprach Brynhildur: mehr war das werth, daß Gunnar ritt durch das unverlöſchliche Feuer, und Sigurdur getraute nicht, da lachte Gudruna, und ſprach: glaubſt du, daß Gunnar durch das unverlöſchliche Feuer ritt, ich glaube, daß der bei dir ſchlief, der mir dieſen Ring gab, und der Goldring, den du an der Hand haſt, und zum Geſchenk erhielſt, der iſt genannt Andvara Nautur, und ich glaube, daß nicht Gunnar ſolchen in die Gnythaheide brachte; da ſchwieg Brynhildur und ging heim, und darnach rieth ſie dem Gunnar und Hogne den Sigurdur zu erſchlagen, und ſie ſchwuren ihr erſt einen Eid, dann riethen ſie ihrem Bruder Guttormur, den Siegfried zu erſchlagen; der durchſtieß den ſchlafenden Sigurdur mit dem Schwert, und als dieſer die Wunde empfand, da warf er das Schwert Gram nach Guttormur, und ſchnitt ihn mitten entzwei. Da ſtarb Sigurdur und ſein dreijähriger Sohn Sigmundur, den ſie auch erſchlugen, hernach durchſtach ſich Brynhildur mit dem Schwerte, und ward verbrannt mit Sigurdur, und Gunnar und Hogne nahmen Foſſners Erbe, und den Ring des Andvara, und beherrſchten das Land.

Fünf und siebenzigste Fabel.

Von dem König Atla, der die Giukunga schlug.

König Atla, Sohn des Budla und Bruder der Brynhildur empfing da Gudrunar, so Sigurdur gehabt hatte, und hatte acht Kinder. Atla bat zu sich Gunnar und Hogne, und sie fuhren zu der Hochzeit. Und ehe sie von heim weg fuhren, da verwahrten sie das Gold, Foffners Erbe in dem Fluß Reyn, und das Gold wurde hernach nicht mehr gefunden. Und König Atla hatte ein Heer gesammelt, und bekriegte Gunnar und Hogna, und nahm sie gefangen. König Atla ließ das Herz schneiden aus Hognas Brust, und war das sein Tod. Gunnar ließ er in die Gewürmerhöhle werfen, und ihm ward eine Harfe zugeschickt, die er mit den Zähnen schlug, da die Hände ihm gebunden waren, so daß alle Würmer einschliefen, außer eine Natter, die zu ihm kam, und also in seine Brust sich einbiß, daß sie ihren Kopf in die Wunde steckte, und an der Leber hing, daran er starb. — Gunnar und Hogne werden Niflungar und Giukungar genannt, und das Gold, Nifflunga Schatz oder Erbe, item Rynar-Metall und Nifflunga Streit.

Sechs und siebenzigste Fabel.

Von Gudruna.

Bald darauf erschlug Gudruna ihre zwei Söhne, und ließ machen mit Gold und Silber Becher aus ihren Schädeln; und als geschah die Bestattung der Niflungar, da ließ zu diesem Gastmal Gudruna dem König Meth in diese Becher schenken, und war gemischt mit dem Blut der Söhne, und ihre Herzen ließ sie bereiten, und dem Könige geben zu essen, und da das geschehen war, sagte sie es dem König mit harten und grausamen Worten; nicht verfehlte der Meth zu wirken, so daß das meiste Volk schlief, das da saß. In dieser Nacht ging sie zum König, als er schlief, mit ihrem Sohne Hogna, und schlug auf ihn, und war das sein Tod. Da legte sie Feuer in die Burg, und verbrannte

ganze Volk, das darin war. Darnach fuhr sie zum Seeufer und lief in das Meer, und wollte sich ertränken. Und die Winde führten sie über, da kam sie ans Land, das der König Jönakur hatte, aber wie sie kam, brachte er sie zu sich, und nahm sie zum Weib, und hatte drei Söhne mit ihr, die hießen Saurle, Hamder, Erpur, die waren alle schwarz, wie Raben an den Haaren, gleich Gunnar und Hogne, und die übrigen Giuckungar oder Nifflungar. Da wurde aufgezogen Svanhildur, Tochter des Sigurdur, die war aller Frauen schönste.

II.

Norna Gesters Sage. Cap. 8.

Einer der Hofmänner fragte, wie Brynhildur sich betragen? (nach dem Tode Sigurds), Gestur antwortete: sie erschlug acht Diener, und fünf ihrer Frauen, darauf durchstach sie sich mit einem Schwert, und bat, daß man sie mit diesen zu dem Holzstoß führe und verbrenne; und so geschah auch. Sie wurde gefahren in einem Wagen, bedeckt mit Goldzeug und Purpur, und sie glänzte überall von Gold, und so ward sie verbrennt. Da fragten sie den Gestur, ob Brynhildur nicht gesungen bei ihrem Tode? Er antwortete, daß es wahr sey. Sie baten ihn, das Lied zu singen, wenn er könne. Da sprach Gestur: Brynhilde wurde gefahren zu dem Holzstoß auf dem Todesweg, und vorbeigeführt an einer nahen Bergklippe, da wohnte ein Riesenweib, (Gygur) die stand in der Thüre der Höhle, und hatte ein Kleid von Thierhaut an, und war schwarz von Angesicht; sie hatte eine Waldstange in der Hand und sprach: diese will ich zu deinem Brand legen, Brynhildur, auch wäre es besser, du würdest lebendig verbrannt, deiner Unthaten willen, daß du ließest erschlagen Sigurd, den Schlangentödter, einen so hochberühmten Mann. Oft war ich

ihm günſtig, und darum will ich über dich ausrufen rächende Worte, daß dich alle verabſcheuen, die ſolches von dir ſagen hören. darauf ſang Brynhildur und das Rieſenweib gegen einander, und das Rieſenweib hub an:

Dahin ſollſt du
wandeln nicht,
durch meiner Burg
Felſenwände.
Beſſer ziemet dir
Worten zu wirken,
als zu ſchauen hier
unſere Hohlen.
Was willſt du ſchauen,
aus Vallandi
wackelndes Haupt,
meine Wohnung?
du haſt den Wölfen,
die zu dir kamen,
vielen, zur Speiſe
Mannsblut gegeben.

Da ſang Brynhildur:

Läſtre mich nicht
Weib aus dem Felſen:
ob ich geweſen früh
unter Seeräubern.
Der aber däucht mir
unter uns großer,
der meines edlen
Geiſtes kundig.

Das Rieſenweib ſang:

Du biſt Brynhildur
Budla's Tochter,
mit Zeichen, ungünſtig

zur Welt geboren.
Du haſt Giuka's
Kinder verdorben,
und ihr Erbgut
haſt du zerſtreut.

Brynhildur ſang:

Ich will ſagen dir
wahre Worte,
vielgrimmes Haupt!
magſt du's wiſſen
Wie mich machten
Giuka's Erben
allverhaſſet
und eidbrüchig.

Mich ließ von Harm,
der zornige König,
Atla's Schweſter,
wohnen beim Eichbaum.
War zwölf Winter da
(wen's lüſtet zu wiſſen)
als dem jungen König,
Eide ich ſchwur.

Ich ließ alten
Grgia's Bruder,
Hialmgunnar dann
zur Hölle gehn.
Gab Sieg dem Jüngling
Andur dem Bruder:
Da ward mir Odin
Zornig am meiſt.

Schoß in das Haupt mir,
Die vom roth und weißen

Schilde bedeckt war,
Schlafbringenden Pfeil:
und hieß zerſtören
den mein Schlafen,
der keiner Art
Schreckens kundig.

Ließ um den Saal mein
Südwind wehen,
Gipfel brennen
flammende Lohe:
Dann hieß er den Degen
hinüber reiten,
wenn er führe zu mir
Foffners Gold.

Auf Grana reitet,
erworben das Gold,
der Herrliche, hin wo
thronte mein Vater.
Ward da geachtet
der beſte aller
Däniſchen Räuber,
hoch in Ehren.

Wir ſchliefen zufrieden
in einem Bett,
Gleich ob er mein Bruder
geboren wäre;
keiner vermochte
über den andern,
in acht Nächten,
die Hand zu legen.

Da läſtert mich Gudrun
Giuka's Tochter,
daß ich in Sigurds

Arme geſchlafen.
Da ward ich innen,
was ich nicht wollte,
daß ſie betrogen mich,
im Wettkampfe.

Mögen mit Streiten
Forderhin lange
Weiber und Männer
im Leben ſeyn.
Wir ſollen werden
nicht mehr getrennt
wie ehmals, Sigurdur!
Fort mit dir, Gygur!

Da ſchrie das Rieſenweib entſetzlich, und lief in die Berge.

III.

Das erſte Lied von Frau Chriemhild und dem Held Hagen.

Das war die ſtolze Frau Chriemhild, die ließ miſchen den Meth zur Hand:
ſie entbot zu ſich die raſchen Ritter, aus allem fremden Land.

Sie bat ſie zu kommen ohn Weilen, zum Kampf wohl und zum Streit. —
Das war der Held Hagen, der verlor ſeinen jungen Leib.

Das war der Held Hagen, der ging aus zum Strand;
fand da den Fähr-Mann, wohl an dem weiſen Sand.

Hör du guter Fähr-Mann, o fahr mich über den Sund:
ich geb dir meinen guten Goldring, er wieget wohl funfzehn Pfund.

„Ich fahre dich nicht übern Sund, all für dein Gold so roth:
kommst du in Huenilds Land, da bleibst du geschlagen zu todt."

Das war der Held Hagen, der sein Schwert auszog;
das war der unseelige Fähr-Mann, dem er das Haupt abschlug.

Er streift den Goldring von seinem Arm, er gab ihn Fähr-Manns Weib:
das sollst du haben zur Liebesgabe, für Fähr-Manns jungen Leib.

Da ging der Held Hagen auf und ab an dem Strand;
fand da eine Meerfrau, die ruht auf dem weisen Sand.

Heil dir! Heil dir! liebe Meerfrau, du bist ein künstlich Weib,
komm ich in Hvenilds Land, kann ich behalten meinen Leib?

„Burgen hast du mächtig und schön; auch vieles Gold so roth:
kommst du in Hueno's Land, dort wirst du geschlagen zu todt."

Das war der Held Hagen, der schnell sein Schwert auszog:
das war die unseelige Meerfrau, der er das Haupt abschlug.

So nahm er das blutige Haupt, warf es hinaus in den Sund,
schleudert den Leib darnach, da sammelt sich beides im Grund.

Herr Grimmer und Herr Germer trieben das Schifflein vom Lande mit Muth,
zornig war ihnen das Wetter, und mächtig des Meeres Fluth.

Zornig war ihnen das Wetter, und mächtig des Meeres Fluth,
entzwei ging in des Held Hagen Hand, das eiserne Ruder gut.

Entzwei ging das eiserne Ruder stark, in des Held Hagen Hand,
mit zwei vergoldeten Schilden steuerten sich die Herren zu Land.

Da sie nun kommen zu Lande, da zogen sie ihre Schwert;
da stand so stolz eine Jungfrau, die sah sie schon auf der Fahrt.

Sie war schmal in der Mitte, nach rechtem Maße lang,
kurz war sie am Leibe, sie übt einen Jungfrauen Gang.

Sie gehen zu der Nordburg hin, wo pflegte zu stehen die Thür:
wo ist denn nun der Pörtner, der warten sollte hier?

Hier da ist der Pörtner, er liegt zum Vogt und Schirm:
„wüßt ich, woher ihr kommen wärt, eur Botschaft trug' ich gern."

Hierher sind wir gekommen, wohl über drei Acker Land,
Frau Chriemhild ist unsere Schwester, sey in Wahrheit dir bekannt.

Hinein kam da der Pörtner, stellt vor die Tafel sich hin;
er war klug im Reden, konnt fügen seiner Worte Sinn.

Er war klug im Reden, konnt fügen viel gut seine Wort:
„Da halten zwei so vollbürtige Mann, außen vor der Port,"

„Da halten zwei so vollbürtige Mann, außen vor der Port;
der eine führt eine Fiedel, der ander einen vergoldeten Helm."

„Er führet nicht die Fiedel irgend für Herren Lohn,
von wannen die sind kommen, die sind zwei Herzogen Sohn."

Das war die stolze Frau Chriemhild, sie wickelt ihr Haupt in das Kleid,
so geht sie in den Burghof, und lädt ihre Brüder herein:

Wollt ihr gehen in die Stube, und trinken Meth und Wein?
n Seiden-Bett, wenn ihr wollt schlafen, und zwei Jungfrauen mein."

" war die stolze Frau Chriemhild, sie wickelt ihr Haupt in das Kleid,
geht sie in die Steinstube, vor allen ihren Mannen ein:

Hier sitzt ihr all' meine Mann, trinkt beides, Meth und Wein,
er will bestehen Held Hagen, allerliebsten Bruder mein?"

Wer diesen Preis will erwerben, schlag Held Hagen zu todt,
soll herrschen in meinen Burgen, und gewinnen mein Gold so roth."

Darauf antwortet ein Kämpfer, ein Vogt wohl über das Land:
en Preis will ich gewißlich vereinen, mit deiner freien Hand,

Den Preis will ich erwerben, ich schlag Held Hagen zu todt;
herrsch' ich über deine Burgen, und über dein Gold so roth.

Dazu sprach Folquar Spielemann, mit seiner starken Eisenstange
ich werde dich schon finden, eh du kannst zu mir gelangen.

Er schlug auf den ersten Schlag funfzehn Kämpfer, die da lagen:
„Hei! Hei! Folquard Spielemann, wie rührst du den Fiedelbogen!"

Also schlug er die Kämpfer, eine Brücke davon er macht,
Und die war beides breit und lang, gar groß Unruhe sie bracht.

Zu oben waren die Häute, zu nieden die Erbsen klein,
das machte, daß Held Hagen, der allererst fiel hin.

Und da der Held Hagen wollt wiederum aufstehen:
„Halt du nun lieber Bruder, du weißt wie die Sachen gehn.“

„Halt nun du allerliebster Bruder mein, du hältst deine Treue so sehr;
das erste du mögest zur Erde fallen, du wollest aufstehn nimmermehr.“

So getröstet ward Held Hagen, er wollte nicht brechen sein Wort;
Er stand auf beiden Knieen, da er empfing die Todeswund.

Doch schlug er drei Kämpfer, die waren nicht von den geringsten,
so ging er hin nach Hammer, seines Vaters Schatz zu finden.

Doch war das Glück so freundlich ihm, er empfing Jungfrauen Gunst;
das war die stolze Huenild, mit der zeugt er einen Sohn.

Ranke hieß der Kämpfer, er rächte seines Vaters Tod.
Chriemhild erstickt die Hungers Angst, bei Nidings Schatz ohne Brod.

So zog er aus dem Lande fort, nach Bern in die Lombardei:
bei dänischen Mannen war er da, und ließ sein Mannthum sehen.

Seine Mutter blieb daheim zurück, davon Huen seinen Namen empfing.
Unter Ritter und unter Kämpfer, der Ruf da weit ausging.

Das zweite Lied von der Frau Chriemhild und ihren Brüdern.

Das war die stolze Frau Chriemhild, die ließ beides brauen und mischen;
da war so mancher freie Held, sie gebot nach ihm zu schicken:

Sie bat sie kommen zum Kampfe, sie bat sie kommen zum Krieg:
da sollte so mancher freie Held, verlieren seinen jungen Leib.

Das war Held Hagens Mutter, die träumte so wunderlich:
wie ein gut Roß gestürzet, das wollt man ausreiten für ihn:

„Der Traum der hat zu bedeuten, lieber Sohn behalts in dem Sinn;
hüt dich vor deiner Schwester, die ist so rasch und schlimm.“

Das war der Held Hagen, der ritt aus zu dem Strand,
fand da ein Meerweib, das lag auf dem weisen Sand:

Sag mir du gutes Meerweib, du bist eine Wahrsagerin weis:
soll ich streiten in Huenilds Land, und besiegen die Kämpfer mit Preis?

„Höre du Held Hagen, du bist ein Ritter stark,
genug Lande hast du selber, darzu groß Ehr und Gewalt.“

„Du hast beides, Silber und Gold, dazu auch Burgen und Festen:
kommst du in Huenilds Land, da geht dirs nicht zum besten.“

„Gewalt hast du und großes Gut, darzu viel Gold so roth,
kommst du nach Huen im Jahr, so wirst du geschlagen zu todt.“

Das war der Held Hagen, der zürnt bei den Worten so viel;
er schlug das arme Meerweib, daß zur schwarzen Erd' es fiel.

Da liege du hier und ruhe, Wahrſagerin häßlich und träg,
viel gut weiß ich mich zu wehren, zu finden über Kämpfer den Sieg.

Da ritten zwei gar herrliche Mann, da außen vor der Port,
die waren gekleidet in Seide, ihre Roß eilten ſpringend fort.

Sie ſchlugen an die Porte, das ſchallt in das Schloß hinauf:
wo biſt du Pörtener, warum läßt du nicht auf?

Darauf antwortet der Pörtner, unter dem Kleide ſo liſtig und fein:
„vor meiner Fraue darf ich nicht einen Fremden laſſen herein.“

Er ging zur Frau Chriemhild, er fragte ſie ſofort:
„da halten zwei Ritter, die bitten mich, zu öffnen alsbald die Port?“

Da antwortet ihm Frau Chriemhild, das iſt der Spielmann Folquar
das iſt der Held Hagen, beid' meine Brüder fürwahr.

Da gingen Frauen und Jungfrauen hinab, zu ſchauen der Ritter Gang,
die waren ſchmal in der Mitte, nach rechtem Maße lang.

Das war die ſtolze Frau Chriemhild, ſchlug über von Scharlach ihr Kleid,
ſo ging ſie in den Hof hinab, und bat die Helden herein:

Hier iſt Sitt und Burgſtuben Recht, daß keiner Schwert darf tragen,
mich dünket, das ſo übel geſchah, ſeit König Siegfried ward erſchlagen.

„Ich ſchlug den König Siegfried, mit meiner eignen Hand.
Ich ſchlug auch König Ottelin, er war ſo ſtark ein Mann.“

„Meinen guten Panzer verlor ich da, und auch mein graues Pferd,
als wär im kalten Winter vor Troja lagerten.“

Sie folgte ihnen in den Saal, zu hundert ihren Kämpfern,
um die zwei Ritter ſtanden ſie all, mit gezogenem Schwert in den Händen.

„Iſt hier kein Kämpfer drunter, der gegeſſen hat mein Brod,
der getraut meinen Bruder zu ſchlagen, ich geb' ihm Gold ſo roth.“

Da das hört Folquard Spielemann, wie ſchnell übern Tiſch er ſprang;
das Schwert fuhr ihm aus der Scheide, die Thür aus den Angeln ſank.

Da nahm er die ſtarke Stahlſtange, wie fröhlig ward er da!
er ſchlug wohl funfzehn Kämpfer, mit Mannthums Kraft und Schlag.

Eya! nun geht mein Fiedel recht, ſagt Folquard Spielemann:
da ſchlug der Held Hagen, wohl zwanzig in einem Gang.

Das war die ſtolze Frau Chriemhild, die ward erzürnt ſo ſehr:
„viel beſſer mußt du bleiben daheim, als daß du reiteſt hierher.“

„Hier werden hundert Wittwen, eh du läßt ab vom Streit“
da ſprach zu ihr Held Hagen: das haſt du ſelber bereit't.

Das war der Held Hagen, lüftet den Helm am Haupte ſein:
„ich brenne alſo ſehre, unter den Eiſenhänden mein.“

„Ach bin beides, matt und müde von ganzem Herzen mein:
gib guter Vater im Himmelreich, hätt ich ein Horn mit Wein.“

Und seinen Helm hob er sich ab, er trank vom Männerblut:
in nomine domini, das war Held Hagens Wort.

Nun liegen todt zur Erde all' die Chriemhilden Mann,
das hat Held Hagen alles, mit seinem Bruder gethan.

„Gott gnade dir Folquard Spielemann, du liegst als Leiche dabei,
du hast gebraucht deine gute Stahlsang, und das in aller Treu.“

Vier und zwanzig fielen für einen da, sie konnten nicht stehen vor ihm,
er tödet sie als ein Held, eh' er zur Erde fiel hin;

„Ach herzelieber Bruder, unseelig ist diese Fahrt,
daß ich dich nun soll missen, mein Schicksal ist so hart.“

„Erleb ich einen Tag oder eine Nacht, eh' die sich mögen enden,
so soll's entgelten die Schwester mein, ich will sie tödten oder verbrennen.“

Das böse Schicksal kam, er ward dazu erschlagen. —
Chriemhilden ließ König Hagens Sohn im Berge zu todt sich klagen.

Das dritte Lied von selbiger Verrätherei Grimilds gegen ihren Bruder.

Solche Kämpfer wie Held Hagen, und seinen Bruder, den Spielemann,
wo man wohl solche finden, und solche rühmen kann?

Bodild Held Hagens Mutter, die trat da vor ihn hin:
daß die Fohlen all todt wären, däucht mir in meinem Sinn.

Viel gut kann ich Träum' errathen, dazu hab' ich Verstand:
Kommt ihr in das Hueniſche Land, das ſchadet ſo manchem Mann.

Die Herren mochten ausreiten, wie der Strom rinnt brauſend dahin:
eine Meerfrau haben ſie funden, die ſchlief unterm Hügel grün.

Wach auf, wach auf, Meerfrau, du wunderſchönes Weib:
ich zieh ich das Hueniſche Land, mag ich erhalten meinen Leib?

„Wend dich, wend dich, Held Hagen, du biſt ein kühner Mann,
du haſt ſo manche Burg mit Macht, in deinem eignen Land.“

„Zieh heim du in dein eigen Land, dies Kämpfer Schwert laß fahren,
du kannſt bei deiner Schweſter nicht dein junges Leben bewahren.“

Das war der Held Hagen, der ſein Schwert auszog,
das war die unſeelige Meerfrau, der er das Haupt abſchlug.

Nun bin ich weis, nun biſt du blau,
und ich zieh in das Hueniſche Land, wenn guten Wind ich ſchau.

Da reiten herzu die Helden beid, ſie finden des Fährmanns Haus:
ſteh' auf du guter Fährmann, und geh zu uns heraus.

Hör zu was ich dir ſage, du fahr mich über den Sund;
ich geb' dir meinen guten Goldring, der wieget wohl funfzehn Pfund.

„Behalt du ſelber was du haſt, mag nicht den Goldring dein,
ich komme nimmer in die Stadt, ich trage darum Pein.“

„Ich komme nimmer in die Stadt, ich leide darum Noth,
ich führ dich nicht über heut' am Tag, Frau Grimild mir's verbot."

Held Hagen ward erzürnet, so sehr sein Herz und Muth,
er hieb dem Fährmann das Haupt herab, da roch so weit sein Blut.

So warf er das blutige Haupt, wohl mitten in den Sund;
dann warf er den Leib darnach, bätet: daß sie sich finden im Grund.

Herr Gynther und Herr Gerlof, die steuerten das Schifflein vom Land;
da sie kamen mitten in den Sund, da erhob sich das Wetter zur Hand.

Entzwei ging da das Ruder, in Folquard Spielemanns Hand;
Held Hagen steuert mit seinem Schild, das Schiff mit Noth ans Land.

Da warfen sie ihren Anker, wohl in den weißen Sand,
das war der Held Hagen, der trat zuerst ans Land.

Die andern harrten nicht länger mehr, ein jeder so er konnte aufs best
rüsteten sich männlich, Folquard Spielemann am meist.

Der Vogt, der stand da haußen, ging hin auf der Zinne ging her:
„zu unserm Land sind kommen, zwei so stolze Edelherrn."

„Zu unserm Land sind kommen, Kämpfer und so muthige Mann;
sie sind gekleidet in Eisen, ihre Roße kommen springend heran."

„Der eine führet einen Habicht, ſchimmert golden in ſeinem Schild,
der ander führt eine Fiedel, ein Herzogen Sohn ſo kühn.“

Auf da ſtand Frau Grimild, ſie fügt ihre Worte viel gut:
er führet keine Fiedel, noch Dienſt vor Herrn Tiſch er thut.

Das ſind zwei friſche Helden, edle Herzogs Kinder frei,
ſie ſind mir auch nicht unbekannt, wir ſind Geſchwiſter drei.

Das war der Graf Herr Guncelin, zu ſeinen Mannen er ſprach:
„wir halten noch ein Rennen, Held Hagen kommt am Tag.“

„Wir wollen fechten mit ihm noch heut, und ſchlagen ſie allſammt zu todt,
ſo gewinnen wir ſeinen grünen Wald, darzu ſein Gold ſo roth.“

Frau Chriemhild zu ihrem Bruder ging, groß Falſchheit war dabei:
ihr ſeyd mir alle willkommen, Held Hagen nicht allein.

Da ſprach der Held Hagen, drinnen bei der Thür:
drum will ich euch bekämpfen, ſo ihr getrauet hier.

Es gingen aus die Geſellen, wie ſehre ſie da ſprungen;
ſie litten alle große Pein, die alten wie die jungen.

Entzwei ging das gute Schwert, in Folquar Spielemanns Hand,
da ſchaut er über ſich an die Thür, und faßt eine große Stahlſtang.

Er ſchlug auf den erſten Schlag, wohl ſieben ſo raſche Hofmann:
in der Königin eigenen Namen, ſagt er, nun wird meine Fiedel bekannt.

Nun gebet meine Fiedel, ihr tanzet und springet im Kreis,
mir wird unter meinem Panzer Ring, vor großer Arbeit heiß.

Das war Herr König Guncelin, der vor Grimilden trat:
hilf nun gegen dieſe harte Helden, oder ſcheid von ihnen uns ab.

„Ihr ſchlaget nun meine gute Mann, all, denen ich gebe das Brot,
ihr laſſet ja davon nicht ab, bis Folquard lieget todt.“

Hör du Schweſter Grimild, ſie hauen mir tiefe Wunden,
du warſt mir nimmer treu und gut, das hab ich jetzt befunden.

Ich habe nun gewachet, in Tag und Nächten ſieben,
ich räch' gewißlich meinen Tod, eh ich mein Leben verliere.

Mein theur Schwert iſt verloren, mein' gute Eiſenſtang entzwei.
meine Sorg wollt ich verwinden, könnt ich fahn eine Waffe frei.

Da ſprach der junge Obde Jern, er ſtand ſo nah bei ihm:
„ich leihe dir mein gutes Schwert, mein Bruder hatt'es ſo lieb.“

„Mich daücht du mußt ein frommer Held, und dazu viel ſtark ſeyn
das kann ich merken ohn: Falſch, am Fiedelbogen dein.“

Ich dank dir junger Obde Jern, du biſt ein Kämpfer ſo reich:
ich und all die Brüder mein, dienen dir mit aller Treu.

So hieb der Folquard Spielemann, das man's hört unter den Wolken hoch hin:
viel lieber wollt er männlich ſterben, als ſchimpflich entlaufen und fliehn.

IV.

Hundert und vierzigſtes Capitel.

Und zu dieſer Stunde kam die Königin (Siſile) in Kindesnöthen, und gebar ein ſchönes Kindlein, da nahm ſie ihren Meth Becher, einen Hafen von Glaß, den ſie gehabt, und wickelte das Kind in Kleider, legte es in den Hafen, und deckte es ſodann ſorgfältig zu, und ſtellte ihn neben ſich. — Nun ſtieß Artwin ſeinen Fuß an den Glaßhafen, daß er in den Fluß rollte. —

Hundert und zwey und vierzigſtes Capitel.

Von Sigurd.

Das kleine Faß rollte auf dem Fluß nach der See, und nicht lange, ſo ſchwamm es mit dem Strom in die See. Da rollte es auf einen Steinfelſen, und die See lief ab, daß es trocken lag. Das Kindlein war gewachſen Nachts in dem Glaßhafen, und als dieſer wider den Felſen ſtieß, ſprang er von einander, und das Kindlein weinte. Nun kam daher eine Hindin, die nahm das Kindlein in ihren Mund, und trug es fein zu ihrem Lager, wo ſie zwei Junge hatte; da legte ſie das Kindlein nieder, und ließ es trinken an ihr, und erzog es wie ihre Jungen, und es war bei der Hindin zwölf Monde; da war es groß wie andere Kinder, vier Winter alt.

Hundert und drei und vierzigſtes Capitel.

Von Mimer und Reiginn.

Ein Mann hieß Mimer, der war ein Schmied, ſo kundig und künſtlich, daß in dieſer Arbeit niemand etwas gegen ihn vermochte, er hatte viele Geſellen bei ſich, die ihm dienten. Er hatte eine Frau, und in neun Wintern, ſeitdem er ſie erhalten, hatte ſie kein Kind empfangen, und darüber härmte er ſich. Er hatte bei ſich einen Bruder, der hieß Reiginn, der war viel ſtark, und

unter allen Männern der schlimmſte, und durch Zauberei ward er verflucht, daß er zu einem Wurm ward, und es endlich dahin kam, daß er ward der erſte und ſchlimmſte aller Würme, und er wollte nun jeden Mann tödten außer ſeinen Bruder, der war der allerſtärkſte; und kein Mann wußte ſein Lager, außer ſein Bruder Mimer.

Hundert und vier und vierzigſtes Capitel.

Von Mimer und dem Knaben Sigurd.

Nun geſchah es eines Tags, daß Mimer beſchloß, in den Wald zu fahren, Kohlen zu brennen, und beſchloß da zu bleiben drei Tage lang, und als er in den Wald kam, machte er ein groß Feuer an, und als er ſtand einſam bei dem Feuer, da geſchah es, daß ein Knabe kam, der ſchön war, und auf ihn zu lief. Er fragt ihn, was für ein Knabe er ſey, aber der Knabe konnte nicht ſprechen; da zog ihn Mimer zu ſich, und ſetzte ihn auf ſeine Knie, und legte Kleider auf ihn, denn er hatte keine Kleider an, da kam eine Hindin hergerennt, und ging zu Mimers Knien, und leckte an dem Antlitz und Haupt des Kindes, und aus dieſem Anzeichen merkte Mimer, daß die Hindin das Kind aufgezogen hatte, und dafür wollte er die Hindin nicht erſchlagen, und nahm den Knaben und ſorgte für ihn, und brachte ihn heim mit ſich, und beſchloß, daß er ihn wolle zum Sohn annehmen, ihm einen Namen geben, und Sigurd (al. Sigfrod) nennen. Nun wuchs der Knabe da auf, bis daß er neun Winter alt war, und er war ſo groß und ſtark, daß kein Mann ihm gleich war, er war ſo boshaft, daß er die Geſellen des Mimer ſchlug und mißhandelte, ſo daß er ſeiner Gegenwart überdrüßig war.

Hundert und fünf und vierzigſtes Capitel.

Von Sigurd und Eckihard.

Ein Geſell hieß Eckihard, der war der allerſtärkſte unter den zwölf Geſellen. Da geſchah es eines Tags, daß Sigurd kam

zu der Schmiede, darin Eckihard schmiedete. Nun schlug Eckihard dem Sigfrod mit seiner Zange an die Ohren, da zog ihn Sigfrod mit seiner linken Hand an seinem Haar so stark, daß er gleich zur Erde fiel, und nun liefen alle Schmiedegesellen hin, und wollten helfen dem Eckihard. Aber Sigfrod schleppte ihn eiligst an die Thür, und trug Eckihard nach sich an den Haaren, bis daß er kam zum Miner, da sprach Miner zum Sigurd: übel thust du, daß du willst schlagen meine Gesellen, die allzeit nützliche Arbeit thun, und du thust nichts, denn das übel ist, und nun bist du stark geworden, und mußt nicht weniger arbeiten als diese, und nun soll es dazu kommen, daß du sollst willig seyn, und so du nicht willst, so werde ich dich schlagen, bis daß du aufgelegt wirst, die Arbeit zu thun, und nahm ihn an der Hand, und führte ihn zur Schmiede. Nun setzte sich Miner vor die Esse, und nahm ein großes Eisen, und legte es ins Feuer, und Sigurd erhielt den schwersten Schlaghammer. Und als das Eisen war glühend geworden, zog er es aus der Esse, und legte es auf den Ambos, und bat Sigurd es zu schlagen. Sigurd schlug auf den ersten Schlag so stark, daß der Ambos von einander sprang und in Stücken nieder fiel, und das Eisen zerriß, und die Zange brach entzwei, und der Hammer flog aus dem Stiel, und sank weit hinnieder. Da sprach Miner: nimmer sah ich solchen Hieb als diesen, und was sonst wird aus dir, du magst nicht nützen zur Arbeit. Nun ging Sigurd zur Stube, und setzt sich nieder bei seinem Pflegvater, und sagte keinem Menschen, ob er Gutes oder Böses gethan.

Hundert und sechs und vierzigstes Capitel.

Wie Sigurdur Reiginn erschlug.

Nun bedachte Miner, daß ihm von diesem Knaben viel Unheil vorstände, und wollte dem vorkommen, und ging in den Wald, darin war ein großer Wurm, und sagte, daß man ihm einen Gesellen gäbe, welchen er bitte, den Wurm zu erschlagen. Nun ging

Mimir heim, und den andern Tag sagte Mimer zu seinem Pflegesohn, ob er wollte in den Wald fahren, und Kohlen brennen. Da sprach Sigurdur: wenn du mir wohl willst, wie du bisher gethan hast, so will ich hinfahren, und will all die Arbeit thun, die du willst. Nun bereitete ihn Mimer zu dieser Fahrt, und gab ihm Wein und Speise auf neun Tage, denn so lange sollte er ausbleiben, auch eine Holzaxt, und dann wies er ihn nach dem Wald, der ihm am besten däuchte. Da fuhr Sigurdur in den Wald, und bereitete es zu um sich her, und hieb große Stämme, und legte sie in ein großes Feuer, das er angemacht hatte. Da ward es Tag, und er setzte sich nieder zu seiner Speise, und aß all seine Speise auf, und unterließ auch nicht, auch den Wein zu trinken, wovon Mimer dachte, daß es ihm neun Tage reichen sollte. Da sagte er zu sich selbst: das weiß ich, daß kein Mann gefunden wird, den ich jetzt nicht schlage, wenn er zum Streit mit mir kommt, und ich glaube, daß der Kampf mit einem Manne mir nicht schwer würde. Und wie er geredet hatte diese Worte, da kam zu ihm ein großer Lindwurm, und er sprach: nun kann ich bald meine Kraft versuchen, recht wie ich mir wünschte, und lief hin zu dem Feuer, und zog heraus den größten Stamm, der vom Brand glühte, und lief zu dem Wurm, und schlug ihn an sein Haupt, und schlug den Wurm nieder mit einer Wunde, und er schlug auf ein zweites mal den Wurm an das Haupt, und der Wurm fiel zur Erde, und nun schlug er auf ihn fort und fort, bis daß der Wurm todt war. Da nahm er seine Axt, und hieb dem Wurm das Haupt ab, und setzte sich dann nieder und war müde. Und als nun der Tag abnahm, da sah er, daß er nicht heim komme zur Abendzeit, und er wußte nicht, was er empfahen möge zu essen. Und es kam ihm endlich in den Sinn, den Wurm zu sieden, und ihn zur Abendmahlzeit zu bereiten, und er nahm seinen Kessel, und füllte ihn auf mit Wasser, und hing ihn über das Feuer, nun nahm er seine Axt, und hieb große Stücke, bis daß der Kessel voll war, und ihm nichts fehlte zu seinem Essen; und als ihm däuchte, daß es gesotten war, steckte er seine Hände in den Kessel, worin es kochte, da verbrannte er sich an den Händen und an den Fingern, da steckte er sie in seinen Mund, um

ſie zu kühlen, und der Saft rann auf ſeine Zunge und in ſeinen Hals, da hörte er, daß zwei Vögelein, die auf dem Baum ſaßen, redeten, und er hörte, daß das eine ſprach: beſſer wäre es, wenn dieſer Mann wüßte, was wir wiſſen, da würde er heim fahren und Mimer erſchlagen, ſeinen Pfleger, dafür, daß er ihn verrat'en hat zum Tod, wenn es ſo gegangen wäre, als er dachte, und dieſer Wurm war Mimers Bruder, und wenn er Mimer nicht erſchlagen will, ſo wird dieſer ſeinen Bruder rächen, und den jungen Geſellen erſchlagen. Nun nahm er das Blut des Wurms, und ſtrich es auf ſich und ſeine Hände, und allwo es hinkam, da ward es wie Horn. Da zog er ſeine Kleider ab, und beſtrich ſich ganz mit dem Blute, wo er konnte hinreichen, nur bis mitten auf die Schulter mochte er nicht gelangen. Nun nahm er ſeine Kleider, und fuhr ſodann heim, und hatte das Haupt des Wurms in ſeiner Hand.

Hundert und ſieben und vierzigſtes Capitel.

Wie Sigurdur Mimer erſchlug, ſeinen Pfleger.

Nun war Eckihard haußen, und ſah, wie Sigurdur kam, und ging zu ſeinem Meiſter und ſprach: ja Herr, nun fährt Siaurdur heim' und hat das Haupt des Wurms in ſeiner Hand, und er hat ihn erſchlagen, und es iſt nun nichts anders zu rathen, als daß ein jeder ſich vorſehe, denn wären wir hier alle zwölf, und wären unſer um die Hälfte noch mehr, er würde uns doch alle zu todt ſchlagen, ſo zornig als er iſt, und nun liefen ſie alle in den Wald und verbargen ſich. Aber Mimer ging allein zu dem Sigurd, und hieß ihn willkommen ſeyn. Aber Sigurdur ſprach: keiner von euch ſey willkommen, bis daß du dieſes Haupt wirſt abgenagt haben, wie ein Hund. Mimer ſprach: nicht ſollſt du das verlangen, was du ſagſt, ich will lieber büßen für das, was ich Uebeles gethan gegen dich, ich will geben dir einen Helm und ein Schild und einen Panzer. Dieſe Waffen hab' ich dem König Hertind in Holmgard gemacht, und ein Roß will ich dir geben, das heißt Grani' das bei den Pferden der Brynhilldur iſt, und ein Schwert, das

Gramur heißt. Nun ſprach Sigurdur, das mag ich eingehen, wenn du das thuſt, was du geſagt, und nun gingen ſie beide zuſammen heim. Und Mimer nahm eine Eiſen Hoſe und bracht ſie ihm, und er waffnete ſich damit, und darnächſt einen Panzer, welchen er über ſich zog; ſodann bracht er ihm einen Helm, den ſetzt er ſich auf ſein Haupt, und nun gab er ihm ein Schild, und waren dieſe Waffen alle ſo gut, daß man nicht finden mochte beſſere. Nun reicht er ihm ein Schwert, und als Sigurdur erhielt das Schwert, da däuchten ihm gut die Waffen, und er hob das Schwert auf, ſo ſtark er konnte, und hieb den Mimer todteswund.

Ueber

den wahren Sinn der Tradition im katholiſchen Lehrbegriff,

und

das rechte Verhältniß derſelben zur proteſtantiſchen Lehre.

Eine polemiſch-patriſtiſche Abhandlung zur Ankündigung und Probe einer künftigen Darſtellung des katholiſchen Lehrbegriffs.

Schon ſeit Jahrhunderten iſt keine Lehre des katholiſchen Syſtems von Katholiken ſelbſt, wie auch von Proteſtanten, ſo ſehr und häufig misverſtanden, verwirret und entſtellet worden, als die von der im Katholicismus neben der heiligen Schrift als beſondere Erkenntnißquelle geltenden Tradition. Wenn dieſe ſo oft und ununterbrochen bis auf den heutigen Tag behauptet haben, der Proteſtantismus, allein ſich ſtützend auf die heilige Schrift und neben dieſer keine andere Erkenntnißquelle des Chriſtenthums anerkennend,

wiſſe in keinem Sinn etwas von Tradition, ſo haben ſie damit von jeher, wie ſich ſchon zeigen wird, eben ſo Unrichtiges geſagt, als die Katholiken auf der andern Seite, wenn ſie ihrer Tradition ein für die heil. Schrift ſo ſehr beſchränkendes, beeinträchtigendes und wohl gar vernichtendes Verhältniß zugeſchrieben haben. Wenn unter jenen von jeher Einige waren, welche die Tradition nicht ſo geradezu wegzuwerfen vermochten, ein Chemnitz, ein Grotius, ſo wurden ſie darüber von ihren Zeitgenoſſen, die darin ſchon Verrath der proteſtantiſchen Lehre erblickten, eben ſo ſehr misverſtanden, als von den Katholiken, welche, frohlockend über die neuen Zeugen ihrer Wahrheit hierin ſchon eine unbedingte Billigung der katholiſchen Tradition und ſelbſt beſondere Vorliebe für den Katholicismus erblickten. *) Von einer neuen und von vorn beginnenden Unterſuchung dieſer Sache wird alſo mit Recht verlangt werden können, daß ſie die beiderſeitigen Anſichten dieſes für das Verhältniß beider Syſteme ſo wichtigen Gegenſtandes zu einem beſtimmten Reſultat zu bringen ſtrebe, vor allem aber in kritiſcher Sonderung aus einer unglaublich chaotiſchen Maſſe den rechten

*) Man ſehe z. B. nur ſtatt vieler anderer (Neller) Principia jur. publ. ecclesiast. catholicor. ad statum Germaniae accomod. Vindob. 1761. p. 18. Muratori de ingenior. moderatione in religionis negotio. Francof. 1716. l. III. c. 16. p. 555. sqq. auch Hrn. Friedr. Schlegels Rec der Stolbergiſchen Religionsgeſch. in den Heidelberg. Jahrb. 1. Jahrg. 9. Heft. S. 270.

Sinn herausfinde, in welchem die Tradition dem Katholicismus eigenthümlich iſt, ihn ſcharf trennend von jeder andern Bedeutung, in welcher ſie auch im Proteſtantismus zuzulaſſen. Und dieß eben iſt die Aufgabe des gegenwärtigen Verſuchs.

Es iſt eine der höchſten und heiligſten Lehren der katholiſchen Kirche, daß nicht mit der heil. Schrift allein die ganze Tiefe der Erkenntniß des Chriſtenthums erſchöpft, der ganze Umfang chriſtlicher Lehre beſchrieben ſey, ſondern daß an ihrer Seite zugleich noch eine andere Erkenntnißquelle hinfließe, die das nicht geſchriebene Wort Gottes enthält, von den Apoſteln ſelbſt noch zum Theil aus Chriſti Mund empfangen, von ihnen aber ſelbſt nicht aufgezeichnet, im Geiſte chriſtlicher Lehre immer mehr entwickelt, durch die Autorität der Kirche dann erhalten, und ſo von Hand zu Hand bis auf die ſpäteſte Zeit herabgekommen. Die katholiſche Kirche behauptet, im Beſitz dieſer Tradition zu ſeyn; das Evangelium beſtehet aus Schrift und Tradition; der heilige Geiſt hat beide der Kirche anvertraut: darum will ſie nun auch, und zwar nach den allgemeinſten Zeugniſſen der orthodoxen Väter, die eine ſo ſehr geehrt wiſſen, als die andere. *)

*) Ueber dieſen Punct hat die Synode zu Trient gleich in ihrer erſten dogmatiſchen Seſſion, nämlich in der vierten, unwiderruflich und ganz im Geiſt der Kirche alſo entſchieden: Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina synodus

Welches nun eigentlich das wahre Verhältniß dieſer Tradition ſey, theils an und für ſich und im katholiſchen Syſtem zur heiligen Schrift, theils wiederum dieſer katholiſchen Lehren von der Tradition überhaupt zum proteſtantiſchen Lehrbegriff, iſt zwar unſäglich ſchwer im Einzelnen zu beſtimmen; doch läßt es ſich vielleicht, theils als nothwendige Vorausſetzung, theils als Folge jener Synodal-Entſcheidung über den hohen Werth der Tradition beſtimmt genug angeben. Es kommt dabei einzig und vor Allem auf den verſchiedenen Sinn an, in welchem das Wort und der Begriff Tradition genommen wird: dieſen zu entwickeln in ſeinen verſchiedenen oder gleichförmigen Bedeutungen für die katholiſche und proteſtantiſche Lehre, muß daher unſer Erſtes ſeyn; denn auch von den Kirchenvätern wird das Wort Tradition in gar verſchiedenem Sinn gebraucht, und der Synode zu Trient hat es nicht gefallen, ſich hierüber ſo beſtimmt zu erklären, als wohl zu wünſchen geweſen wäre.

---

perspiciens hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis, Spiritu S. dictante, quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt: orthodoxorum patrum exempla secuta — traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tanquam vel oretenus a Christo, vel a Sp. S. dictatas et continua successione in ecclesia catholica conservatas pari pietatis affectu ac venerantia suscipit et veneratur. Canones et decr. concil. Trid. ed. le Plat. Sess. IV. decr. 1. p. 18.

Zuerst wird, und eigentlich wohl im reinsten und ursprünglichsten Sinn, dasjenige Tradition genannt, was Christus und die Apostel mündlich vorgetragen haben, noch ehe es von heiligen Schriftstellern aufgezeichnet wurde. *) Mehr oder weniger Zeit verfloß doch, wie auch von allen Parteien zugegeben wird, zwischen der mündlichen Rede und der schriftlichen Aufzeichnung. Unstreitig war jenes auch ächte Lehre, was die ersten Gemeinden von den Aposteln empfingen; sie wird auch oft Tradition genannt, und war es auch wirklich im eigentlichsten Sinn, nämlich dem Akt und der Form nach, nicht eben nothwendig darum, weil es etwas ganz anders gewesen wäre, als die auch in der heiligen Schrift enthaltene Lehre, sondern bloß, weil diese ihnen mündlich, und als lautere Predigt von Christus übergeben ward. **) Gar Vieles wußten ohne Zweifel die Apo-

---

*) Dahin kann man z. B. die Stelle beziehen Ap. Gesch. 16, 4: tradebant eis custodire dogmata, quae erant decreta ab Apostolis et senioribus Ierosolymitanis: denn im 15. Cap. 23, wird ausdrücklich bemerkt, daß diese Lehre auch schriftlich vorhanden sey.

**) Von Polycarpus bezeugt Irenäus beym Eusebius: quod perpetuo eadem docuerit, quae et ab Apostolis acceperat, quae ecclesia quoque tanquam sola vera tradit, und noch einmal: multos haereticorum ad ecclesiam Dei convertit, dum unam et solam eam veritatem, quam ab Apostolis acceperat, quam etiam ecclesia tradidit, praedicavit. Euseb. Hist. Eccles. l. IV. c. 14. Wer aber möchte aus dieser Stelle beweisen, daß dieß ein Depot

fiel aus dem Umgang mit Jesu, zum Theil auch durch bloße Gerüchte und Relationen, Vieles ging so von den Aposteln auf die ersten Gemeinden und Bischöffe über, und unmöglich war, daß ächte Traditionen von dieser Art schon bei der ersten Generation zu Grunde gegangen seyen. Aber nicht nöthig ist, darum schon anzunehmen, was das katholische System aus dieser anerkannten Erscheinung mit Recht schliessen zu dürfen glaubt, daß nun nicht auch alles, was uns von Christi und der Apostel Lehre, d. h. zur Seligkeit zu wissen nöthig war, in die heiligen Schriften übergegangen sey. Nichts von dem Allen widersprach der heiligen Schrift; vieles ward in den ersten Zeiten noch immer und lange mündlich referirt, was längst schon in einer der heiligen Schriften stand, und das Höchste, was hier das protestantische System dem katholischen zugeben kann, ist, daß von Allem, was unter dem Namen der Tradition in dieser Art,

---

von Lehren gewesen, von denen sich nichts in unsern heiligen Schriften findet? Und wenn der nämliche Irenäus wiederum beym Eusebius bezeugt, er habe, was Polycarpus erzählt, aus dem Umgang mit den Aposteln, und von den Reden, Tugenden und Lehren des Herrn, non chartis, sed cordi inscripsisse, so kann hier um so weniger ein Beweis für eine Tradition, die nicht auch in der heil. Schrift gegründet wäre, gefunden werden, da Irenäus bald darauf selbst noch hinzusetzt, Polycarpus habe alles, was er von jenen, die den Herrn gesehen, vernommen, mit der heil. Schrift ganz übereinstimmend gefunden: πάντα σύμφωνα ταῖς γραφαῖς. Euseb. V, 20.

nämlich aus der lebendigen Rede des Heilandes und der Apostel herumgetragen wurde, nicht nur das Nöthigste und Wesentlichste auch in die heilige Schrift übergegangen, sondern auch mit dieser vollkommen übereinstimmend gewesen, oder vielmehr, wenn nicht alles von dieser Art wirklich vorher oder nachher dort aufgezeichnet worden, doch dem Geiste nach der geschriebenen Lehre ganz conform gewesen sey. *)

Denn eben dieses macht nun die zweite Gattung von Traditionen aus, zwar eben so wenig dem Katholicismus ausschließlich eigen, aber doch dort auch im eigentlichsten und besondern Sinn dafür geltend, diejenige nämlich, welche Lehren enthält, die nicht eben so wörtlich, als dem Sinn und Gehalt nach in der heil. Schrift enthalten sind. Diese Art Tradition nimmt jedes kirchliche System an, dem es gleichlautend ist, ob man statt zweimal fünf zehn sagt, und welches sich nicht auf bloße Wiederholung der Schriftwörter beschränkt. Aber auch hier kommt wieder alles darauf an, daß erwiesen werde, eine solche, nicht mit Worten der Schrift ausgedrückte Lehre widerstreite dem Sinn und Inhalt derselben nicht, wie man denn unter den beiden christlichen Hauptparteien darüber einig ist, daß die Ausdrücke von persönlicher Einheit, von zweien Naturen in Christus u. s. w.

*) Dieß sagt auch Irenäus bestimmt: Quod in principio praeconiaverunt Apostoli, postea per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum. Advers. haer. l. I. c. 3.

einen bestimmten Schriftsinn haben, und daß das Wort ὁμοουσιος die wesentliche Gleichheit des Sohns mit dem Vater nur auf eine der Schrift angemessene Weise ausdrückt. *) Was hier von Lehren, gilt auch von verschiedenen Formen des Cultus. Wie die Kindertaufe der katholischen Kirche nicht ausschließlich eigen ist, so ist sie auch eine, zwar in der Schrift nicht mit ausdrücklichen Worten vorgeschriebene, aber dem Geist und Buchstaben des Christenthums keineswegs widersprechende, sondern sonstigen Lehren der heil. Schrift ganz conforme Sitte und Tradition. **) Schon die ältesten Kirchenväter haben diesen Gebrauch aus dem N. T. selbst entwickelt und auf Stellen der heil. Schrift bezogen. Origenes, Ambrosius, Augustinus setzen diese Sitte mit der christlichen Lehre von der Unreinigkeit der Sünde in Verbindung, womit jeder geboren wird, und die durch

---

*) Athanas. T. I. p. 270. Tametsi hac voces in scriptura non reperiantur, habent tamen eam sententiam, quam scripturae volunt. Will man nun sagen, daß die protestantische Dogmatik diese Terminologie nur aus der Tradition der katholischen Kirche habe, was kann jene, da diese Sache reinhistorisch ist, vernünftiger Weise dawider haben, und diese damit gewinnen?

**) Orig. ad Roman. l. v. Ecclesia ab Apostolis accepit traditionem, etiam parvulis baptismum dare. Vergl. in Levit. hom. 8. Augustin. contra Donat. l. 4. c. 23. Quae universa tenet ecclesia, nec Conciliis institutum, sed semper retentum est, non nisi apostolica auctoritate traditum rectissime creditur.

Wasser und Geist abgewaschen werden soll. *) Irenäus hält sie für eine Art Wiedergeburt **); Cyprianus gründet sie auf den Ausspruch, daß des Menschen Sohn gekommen sey, die Seelen selig zu machen, und daß Gott wie auf die Person, so auch aufs Alter keine Rücksicht nehme. ***) In allen diesen Lehren ist nichts, dem der Protestantismus nicht beistimmen könnte. Augustinus hingegen erklärt schon höchst katholisch diesen Gebrauch, obgleich er nicht wörtlich und bestimmt im N. T. sich findet, doch darum für christlich und nothwendig, weil ihn die untrügliche Kirche vorgeschrieben, an welche alle gewiesen sind, die sich in Erforschung der heil. Schrift zu irren fürchten †): nichts desto weniger aber läßt er auch so den Zusammenhang dieser Lehren mit

---

*) Orig. in Luc. homil. 14. Nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu, non potuit intrare in regnum coelorum. Chrysostomus im homil. de Adam et Eva. Ambros. ep. 89. l. 10. al. ep. 53. l. 4. August. ep. 89.

**) l. 2. c. 39.

***) ep. 8. l. 3.

†) Augustin. contra Crescon. l. I. c. 33. Quamvis hujus rei certae de scripturis canonicis non proferatur exemplum, earundem tamen scripturarum etiam hac in re a nobis tenetur veritas, cum hoc faciamus, quod universae jam placuit ecclesiae, quam ipsarum scripturarum commendet auctoritas, ut quoniam sancta scr. fallere non potest, quisquis falli metuit, hujus obscuritate quaestionis eandem ecclesiam de illa consulat, quam sine ulla ambiguitate S. S. demonstrat.

der heil. Schrift nicht fahren, er setzet gar häufig jedes menschliche Argument dem göttlichen in der heil. Schrift nach, und stellet selbst die Kirche nur als die Erhalterin der in der heil. Schrift gegründeten Lehre von der Taufe dar.*)

Ueberhaupt kommt in der langen Reihe katholischer Cultusformen eine besondere Gattung von Traditionen vor, die um so weniger der katholischen Kirche ausschließlich eigen sind, da sie von ihr größtentheils selbst nicht als zum Glauben, d. h. zu den wesentlichen Dingen gerechnet werden, sondern nur als löbliche Sitten und Gebräuche der ersten Jahrhunderte auch noch jetzt beibehalten zu werden verdienen. Apostolisch heißt alten Schriftstellern oft nichts anders, als im Sinne der Apostel gedacht, gut, einfach, löblich, wobei sie nicht eben immer einen historischen Zusammenhang dieser Dinge mit den Lehren und Thaten der Apostel annahmen. Man kann, wenn man will, auch die Kindertaufe dahin rechnen; wenigstens rechnet Tertullianus**) und Basilius der

*) L. I. de baptism. contra Donatist. c. 7. l. 2, c. 4. l. 3. c. 4. l. 4. c. 6. 7. l. 5, c. 4. l. 6. c. 1. wo es noch zuletzt heißt: poterat jam sufficere, quod toties repetitis rationibus adjunctis etiam divinarum scripturarum documentis ostendimus.

**) Von dieser Art Tradition drückt er sich also aus: His igitur exemplis renunciatum erit, posse etiam non scriptam traditionem in observatione defendi, confirmatam consuetudine, idonea teste probatae tunc traditiones, ex perseverantia observationis. Consuetudo autem etiam in civilibus rebus pro lege suscipitur, cum deficit lex:

Große *) die Weihung des Taufwassers dazu, die Salbung mit Oel, die dreifache Untertauchung, die Entsagung des Teufels bei der Taufe, die Ablegung des Glaubensbekenntnisses, die Bezeichnung mit dem Kreuz, und die Sitte, sich beim Gebet nach Morgen zu wenden. Es ist sehr wahrscheinlich in jedem Fall, daß die Apostel einige Gebräuche, von denen in der heil. Schrift nichts vorkommt, gestiftet und hinterlassen haben, unschuldige Ceremonien, größtentheils zur Beleuchtung und Versinnlichung gewisser Lehren der heil. Schrift eingeführt. Jede Kirche, welche mit dieser ältesten übereinzustimmen, sich zur Ehre rechnet und zum Ziel ihres Strebens macht, kann dergleichen Traditionen nicht unbedingt verwerfen, an sich gleichgültige Handlungen, der Zahl nach wenige, ohne Aberglauben, fromm und nützlich zu gemeinsamer Erbauung, mit Freiheit eingeführt, und eben so frei, wenns nöthig ist, wieder abzuschaffen. So hat es auch die katholische Kirche mit vielen dieser Dinge gehalten: denn viele von diesen Ritus, einst gebräuchlich, sind jetzt vergessen und untergegangen, weil die Zeiten und Sitten sich geändert haben, und in solchen außerwesentlichen Sachen des Cultus und der Disciplin hatte die Kirche von jeher das Recht, zu ändern und abzuschaffen, wie sie wollte.

---

nec differt, scriptura an ratione consistat, quando et legem ratio commendet. De cor. mil. c. 3. 4.

*) De Sp. S. c. 27.

Es gibt endlich noch eine sehr wichtige Bedeutung von Tradition, nach welcher sie, aus Zeugnissen der Alten, besonders der Kirchenväter bestehend, rein geschichtlich, und wiederum dem Katholicismus nicht allein eigen ist. Keine christliche Religionspartei kann in historischen Dingen, wie sonstigen hellen Zeugnissen in der Geschichte, so auch demjenigen nicht widerstreben, worin die Kirchenväter einig sind; die Kirchenväter aber gelten in der katholischen Kirche als Zeugen und Bewahrer der kirchlichen Tradition, und so lange die Ansicht davon rein historisch bleibt, hat die Tradition in diesem Sinn nicht nur im Katholicismus, sondern auch im Protestantismus einen sehr sichern Bestand und ein hohes Moment. Denn warum sollte man nicht den Namen Tradition gelten lassen z. B. von dem Factum, daß die heiligen Schriften ohne Unterbrechung von der Kirche bewahrt, treulich den Nachkommen übergeben worden, und auch uns also in die Hände gekommen sind; daß wir es wissen, unsere vier Evangelien seyen nicht unächt, wie andere; daß wir überzeugt seyn können auf das Zeugniß der Alten, diese und jene Schriften haben von Alters her im Canon der heil. Schrift gestanden? Denn hier ist ja das Wort Tradition in einem ganz eigenen, ganz unschuldigen, nämlich dem allgemeinsten und ganz formellen Sinn genommen: an sich besteht doch diese sogenannte Tradition in einer Reihe von Thatsachen, wie sie aller Geschichte eigen sind, und von Jedem geachtet werden müssen, dem nur Geschichte heilig ist. Schon Origenes wußte es aus dieser Tradition, daß vier Evange-

lien in der Kirche unbezweifelt angenommen seyen *); in diesem Sinn glaubte der heil. Augustinus der Kirche so fest, und den katholischen Lehrern, die das Evangelium lobten und sagten: glaubet dem Evangelio. **) Den Consensus der Kirchenväter, auf welchen in dem katholischen System diese Gattung von Tradition beschränkt ist, läßt auch der Protestantismus gelten, so lange nämlich ihre Uebereinstimmung mit der heil. Schrift sichtbar bleibt, obgleich er in beiden Systemen aus ganz verschiedenen Gründen gilt. Denn wenn dort nachdrücklich immer behauptet und immer nur darauf fest bestanden wird, daß derselbige heil. Geist, der durch die Schriftsteller des N. T. sprach, sich auch durch die späteren Autoren in einer von ihm selbst geleiteten Kirche nicht widersprechen könne, so wird hingegen hier nur immer erst darauf mit Recht gedrungen, daß diese Untersuchung über den Grad des Glaubens an die Lehren und Grundsätze der

*) Euseb. h. c. l. VI. c. 25. Auch bedient sich Eusebius oft der Ausdrücke tradere und accipere z. B. l. III. c. 25.

**) Contra Manich. c. 5. Und hier folgt dann jene berühmte Sentenz: ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas. Es ist wohl aufzumerken, wie Augustinus hier nun die Art beschreibt, wie er zum Glauben an die katholische Kirche gekommen sey: aber folgt hieraus wohl schon, daß er nun, nachdem er durch die Kirche zum Glauben an das Evangelium bewogen ward, auch nachher noch der Kirche mehr, als dem Evangelio glauben wollte?

Väter selbst erst wieder historisch werden müsse, daß dasjenige, worin die Väter nun unter sich einig sind, nur durch sorgsame Kritik und viel Gelehrsamkeit an den Tag zu bringen, und daß jeder Einzelne zuvor wie jeder andere Schriftsteller zu behandeln sey. Denn eben dieses ist hier der wichtige Unterschied, daß der Katholicismus den Consensus nicht bloß in der Idee gelten läßt, sondern auch ohne kritische Bemühung ihn durchs Einzelne und historisch durchführen zu können glaubt, und die Uebereinstimmung aller Kirchenväter selbst in solchen Lehren, die in der heil. Schrift nicht geoffenbart worden sind, durch einzelne zusammengerafte Zeugnisse und Aussagen der Kirchenväter begründen will: welches natürlich ganz unüberwindliche Schwierigkeiten hat, wo nicht der gute Glaube die besten Dienste dabei thut, und ohne die stärksten Anstrengungen einer scharfen und feinen Kritik, wie sie die Väter bis auf diese Stunde noch nicht erfahren, ganz unmöglich ist *). Alle einzelne Väter haben die heil. Schrift

*) Darum ist es auch ein so bittersüß Gefühl, welches zurückbleibt in Jedem, der den Dalläus de usu Patrum (Genev. 1686. 4.) gelesen. Denn man lese nur die herrliche Kritik, womit er sich über jenen Canon verbreitet hat, den Vincentius von Lerins in Rücksicht der K. V. aufgestellt, und frage sich dann, ob es noch möglich sey, auch historisch und durchs Einzelne die Uebereinstimmung derselben in den nicht in der heil. Schrift schon enthaltenen Lehren und selbst was sie gemeinsam und alle über diese gedacht, zu erforschen. p. 231. ff.

höher geachtet, als jede eigene Lehre; *) sie haben die Uebereinstimmung mit ihr für das Zeugniß der Wahrheit gehalten; **) sie haben die Lehren der Schrift an sich, auch ohne ihren hinzugekommenen Consensus, für göttlich gehalten, nicht aber auch umgekehrt ihren Consensus unter sich ohne Uebereinstimmung mit der heil. Schrift: denn von sich haben sie eingeräumt, daß sie auch irren könnten. ***) Nicht Lehren der heil. Schrift, wohl aber Lehren früherer Kirchenväter haben die späteren oft verworfen, und ausdrücklich verbannt, wenn sie der heil. Schrift zu widersprechen schienen. So spricht der heil. Augustinus ganz frei und offen

---

*) Augustin. de peccator. meritis l. III. c. 7. de nupt. et concupisc. l. II. c. 29. Contra duas epist. Pelagianor. l. IV. c. 8.

**) Alios scriptores (praeter canonicos) ita lego, ut quantalibet sanctitate doctrinaque praepolleant, non ideo verum putem, quia ipsi ita senserunt: sed quia mihi vel per illos autores canonicos, vel probabili ratione, quod a veritate non abhorreant, potuerunt. Augustin. ep. 19. ad Hieronym. cfr. ep. III. Und darum, sagt er auch: ist ja der Canon der heil. Bücher ein für allemal bestimmt, daß man nach diesem alle übrigen Bücher beurtheilen soll. Contra Crescent. l. II. c. 31. 32.

***) Quamvis neminem velim sic amplecti omnia mea, ut me sequatur, nisi in his, in quibus me non errare perspexerit. Nam propterea nunc facio libros retractationum, ut nec me ipsum in omnibus secutum fuisse demonstrem. Augustin. de dono perseverant. c. 21. cfr. Cyprian. l. II. ep. 3.

über die Irrthümer des heil. Cyprianus, so ward in Irenäus die Lehre der Chiliasten verworfen: so haben die Väter unsäglich oft sich einander auch stillschweigend widersprochen. Rein historisch ist also ihr Werth immer zuerst selbst in Sachen des Glaubens, und will man nun die verschiedene Ansicht dieser Art Tradition aus dem Standpuncte des Katholicismus und Akatholicismus bestimmen, so kann man sagen, daß sie in beiden nur in umgekehrter Richtung angenommen wird, dort von innen heraus, von vorn herein, ausgehend vom dogmatischen Glauben und kirchlicher Autorität, hier aber zuerst von außen, nämlich historisch, kritisch, unter Leitung der Vernunft, oder mit einem Wort, daß sie dort erst dogmatisch angenommen, und dann historisch erkannt, hier aber erst historisch erkannt, und dann dogmatisch angenommen wird.

Aus dem Bisherigen erhellet, wie verschieden die Bedeutung des Begriffs der Tradition, und in welchem Sinn sie dem katholischen und protestantischen System noch gemeinsam zuzuschreiben sey. In jeder Bedeutung des Worts Tradition, sofern sie den Glauben betraf, ist der Zusammenhang derselben mit der heil. Schrift noch sichtbar geblieben. Es entstehet die Frage: welches Verhältniß die katholische Tradition habe zur heil. Schrift, und wie sie sich in der katholischen Kirche zu ihrer eigenthümlichen Form entwickeln konnte.

Allerdings gibt es einen gewissen Sinn, in welchem die Tradition am häufigsten von katholischen Schriftstellern

genommen, und in welchem auch von proteſtantiſchen Schrift-ſtellern die Tradition der katholiſchen Kirche beigelegt wird, als eine von der heil. Schrift ganz unabhängige und ihr ſelbſt in verſchiednen Beziehungen entgegengeſetzte Erkenntnißquelle des Chriſtenthums. Es iſt nicht zu leugnen, daß dieſer Begriff zu allen Zeiten ſeine Vertheidiger fand, daß hieraus faſt alles Verderben der katholiſchen Kirche gefloſſen iſt, und beſonders die ganz unüberſehliche Maſſe des Aberglaubens dem Verfahren nach dieſem Begriff ihr Daſeyn verdankt. Nicht nur die Gegenwart, ſondern auch die Nachwelt, denn die Hiſtorie, iſt durch ihn greulich verfälſcht und zerrüttet worden: denn alle Erfindungen, die man zu verſchiednen Zeiten der Kirche aufgedrungen, oder deren Anfang, Urheber und Urſprung man nicht wußte, hat man ſofort apoſtoliſche Tradition genannt, und zu einer Zeit, wo der römiſche Hof noch den einzigen Stempel des Glaubens beſaß, galt alles kurzweg für Tradition, was ihm ohne die mindeſte Rückſicht auf die heil. Schrift als Glaubensſatz auszuprägen beliebte. *) Dieß war die wahre Büchſe der Pan-

*) Dieß ſagte ja ſelbſt noch im vollen Glauben daran und geradezu der berühmte Peter a Soto, der noch auf dem Conzilium zu Trient mit geweſen war. Infallibilis est regula et catholica, quaecunque credit, tenet et servat Romana ecclesia et in scripturis non habentur, illa ab Apostolis esse tradita: item, quarum observationum initium, auctor et origo ignoratur vel inveniri non potest, illas extra omnem dubitationem ab Apostolis traditas esse.

dora, aus der unerschöpflich immer neue Irrthümer und Misbräuche über die Kirche gekommen sind. Denn ist nur einmal der Satz angenommen, auch das gehöre noch wesentlich zum christlichen Glauben, was nicht in der heil. Schrift enthalten oder aus ihr nicht mit zulänglichen Zeugnissen beweisbar ist, was läßt sich alsdann nicht erdichten, und welchen Irrthum soll man noch widerlegen, wenn das Alter des Irrthums und die Menge der Irrenden jedem Irrthum zur Schutzwehr dient, und ihm Eingang verschaffen kann. Es ist wahr, noch bei Lebzeiten der Apostel begann der Misbrauch mit dieser Art Traditionen: die Pseudopropheten werden schon deshalb von den Aposteln getadelt, und Paulus ermahnt die Gemeinden mehr als einmal, sich nicht betrügen zu lassen durch den Vorwand von Tradi-

---

Und zu diesen Traditionen rechnet er nun ausdrücklich: Oblationem sacrificii altaris, unctionem chrismatis, invocationem sanctorum, merita operum, primatum romani pontificis, consecrationem aquae in baptismo, totum sacramentum confirmationis, elementa, verba et effectus sacramenti ordinis, matrimonii et extremae unctionis, orationes pro defunctis, enumerationem peccatorum sacerdoti faciendam, necessitatem satisfactionis etc. Aber mit Recht sagt der gelehrte Chemnitz: In oratione Tatiani ad Graecos idolum quoddam vocatur ἐπιτομὴ δαισιδαιμονίας, epitome superstitionis: nos vero Pontificiorum disputationes de traditionibus rectius possumus vocare non epitomen, sed pandectas errorum et superstitionum. Examen Conc. Trid. I. p. 108.

tionen.*) Nach der Apostel Hingang breiteten manche Häretiker durch ihre erlogenen Traditionen eine falsche und der heil. Schrift entgegengesetzte Lehre aus. **) Weil nun aber doch nicht zu leugnen war, daß Christus und die Apostel mündlich noch Manches vorgetragen, was erst nachher aufgezeichnet ward, so vereinigten sich die rechtgläubigen Lehrer dazumal, jenen Häretikern zu zeigen, daß die wahre Tradition keine andere, keine verschiedene, keine der Schrift entgegengesetzte, sondern nur solche Lehren enthalte, die mit der heil. Schrift zusammenstimmen. Sie setzten ihnen nun zwar allerdings Traditionen entgegen, aber sie behaupteten auch zugleich nicht nur die ausschließlich in der katholischen Kirche zu findende Aechtheit, sondern auch den innern Zusammenhang derselben mit der heil. Schrift; es wurde nun zwar im Streit der Tradition gegen Tradition die heil. Schrift aus dem Spiel gelassen, aber nicht in der Voraussetzung, daß die katholische Tradition der heil. Schrift entgegengesetzt

*) 2 Thess. 2, 2. Coloss. 2, 8. Vergl. 1. Petri 2, 1. ff.

**) Irenaeus l. III. c. 2. Cum ex scripturis arguuntur, in accusationem convertuntur ipsarum scripturarum; quia non possit ex his inveniri veritas ab his, qui nesciant traditionem. Sie rühmten sich daher, se indubitate et intaminate et sincere absconditum scire mysterium l. c. besonders zeichnete sich Carpocrates, Marcion und Basilides dadurch aus, daß sie glaubten, Christus habe weit mehr gelehrt, als was aufgeschrieben worden, und diesen nicht geschriebenen Theil seiner Lehre als Mysterien nur seinen vertrautesten Schülern mitgetheilt. Ir. I. c. 24. II. c. 46.

seyn könnte, sondern im Gegentheil in dem Glauben, daß die innere Identität und Uebereinstimmung beider so groß sey, daß selbst, wenn die heil. Schrift nicht abgefaßt worden wäre, diese ächte Tradition schon allein ihre Dienste hätte versehen können. *) Denn welches war denn der Inhalt ihrer Tradition, auf welche sie so sicher baueten gegen jene Sectirer, auf die sich alle Lobsprüche beziehen, die sie der Tradition beilegten? Kein anderer, als welchen wir jetzt noch finden in dem sogenannten apostolischen Symbolum, welches sie wörtlich voranstellen in ihren Disputationen gegen die Häretiker, und welches nichts anders enthält, als einen gedrängten Inbegriff der reinen und in der heil. Schrift enthaltenen Lehre. **) Jene Häretiker zerrütteten die heil.

*) Dieß ist der wahre Sinn jener berühmten Stellen von Irenäus und Tertullianus Ir. III. c. 3. 4. Tert. praescr. c. 15. c. 19. 37. welche von päpstlichen Schriftstellern so oft gemisbraucht worden sind, zu beweisen, daß man schon dazumal eine tradio praeter, extra, contra scripturam gekannt. Auch ich habe mich vormals in der Erklärung dieser wichtigen Stellen getäuscht, und selbst dem großen Basnage ein Misverständniß derselben vorgeworfen in der Abh. über den Ursprung und die Entwickelung der Orthodoxie und Heterodoxie in den ersten drey Jahrhunderten des Christenthums im III. Bd. der Studien, 1. Heft. S. 177. Ich benuhe daher diese Gelegenheit, meinen Irrthum einzugestehen, und jenen Vorwurf stillschweigend zurückzunehmen.

**) Welche symbolische Verbindlichkeit diese sogenannte regula fidei damals hatte, ist in der angeführten Abhandlung ausführlich gezeigt. S. 158. Daß die Tradition, auf welche

Schrift, sie nahmen einige Bücher gar nicht an, andere nur zum Theil, sie beschuldigten die heil. Schrift zu vielfältigen Sinnes und der Unzulänglichkeit, und legten sie falsch aus: *) daher schloß Tertullianus sie gänzlich aus von der heil. Schrift, als gar nicht befugt, sich darauf zu berufen, und eignete den ausschließlichen Besitz und das rechte Verständniß des wahren Sinnes derselben ausschließlich der katholischen Kirche zu, und dieses alles verstand er unter jener Tradition, deren ganzen Schatz er in dem apostolischen Symbolum findet. Und es wäre zu wünschen gewesen, der Begriff der Tradition möchte nie über diesen kurzen Inbegriff des christlichen Glaubens hinausgegangen seyn! **)

Unter den rechtgläubigen Lehrern der Kirche war es Papias zuerst, der allerlei dem Christenthum Fremdartiges unter dem Namen von Traditionen in Umlauf setzte. Er zog schon mündliche Tradition geradezu der schriftlichen

---

sich Irenäus und Tertullian im Streit mit den Sectirern ausschließlich berufen, nichts der heil. Schrift Entgegengesetztes enthalten habe, hat auch Chemnitz bewiesen. Ex. p. 93. sq.

*) Tertull. Praescr. c. 15.

**) Aber auch die Synode zu Trient sonderte ja das apostolische Symbolum, welches in der dritten Session abgelesen ward, von jenem Decret ab, worin der Glaube der Christen an besondere Traditionen gebunden ward, und also hatte auch sie sicher einen ganz andern Begriff von Tradition im Sinn, als jenes ältere Glaubensbekenntniß.

Lehre vor. *) Wenn auf irgend einen, so wäre noch auf seine Tradition zu bauen gewesen: denn er war des Johannes Zuhörer und Polycarpus Mitschüler, aber dennoch klaget ihn schon Eusebius der Fabelei und Verfälschung an. **) Ganz anderer und weit edlerer Art war jene Tradition, von welcher die Alexandriner viel Rühmens machten schon am Ende des zweiten und vom Anfang des dritten Jahrhunderts. Theils der innere Gehalt dieser mystischen Tradition, welche sie als tiefere Lehre von der öffentlichen und gemein gewordenen sorgsam unterschieden, und in der disciplina arcani aufbewahrten, theils die Noth der Verfolgung bewog sie, mit diesen Traditionen sich in das geheimnißvolle Dunkel der Eingeweihten zurückzuziehen. ***) Sie unterschieden von der Glaubensformel (regula fidei), von welcher abzuweichen

*) Cogitabam, me non tantum utilitatis ex libris, quantum ex viva voce relaturum — sagt er bei Euseb. l. III. c. 39.

**) Multa paradoxa et alia quaedam Papias tanquam ex traditione non scripta ad se relata adjicit et peregrinas quasdam servatoris parabolas ac doctrinas cum aliis nonnullis fabulosis, in quibus etiam est ecclesiastica opinio. l. c. Auch sagt er von [illegible], er sey admodum modico ingenio praeditus gewesen. a. O.

***) Ueber diese Gattung von Tradition findet man zwar bei Clemens Alex. viele Nachrichten und Spuren, aber wenig Aufklärung über den eigentlichen Sinn und Inhalt derselben. Dieß aber erlaubte auch weder die Sache an sich, noch ihr Verhältniß zu den Uneingeweihten. Mysteria, sagt Clemens, traduntur mystice. Strom. l. I. c.

ſehr ſtreng verboten war, noch eine tiefere Lehre (gnosis) ein ungeſchriebenes Wort Gottes, und dieſes leiteten ſie, theils der Idee nach, aus der göttlich erleuchteten Vernunft ab, theils auch hiſtoriſch aus beſondern Lehren Jeſu und der Apoſtel, welche, zu hoch und erhaben, um an alle mitgetheilt zu werden, auch in die heil. Schrift nicht übergegangen waren. *) Was in dieſem Syſtem der Alexandriner einen nothwendigen Sinn hatte, und ohne Gegenſatz nur der heil. Schrift an die Seite geſtellet ward, aufgelöſt in eine höhere Einheit, das blieb, ſeitdem nun in der Kirche,

*) Man ſehe ſchon Iren. I. 10. Clemens Strom. VI. p. 771. Vergl. VII. c. 17. Origenes contra Celsum l. VI. Opp. I. p. 633. de Princ. §. 3. p. 47. ed. de la Rue. Euseb. h. e. l. II. c. 1. Daß ſie Tradition und Philoſophie gewiſſermaßen mit einander identificirten, iſt auch aus Clemens bekannt genug, z. B. procedit nobis, ſagt er, speculatio ex gloriosa et veneranda traditionis regula, Vergl. Strom. I. c. 1. Opp. p. 326. und es iſt alſo auch ziemlich gewiß, daß dieſe Tradition an mehreren Puncten von der heil. Schrift hinlänglich unterſchieden war. Clemens erklärt daher ganz unzweideutig, operarium, qui in messem domini emittitur, duplicem habere agriculturam, ἄγραφον καὶ ἔγγραφον. Aber wer möchte von dieſer Unterſcheidung auf einen Gegenſatz oder möglichen Widerſpruch der heil. Schrift und Tradition im Syſtem der Alexandriner ſchließen, da nicht nur dieſer, ſondern jeder mögliche Unterſchied in demſelben Syſtem durch die univerſelle Einheit der Vernunft und des Chriſtenthums aufgehoben iſt, die eine ſo hohe Eigenthümlichkeit der Alexandriniſchen Religionsphiloſophie war.

auch als das System selbst von Andern nicht mehr angenommen, sondern als gnostisch hie und da selbst mit den Philosophemen der häretischen Gnostiker in Verbindung gesetzt, verdächtig und verworfen ward. Seitdem an dieser Seite einmal die Philosophie Zutritt erhalten hatte zum Christenthum, konnte unter diesem hohen Namen immer Neues und Falsches erdichtet, und für alte und ächte apostolische Tradition ausgegeben werden. Dieser Art Tradition war Tertullianus besonders äußerst abgeneigt, daher nannte er die Philosophen selbst die Patriarchen der Ketzer. *)

Ueberdem ist höchst wahrscheinlich, daß die den Aposteln untergeschobenen, von katholischen Gemeinden zwar verworfenen, aber nichts desto weniger doch gelesenen Schriften eine reichliche Quelle neuer Traditionen in dieser Zeit geworden sind. **) Unstreitig ist, daß man gar oft gewisse alte

*) Praescr. c. 8. Viderint, qui Stoicum et Platonicum e dialecticum Christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Christum, nec inquisitione post evangelium. Cum credimus, nihil desideramus, ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse, quod ultra credere debeamus. c. 7.

**) Dieß war ja selbst bei Männern, wie Clemens Alex. der Fall. Im sechsten Buch seiner Stromata beweiset er aus apokryphischen Schriften des Petrus und Paulus, daß die Griechen allein durch die Philosophie selig geworden. Tertullianus, Basilius, Augustinus (ep. 99 ad Evod.) erwähnen ganz treuherzig gewisser kirchlicher Traditionen, die sich theils in dem Protevangelium Jacobi, theils im Evangelium de

Gebräuche und Sitten, wenn man den Urſprung derſelben nicht angeben konnte, gleich den Apoſteln zuſchrieb, um ihnen nur deſto mehr Gewicht und Anſehn zu geben.*) Mit welcher Bitterkeit wurde nicht ſchon im zweiten Jahrhundert der Streit über die Zeit des Oſterfeſtes geführt, und eigentlich doch nur darüber, was die Traditionen darüber beſtimmen. Die Römer wollten ihre Gewohnheit aus einer Tradition von Petrus und Paulus haben, die Aſiaten führten für ſich ganz andere Traditionen an von Johannes, Philippus, Policarpus u. a. Aber Irenäus und Socrates leiten weder die eine, noch die andere von den Apoſteln her, ſondern hielten ſie eher für Traditionen der bloßen Obſervanz, für eine von Presbytern eingeführte Gewohnheit, **) und für eine

---

Nicodemus finden. S. Chemnitz examen p. 114. Der leichtgläubige Epiphanius ſteckt ganz voll von Traditionen dieſer Art.

*) So war ſchon längſt von den berühmteſten Kirchenlehrern, wie von Auguſtinus, Ambroſius, Hieronymus, Epiphanius, aus dem vierzigtägigen Faſten vor Oſtern eine apoſtoliſche Tradition gemacht: aber nicht nur Irenäus ſagt, daß man ſchon zu ſeiner Zeit nicht mehr recht einig darüber geweſen bei Euseb. l. V. c. 24. ſondern auch Socrates beſtätiget dieſes, und ſchließt mit den merkwürdigen Worten: Quia nemo hac de re potest ostendere scriptum aliquod mandatum (ἔγγραφον παράγγελμα); manifestum est, quod apostoli illud cujusque sententiae et voluntati liberum reliquerunt. h. e. l. V. c. 22.

**) ap. Euseb. l. V. c. 24.

ganz freie Sachen, über welche weder Christus noch die Apostel etwas Bestimmtes verordnet haben. *) So aber wurde dennoch, was anfangs nur zufällige Sitte und Observanz gewesen war, Gesetz, und um diesem desto mehr Ansehn zu geben, das Gesetz zu apostolischer Tradition erhoben. Mehrere Väter haben mit unglaublicher Unkritik vieles für apostolische Tradition ausgegeben, was es doch nicht ist: unmäßig im Lobe der alten Tradition schreiben sie den Aposteln zu, was doch erwiesen spätern Ursprungs ist. Trug doch schon Tertullianus kein Bedenken, selbst daß etwas nicht Sitte sey bei den Christen, für Tradition auszugeben, wie die bei den Heiden übliche Gewohnheit, einen Kranz zu tragen. **) Aber eben bei dieser Gelegenheit stellet er auch so leichtgläubig schon die groben Gegensätze auf zwischen der heil. Schrift und Tradition, welche, obgleich von ihm nur auf lauter Institutionen und bloße Ritus bezogen, doch bald immer weiter ausgedehnt und mehr oder weniger selbst in den Begriff der Tradition überhaupt aufgenommen wurden, wie denn die katholische Kirche nachher dergleichen viele

*) Socr. l. V. c. 22. Scopus enim erat Apostolorum non de diebus festis leges ferre (νομοθετειν) sed rectam vitam et pietatem inducere. Mihi autem videtur, sicut alia multa secundum regiones in consuetudinem abierunt, ita et festum Paschatis: propterea quod nemo Apostolorum quicquam de illo sancivit.

**) De corona militis c. 3 et 4.

als alte und ächtapoſtoliſche präconiſirt hat; ja, er hält es ſelbſt nicht einmal mehr für nöthig, wenigſtens noch dazu zu ſagen: dieſe Ritus ſeyen nur darum zuläſſig, weil ſie dem Geiſte nach mit dem Evangelium übereinſtimmen, ſondern richtet, wie ſchon geſagt, einen beharrlichen Gegenſatz auf. *) Doch weit entfernt, daß alle Väter der vier erſten Jahrhunderte alſo gedacht hätten, ſind Tertullianus allein, und der heil. Baſilius als die wahren Koryphäen in Anſehung dieſer Lehren anzuſehen, mit denen ſie faſt einſam ſtehen in dieſer Zeit. Unter mehreren Traditionen, welche Baſilius M. anführt, und die mit der heil. Schrift noch ſichtbar genug zuſammenhängen, führet er doch auch einige andere

*) Hanc adeo inveteratam observationem, si nulla scriptura determinavit, certe consuetudo corroboravit, quae sine dubio de traditione manavit. — Ergo quaeramus, an et traditio nisi scripta non debeat recipi? Plane negabimus recipiendam, si nulla exempla praejudicent aliarum observationum, quas sine ullius scripturae instrumento solius traditionis titulo et exinde consuetudinis patrocinio vindicamur. Harum et aliarum hujusmodi disciplinarum si legem expostules scripturarum, nullam invenies. Traditio tibi praetendetur auctrix, consuetudo confirmatrix et fides observatrix. l. c. Dieß heißt zwar etwas dunkel, aber hell genug katholiſch geſprochen, und eben auch auf dieſen Begriff dringen ja ſelbſt noch neuere katholiſche Theologen gar ſehr, wie Riegger in ſeiner, im übrigen nicht ſehr ausgezeichneten diss. IV. de Traditionis sacrae natura, indole et existent. Opusc. p. 124. sqq.

ohne Streit ſpäter entſtandene auf, die er ſelbſt ſchriftloſe nennt (sine scripto, doctrina ἀγραφος) und legt ſie ohne weiteres den Apoſteln bey. *) Ja er ging ungleich weiter noch: denn er behauptet, daß jene Traditionen denſelbigen Einfluß auf die Frömmigkeit hätten, wie die in der heil. Schrift, ſo, daß, wenn jene Gewohnheiten nicht beobachtet würden, die Predigt des Evangelium ſelbſt auf den bloßen Namen reducirt würde. **) Hier ſieht man ſchon recht die

---

*) Dahin rechnet er, was bei der Feier des Abendmahls auſſer den Einſetzungsworten noch vorher und nachher geſprochen wird. De sp. s. c. 27. Aber das ſchönſte iſt, daß ſelbſt Gregor der Gr., der die Liturgie des Abendmahls gewiß verſtand, ihm widerſpricht: denn dieſer ſagt, daß die Apoſtel nur die Sitte gehabt hätten, ganz einfach auf das Gebet des Herrn die Oblationshoſtie zu conſecriren l. VII. ep. 63. So hat auch Baſil unter ſeinen apoſtoliſchen Traditionen die, ſich im Gebet nach Morgen zu wenden. Aber Socrates verſichert, daß ſelbſt in Antiochien, wo doch eine ſo berühmte apoſtoliſche Gemeinde war, die Kirche und der Altar nicht nach Morgen, ſondern nach Abend gerichtet ſeyen. Hist. eccl. l. V. c. 22.

**) Die ganze Stelle, de Spir. S. c. 27. iſt ziemlich corrumpirt oder ganz unächt; dieß hat ſchon Erasmus bemerkt. Anders lautet ſie in den älteſten Codicibus von Baſilius, anders bei Burcard und Ivo, welche ſie als einen rechten Fund gleich in ihre Sammlungen eingetragen haben, anders bei Gratianus, der ſie auch hat in ſeinem Decret Distinct. XI. can. 5. Chemnitz hat offenbar die Stelle nur ihrem Sinn nach angeführt: Traditiones illas eandem habere vim ad pietatem, sicut illa, quae in scriptura continentur, ita, ut

unlautern Begriffe von Tradition in ihrer ganzen Verwerflichkeit und in einer Ausdehnung, die nicht nur das System, sondern auch jeder noch so beschränkte Vertheidiger willkührlicher Gebräuche verwerfen muß. Denn wenn z. B. alle die kleinen Feierlichkeiten bei der Taufe eben so viel Gewicht haben sollen, als diese selbst, so war weder Christus recht getauft, noch hat irgend ein Apostel die Handlung recht ver-

---

si consuetudines illae non observentur, ipsa evangelii praedicatio ad nudum nomen contrahatur. Exp. 118. Etwas anders lautet sie im Decret; denn hier, nachdem voraus bemerkt worden, was nicht zu übersehen: Dogmatum et Institutionum, quae in ecclesia servata sunt, alia quidem habemus ex doctrina, quae literis consignata est; alia vero ex Apostolorum traditione ad nos transmissa in mysterio accepimus: — heißt es weiter: Quae utraque eandem vim ad pietatem habent: atque his nemo sane contradixerit, qui vel exigua legum ecclesiasticarum peritia sit praeditus. Nam si aggrediamur ea, quae non scripto, sed tantum consuetudine constant, tanquam non magnam habentia vim repudiare, imprudentes evangelio et quidem in praecipuis ipsius partibus officiemus: vel potius ipsamet instituta ad inane quoddam nomen rediginus. Und nun führet er mehrere auf von dieser Art, und fragt bei jeder einzeln, wo man denn etwas davon in der heil. Schrift oder nur bei den heil. Vätern geschrieben fände; ja! er fügt sogar, um den Gegensatz recht grell zu machen, noch ausdrücklich hinzu: Non enim iis contenti sumus, quorum Apostolus et Evangelium mentionem fecerunt, sed alia quoque cum antea, tum post didicimus, utpote quae magnum momentum ad ipsum mysterium habeant, doctrina non scripta, sed tradita eruditi. l. c.

richtet. Basilius aber hält wirklich die dreyfache Untertauchung, die Bezeichnung mit dem Kreuz, und die Benediction des Taufwassers u. s. w. für eben so wesentlich, als die Taufe selbst — Ritus, die zum Theil schon lange selbst in der katholischen Kirche nicht mehr statt finden, und schon von Petrus Lombardus alle für gar nicht wesentlich und von Bedeutung für die vollkommene Administration dieses Sacraments gehalten werden. *) Jene Unbehutsamkeit und Jagd nach apostolischen Traditionen hat selbst, was einige Sectirer im zweiten und dritten Jahrhundert dafür ausgegeben, endlich in die katholische Kirche gebracht: denn es ist unleugbar, daß dieser Art manches von den Montanisten in die Kirche gekommen, durch Tertullianus empfohlen und aufgenommen worden ist. Dieser berühmte Montanist setzte sich zwar mit aller Gewalt gegen die Tradition, welche die Philosophen dem Christenthum anflochten: er selbst aber hatte gar starken Glauben an die, welche der Paracletos, die Kirche zur Reife zu bringen, für nöthig gefunden, und unter dessen Namen auch ausgegeben wurden. **) Einige Kirchenväter verkauften nun auch wieder gleich diese Traditionen des Tertullianus für apostolische, und so ist Manches besonders, was das Fasten betrifft, die Absolution und Satisfaction,

*) Sentent. l. IV. dist. 3.

**) Ecclesia per Evangelium efferbuit in juventutem, nunc per paracletum componitur in maturitatem. De veland. virginib. c. 6.

aus keiner andern als dieser montanistischen Traditionsquelle ursprünglich in die Kirche gekommen.

Doch die Hauptquelle, auf die zuletzt Alles ankommt, aus der von jeher immer am meisten geschöpft worden, und die unversiegbar immer neue Traditionen ans Licht gesetzt hat, ist eben jener berühmte Consensus der Kirchenväter, den alle katholische Lehrer, wo von Tradition die Rede ist, immer im Munde führen. *) Es ist bekannt, welch eine hohe Stelle die Uebereinstimmung der Väter einnimmt in dem System: denn sie nimmt in der That nach einem Concilium die höchste ein, ja dieses selbst ist an jene gebunden, und wie oft ist nicht schon die bei den meisten oder allen Kirchenvätern sich findende Tradition weit über die heil. Schrift erhoben worden. Was an allen diesen Ansichten Gründliches und Wahres oder Falsches und Verfehltes sey, zu bestimmen, muß eben hier zunächst unsere Absicht werden.

Wenn man von jenen Argumentationen, deren sich wohl römische Schriftsteller bedienten gegen die heil. Schrift zu Gunsten ihrer Tradition, gegen diese selbst Gebrauch machen wollte, so ließe sich wohl weit mehr und gewisser von den Schriften der Väter behaupten, daß, was sie gemeinsam dachten und lehrten über die wesentlichsten Puncte des Glaubens, eben so schwer im Verhältniß zu einander auszumitteln, als zweifelhaft und ungewiß im Einzelnen

*) Ita catholici omnes — ist die gewöhnliche Formel, womit sie rasch alle Einwendungen niederzuschlagen pflegen.

die Lehre der Einzelnen ist. Denn wenn eben jene katholischen Schriftsteller bei allen Beweisstellen aus dem A. oder N. T. fragen, woher und wie anders, als nur aus der Tradition man wissen könne, daß diese und jene Schrift von den Propheten und Aposteln herrühre, welche Gedanken und Rücksichten veranlasset denn nicht die Frage: woher und wie denn zu wissen, daß ein Justinus, Irenäus, Tertullianus, Verfasser des einen und andern ihm zugeschriebenen Buches sey, wie ungerecht aber und unkritisch, sich diesen so ohne alles Bedenken anzuvertrauen, über die heil. Schrift hingegen blos zu Gunsten der Tradition jene Schwierigkeiten immer von neuem zu erheben, da sie doch durch die größesten Anstrengungen einer scharfen und feinen Kritik wenigstens größtentheils und der Hauptsache nach längst gehoben sind.

Mit unsäglichen Schwierigkeiten hingegen ist schon das Geschäft verknüpft, zu erfahren, was die ältesten Väter von den wichtigsten Punkten des Glaubens, zumal den später erst controvers gewordenen Glaubenslehren gedacht: wie möchte man nun in Rücksicht der Tradition sich auf die eine und andere ihrer Aussagen so verlassen, und was etwa der eine gelehrt, sogleich der Kirche selbst zuschreiben können? Es muß erst manches andere kritische Bedürfniß befriedigt, mancher kritische Knoten gelöst seyn, ehe man also rasch verfahren kann. Denn erstlich sind schon, im Verhältniß zu den Schriften der späteren, der Schriften derer, die im ersten, zweiten und dritten Jahrhundert geblühet, gar wenig, und doch sind die älteren den späteren immer mit Recht vor-

zuziehen, denn es kommt in der katholischen Lehre gerade aufs Alterthum das Meiste an. Das wahre ächte und reine Alterthum, welches auch vor dem Richterstuhl der Kritik zu bestehen vermag, ist eben mit den Lebzeiten der Apostel beschlossen: denn nach ihrem Hingang beginnt gleich ein ganz anderer Zeitraum. Wenn die folgenden Zeiten nothwendig noch mit einzurechnen sind in die Vollendung oder innere dogmatische Fortsetzung des Christenthums, so würde Christus mit seinen Aposteln sein Werk unvollendet gelassen haben, und zu dieser Behauptung führt auch ganz consequent und nothwendig die gangbare katholische Lehre von der Tradition — eine Behauptung, welche unterstützt durch Jesu Versprechen seines eignen Bleibens und des heil. Geistes, auch im System dadurch wieder gemildert wird, daß sie eigentlich nur die Historie einschließt in die dogmatische Entwickelung und Gestaltung des Christenthums und seine positive Hinstellung mit seiner historischen Ausbildung eng verbindet. Wenn aber auch nach Hegesippus bei dem Eusebius *) die Kirche bis auf Trajan eine unberührte Jungfrau geblieben ist, welcher Verdacht großer Corruptelen erhebt sich nicht schon aus der so frühen Erscheinung so vieler Sectirer, über welche die katholische Kirche selbst nicht genug klagen, und gegen die sie nicht heftig genug streiten kann. Wie viel weniger läßt sich also von den folgenden Zeiten sagen, daß sie ohne Corruption des Christenthums geblieben, da es nicht einmal

*) H. E. l. III. c. 26.

von den drei ersten Jahrhunderten gilt. Selbst der Ruhm, den wir dem goldenen Alterthum der christlichen Kirche, dem Zeitraum vom vierten bis zum Anfang des siebenten Jahrhunderts mit Recht beilegen, beweiset nicht sowohl, daß diese Periode für uns mehr Gewicht und Autorität haben müsse, als nur, daß von wahrhaft classischen Schriften der drei ersten Jahrhunderte uns gar zu wenig übrig geblieben sey. Dazumal war die Lehre des Herrn und der Apostel noch unmittelbar lebendig und in dem Leben und in den Sitten der ersten Christen ausgedrückt. Wenig oder nichts bekümmerten sie sich um Abfassung eigner Schriften, zufrieden, ihr Leben in die Verfolgung und den Tod zu geben, oder Christus Lehre und Gesinnung durch eignes Leben in seinem Geist darzustellen, wie dieses Origenes schon bezeugt. *)

Als Eusebius die erste kirchliche Geschichte begann, war, wie immer, wenn Geschichte entsteht, das unmittelbare Leben und mit ihm der ursprüngliche, reine und ungetrübte Glanz seiner Erscheinung vorüber. **) Doch selbst das verhältnißmäßig wenige, was Dogmatisches aus jenen ersten Jahrhunderten stammt, ist uns nicht einmal ganz und unvermindert und unverkürzt geblieben: denn gar Vieles ist ja verloren gegangen, theils durch sein besonderes Schicksal, theils durch die Nachlässigkeit und Unachtsamkeit der Menschen, wie dieses die Schriften so vieler beweisen, von denen

*) Contra Cels. praef. 1. 2.
**) H. E. l. I. c. 1.

uns nichts als ihre Titel und die Namen ihrer Verfasser übrig geblieben sind. Was ist es denn, was wir noch haben von Schriften des Papias, Quadratus, Aristides, Castor Agrippa, Hegesippus, Melito, Dionysius von Corinth, Apollinaris, Pantänus, Serapion und noch so vieler anderer, deren Namen sich bei Eusebius oder Hieronymus finden? Wie manches an sich sehr schätzbare Werk haben sie wohl gestissentlich untergehn lassen oder vernichtet, weil es etwa späteren Meinungen nicht ganz günstig oder die Simplicität ihrer Lehre noch nicht mit allen den positiven Lasten und Traditionen der spätern Zeit überladen war. Denn äußerst befremdend muß es doch immer bleiben, warum so viele Schriften des zweiten und dritten Jahrhunderts so sehr lacerirt, interpolirt und abbrevirt auf uns gekommen sind, wie dieß an den Schriften fast aller Väter vor dem vierten Jahrhundert zu sehen ist. Den hohen Origenes, aus welchem allein mehr, als aus allen Schriften der übrigen alle wäre zu lernen gewesen, haben sie so verstümmelt, zerrüttet und abgekürzt durch die folgenden Zeiten geben lassen, daß selbst der häretische Geruch, den er hinterließ, noch lange nicht hinreicht, die Gleichgültigkeit gegen diesen ewig bewundrungswürdigen Mann zu erklären.

Wenn man denn vollends allen den Verfälschungen und Interpolationen nachgeht, denen die kirchlichen Schriftsteller zu allen Zeiten und schon im ersten und zweiten Jahrhundert unterworfen waren, so verliert man sich in ein endloses Feld, auf welchem Wahrheit und Irrthum so durcheinan-

der wachsen, daß kaum möglich scheint, eins vom andern abzusondern. Wie übel ist nicht den ersten Kirchenvätern schon mitgespielt durch die in Vorurtheilen befangne Rechthaberey oder die sich rächende Bosheit. Was spätern Meinungen nicht günstig schien, ist verdrehet oder hinausgeworfen, was unverkennlich den Stempel einer spätern Zeit trug, unverschämt dafür eingeschoben worden. Nicht selten ist von Sectirern, um ihren Irrlehren Ansehen und Beifall zu gewinnen, eine eigne Schrift einem großen Mann, einem berühmten Namen, selbst einem Apostel zugeschrieben worden, wie deren schon Hieronymus und das siebente öcumenische Concilium so viele verwirft, und wie manche der einzelnen Schriften eines alten Kirchenvaters, an die wir als eine rechtgläubige glauben, ist von einem Häretiker abgefaßt und durch allerlei Künste unter seine Werke gekommen. Nur zu gewiß ist noch dazu, daß die Kritik der nächstfolgenden Jahrhunderte nichts weiter dagegen zu erinnern hatte. Nimmt man dann noch dazu, daß das Uebel der Verschlimmerung, des Interpolirens und der Corruption fast mit jedem Jahrhundert zunahm, daß auch die Nachlässigkeit der Abschreiber so vieles verdarb, *) so eröffnet sich ein ganz unabsehliches Labyrinth. Auf einem von den angegebenen Wegen ist z. B. Novatianus Buch von

*) Scribunt non quod inveniunt, sed quod intelligunt et dum alienos errores emendare nituntur, ostendunt suos. Hieronym. ep. 28. ad Lucin. Tom. I. p. 247.

der Dreieinigkeit unter Tertullianus Werke gekommen, wie denn, daß es dem Novatianus gehöre, Hieronymus selbst berichtet; so findet sich auch noch Manches unter des heil. Cyprianus Schriften, was ihm nicht zugehört, wie dieses von Rufinus Werke über das apostolische Symbolum bekannt genug ist. Sehr oft ist ebendaher der Fall, daß ein Werk von verschiedenen solcher betrügrischen Abschreiber ganz verschiedenen Namen zugeschrieben worden ist. War es nicht immer absichtliche Betrügerey, so war es doch eben so oft Unwissenheit, was solche Suppositionen veranlaßte. Es durfte nur der Name einer zweifelhaften Schrift mit irgend einem andern alten einige Aehnlichkeit haben, der Styl ungefähr derselbige seyn, Verwandtschaft des Inhalts oder sonst nur Nähe der Zeiten eintreten, gleich ward eine solche Schrift einem alten Kirchenvater zugeschrieben. Wie mancher Ehrgeizige, nicht im Stande, mit seinem eignen dunkeln oder verdächtigen Namen hervorzutreten, hat seinem Produkt den Namen eines alten berühmten Autors vorgesetzt; geschah es doch noch sogar bei Lebzeiten der berühmtesten Männer selbst, die man so schmählich misbrauchte, eines Hieronymus, eines Gregorius M., die sich sehr heftig darüber beklagen. Wenn so etwas in den blühendsten Zeiten des patristischen Alterthums, unter den Augen eines Augustinus, und selbst von römischen Päpsten geschehen konnte, was läßt sich vollends nicht von den dunkeln Zeiten des Mittelalters erwarten, wo einen Betrug dieser Art zu spielen, selbst für einen Actus besonderer Frömmigkeit galt? Schon an sich

iſt für die neuere und entfernte Zeit die Schwierigkeit groß genug, die wahren Schriften der alten Väter von ihren falſchen zu unterſcheiden: aber um wie viel ſchwerer wird dieſes Geſchäft nicht durch die Unkritik, womit die ſpäteren Väter ſelbſt ſo oft über die Schriften der früheren reden. Unter den lateiniſchen hat Hieronymus ein ſchätzbares Verzeichniß gemacht von Schriften kirchlicher Autoren, die von der Apoſtel Zeit bis auf ihn herabgekommen ſind, und Gennadius hat es fortgeſetzt. Der Patriarch Photius hat ein raiſonnirendes Verzeichniß über den größten Theil der griechiſchkirchlichen Schriftſteller hinterlaſſen, und es iſt kritiſcher Grundſatz bei uns, daß diejenigen Schriften, deren ſie mit einigem Beifall erwähnen, ächt ſind, die ſie aber verſchweigen, unächt. Aber läßt ſich wohl ſelbſt auf die Urtheile dieſer Männer mit Sicherheit bauen, und in allen einzelnen Dingen? Wie oft hat Clemens von Alexandria, der nach Hieronymus Zeugniß der gelehrteſte iſt aus ſeiner Zeit, den Apoſteln und Apoſtelſchülern apokryphiſche Bücher zugeſchrieben; wie oft allegirt er Ausſagen von Barnabas und Hermas, deren Unächtheit längſt erwieſen iſt; wie oft haben Concilien, wie z. B. das ſiebente öcumeniſche, dem Athanaſius zugeſchrieben, woran doch dieſer niemals gedacht. Hat doch ſelbſt Hieronymus ſich nicht entblödet, von Briefen des Paulus an den Seneca, und von dieſem an jenen zu ſprechen, deren Unächtheit ſelbſt von Baronius und Bellarmin zugegeben worden. So oft mußte auch erſt irgend eine kleine Leidenſchaft dazwiſchen kommen, und der Kritik die Zunge

lösen: denn wäre Hieronymus selbst wohl so emsig gewesen in Aufdeckung der Verfälschungen und Suppositionen des Ruffinus, wenn er nicht sonst und von einer andern Seite her so stark wäre gegen ihn eingenommen gewesen, und hätten wohl die africanischen Väter in dem bekannten Streit über die Nicänischen Canonen so eifrig mit dem Zosimus über die Falschheit derselben gestritten, wäre nicht ihr eigener Vortheil dabei mit im Spiele gewesen. Noch lange nicht kann man mit Sicherheit bauen auf die Aussagen des einen oder andern Schriftstellers, wenn ein Citat aus einem alten Buch, diesem oder jenem zugeschrieben, bei ihm vorkommt. Justinus und Clemens von Alexandria, und fast alle alte Christen halten ohne Bedenken die sybillinischen Gedichte für ächte Ausgeburten der Sybille, da sie doch erst, wie Blondel so scharfsinnig erwiesen, erst nach dem Jahr 130 gedichtet worden sind. Wie wunderlich ist es nicht mit dem sogenannten Itinerarium, mit Clemens Recognitionen, mit einzelnen Schriften von Cyprianus und Ambrosius gegangen, an die man so lange als ächte Schriften geglaubt, und aus denen man ohne Bedenken Traditionen die Menge abgeleitet. Was ist nicht aus dem bekannten apostolischen Symbolum, aus einem andern, welches dem Hieronymus zugeschrieben wird, und so vielen andern, aus dem berühmten Prädestinatus durch die Kritik geworden, von der die spätern Väter nichts wußten. Wie sollten überhaupt nun noch unter so vielen tausend Schriften der Väter, durch so Vieler Hände gegangen, die ächten Schriften von den unächten so leicht unterschieden

werden mögen, und wie, ehe dieses mit Gewißheit und Genauigkeit geschehen ist, jede einzelne Meinung der einzelnen Kirchenväter über Sachen des Glaubens, und also auch der Consensus Aller darin mit Sicherheit eruirt werden können? Denn wenn nun auch einzelne Werke der Väter als ächt und ihnen zugehörend befunden worden, kann man doch sich noch nicht so kurzweg, wie es katholische Schriftsteller pflegen, auf jede einzelne Stelle darin als ächt berufen, sondern nun muß auch hier wieder erst Fremdes von Eigenem sorgsam geschieden, und der durch Zeit oder Nachlässigkeit hin und wieder corrumpirte Text wieder hergestellt werden. Denk nicht einmal der zahllosen Abschreibefehler zu gedenken, oder der Motten, die an dem Text genagt, oder der eigenthümlichen Dunkelheit Einiger unter den Vätern, bei denen schon die leiseste Aenderung von bedeutenden Folgen war, mag nur aller der willkührlichen und absichtlichen Veränderungen Erwähnung geschehen, mit denen Verschiedene zu verschiedenen Zeiten dem misverstandenen oder corrumpirten Texte aufzuhelfen gedachten. Wie vieles haben im Einzelnen nicht die Späteren von dem Eigenen hinzugethan, wie vieles nach ihrem Sinn zubereitet; wie vieles ist im Einzelnen nicht von solchen verändert worden, die sich kein Gewissen daraus machten, alten Vätern ganz neue Schriften unterzuschieben. Nicht bloß alte Sectirer sind dafür bekannt: es haben es auch die Rechtgläubigen gekonnt. Wiederum hat die Menge angetroffener Interpolationen spätere, sonst kritische Herausgeber bewogen, aus irgend einem Grund auffallende Stellen

zu notiren, und in den Verdacht der Unächtheit zu bringen, was an sich vielleicht ächt, nur ihren sonstigen Meinungen nicht günstig war. Wie Concilien-Canonen, wie päpstliche Briefe im Einzelnen gefälscht worden, ist der ganzen Welt bekannt; Päpste selbst nahmen ja nicht selten Antheil an solchem Betrug.

Will man aber recht erkennen, wie schwer, ja wie fast ganz unmöglich das Erkenntniß einer wesentlichen Uebereinstimmung der Väter in den Traditionen sey, so achte man ferner nur auf die Schwierigkeiten, welche das Lesen und Versehen derselben im allgemeinen erschweren, auf die Difficultäten des Sprachgebrauchs und des Sinnes, in welchem die Väter so vieles eigentlich und wiederum umgekehrt, und überhaupt auf eine von unsrer Art ganz abweichende Weise nehmen. Ehe hier vom Consensus der Väter in dunkeln Traditionen die Rede seyn kann, will erst der verschiedene Geist der Sprache erkannt und durchdrungen seyn, dann der characteristisch sich aussprechende patristische Gräcismus und Latinismus; gar vieles muß uns in diesen Sprachen anstößig vorkommen und zweideutig, was doch an sich ohne alle Zweideutigkeit war; gar leicht modificirt auch die Parteilichkeit des Uebersetzers oder die Unkunde desselben in der Synonymik seiner eignen Sprache durch ein nur etwas zu starkes Wort den ganzen Sinn seines Autors, und wie oft ist nicht also der Väter Sinn in den lateinischen und andern Uebersetzungen entstellet, verschroben und verändert worden? Und wer könnte sie wohl mit einigem Glücke zu verstehen

verſuchen, ohne der Dialectik, Grammatik und Rhetorik ſo vieler wohlerfahren zu ſeyn. Der dunkle Tertullianus verlangt ein ganz anderes Organ zu ſeinem Verſtändniß, als der gelehrte Hieronymus. Die breite ciceronianiſche Wohlredenheit des Lactantius unterſcheidet ſich ſcharf von der religiöſen Ideenſprache des Auguſtinus; wie himmelweit verſchieden iſt nicht die Dialektik des Origenes von der Rhetorik des heiligen Cyprianus. Die Blumenſprache des predigenden Chryſoſtomus verlangt einen ganz andern Sinn zum Verſtändniß, als die dogmatiſche des Hilarius. Figuren und Allegorien, Metaphern und Hyperbeln erfodern einen tiefern Geiſt der Einſicht, der über die Sprache hinausdringend in ihnen die Idee zu erwecken weiß. Aber wie vielen und verſchiednen Auslegungen iſt hier nicht Raum und Gelegenheit gegeben. Nimmt man denn noch zu dieſer ſchon an ſich ſo ſchweren Nüancirung des Geiſtes und Sprachgebrauchs der verſchiedenen Väter noch dem jedesmal verſchiedenen Geiſt der Zeit, den Einfluß des Zuſtands und der Schickſale der Kirche, die ganze Art und Geſtaltung der damaligen Welt, lauter Beziehungen auf eine gründliche Einſicht der Väter, ſo iſt auch dadurch das Verſtändniß derſelben nicht wenig erſchwert. Mit ganz andern Augen muß ein kirchlicher Schriftſteller der erſten drey Jahrhunderte geleſen werden, mit andern einer aus dem fünften, mit andern wiederum ein Scholaſtiker oder ein Jeſuit. Nicht wenig iſt auch auf den Unterſchied zu achten in den Arten des Vortrags und auf den Weg der Lehre, welchen ſie eingeſchlagen:

denn ganz verſchieden iſt oft auch mit dem Lehramt die Lehre, wie ſie z. B. ſich oft ganz anders erklären in ihren Commentaren über die heil. Schrift oder in den Homilien darüber, ganz anders wieder in ihren dogmatiſchpolemiſchen Schriften gegen die Juden, Heiden und Ketzer. Eine eigenthümliche Dunkelheit und Ungewißheit erwächſt aber noch aus dem unangenehmen Umſtand, daß ſämmtliche Väter auch bei ihren Lehren nicht immer geblieben, daß ſie, wie an Jahren, ſo auch an Einſichten fortgeſchritten, daß ſie in ſpätern Zeiten oft gemißbilliget und verworfen haben, was ſie in ihrer Jugend mit dogmatiſcher Feſtigkeit behauptet hatten. Der einzige Hieronymus oder Auguſtinus dienet hier zum merkwürdigen Beiſpiel. Wer möchte jenem als beſtimmte Ueberzeugung und Lehre auch noch im Alter zuſchreiben, was er in brauſender Jugend geſchrieben, wie z. B. den erſten Brief an den Heliodorus. Wer muß nicht im Studium der früheren Werken Auguſtins immer zugleich auch darauf ſehen, ob er die eine und andere ſeiner Lehren und Anſichten nicht wiederrufen in den Retractationen, die eine durchgängige Reviſion und Recenſion aller ſeiner früheren Grundſätze ſind. Auch Origenes hat nach Hieronymus *) noch im grauen Alter an den römiſchen Biſchof Fabianus einen Brief voll Herzeleid geſchrieben, darüber, daß er ſo vieles geſchrieben in früherer Zeit, was er jetzt nicht mehr

*) Ep. 65. de errorib. Orig.

billigen könne, und wie sollte man nicht auch mit Recht ein so natürliches Fortschreiten vom Irrthum zur Wahrheit bei allen übrigen Pätern annehmen. Nicht ohne Grund machte daher Vincentius von Lerins nur das zur katholischen Lehre der Väter, auf die man sich verlassen könne, worin sie constant verharret, und auf der sie immer geblieben sind. *) Nicht alle haben zwar die Bescheidenheit des heil. Augustinus gehabt: aber wenn nun jene Retractationen das Schicksal so vieler anderer Schriftsteller des Alterthums getroffen hätte, daß sie wären verloren gegangen, wie unsicher, ja wie völlig bodenlos würde dann unser ganzes Vertrauen auf sämtliche Lehren des Mannes seyn?

Nicht weniger Schwierigkeit macht ferner die Rücksicht auf den Grad der Gültigkeit, Ausdehnung und Würde einer von den Kirchenvätern ausgesprochenen Lehre und die Bestimmung des engeren oder weiteren Verhältnisses, in welchem sie zu der offenbaren Lehre des Christenthums steht: denn zu klar ist doch, daß man einer einzelnen, bloß als Tradition hingestellten Meinung nicht dieselbige Kraft, Würde und Verbindlichkeit des Glaubens zuschreiben kann, als einer bestimmten, nur in etwas anderer Art wiederhohlten Lehre des Christenthums. Hierüber herrscht selbst noch unter den späteren katholischen Controversisten die größte Uneinigkeit. Welches der wahre Sinn nicht nur, sondern derjenige Sinn

*) Commonitor. I. c. 39.

von Stellen ſey, in denen ſie nur ihre Anſicht von fundamentellen Artikeln des Chriſtenthums aufſtellen, und ob ein Satz zur Seligkeit nöthig oder nicht nöthig ſey, darüber iſt ſchon ſo oft zwiſchen den Jeſuiten und Janſeniſten, zwiſchen Franciscanern und Dominicanern, zwiſchen der Sorbonne und römiſchen Canoniſten geſtritten worden. Die Diſtinction liegt auch mehreren Entſcheidungen des Trienter Conciliums zum Grunde. Denn wenn es z. B. ein Anathema ausſpricht, *) über die, welche für Kinder die Theilnahme am Abendmal für nothwendig halten, ſo erklärt es dabei zugleich, daß dieß Anathema nicht diejenigen Väter treffen ſoll, die allenfalls dieſer Meinung geweſen aus einer probablen Urſache, und wobei man auf die Zeit Rückſicht nehmen und bedenken müſſe, daß ſie dieſe Lehre nicht zur Seligkeit nöthig gehalten. Gleichwohl reden oft manche Väter von ganz poſitiven und ihnen vielleicht nützlichen Dingen, mit ſolcher Stärke und Emphaſis, als hänge die ganze Seligkeit daran, wie, wenn Ignatius ſagt, **) daß, ſo jemand an einem Sonntag oder Sabbath faſte, außer an einem (nämlich vor dem Paſſah), der ſey ein Mörder Chriſti — ein Grundſatz, den die ganze lateiniſche Kirche längſt aufgegeben hat. Und wer kennt nicht die Uebertreibungen eines Tertullianus oder Hieronymus? Der leztere widerräth z. B. der Furia, einer römiſchen Wittwe, die

*) Sess. 21. c. 4. et can. 4.

**) Ep. 4. ad Philipp.

zweite Heirath nicht anders, als ob er sie vor dem Vatermorde oder Atheismus warnte. *)

Doch selbst, wenn alle diese Rücksichten genommen, alle die kritischen Schwierigkeiten überwunden, und die einzelnen Lehren einzelner Väter ganz klar und bestimmt erkannt worden sind, so ist zu bestimmen, in welchem Sinn eine bei einzelnen Kirchenvätern sich findende Tradition nun auch Tradition der Kirche sey, noch eine fast unüberwindliche Schwierigkeit. Denn nach der eignen Lehre der katholischen Kirche haben alle Lehren der Väter nur so weit kirchlich verbindende Autorität, höhere Sanction und unwidersprechliche Gewißheit, als sie Zeugnisse der öffentlichen und allgemeinen Kirche sind: denn gleichwie Alle für sich und einzeln gar wohl irren können, so ist hingegen nur unfehlbare und zuverlässige Tradition, was in der beständigen und allgemeinen Lehre der Kirche gegründet ist, oder mit dieser zusammenstimmt. Hieraus ergibt sich eine doppelte Beziehung und ein zwiefacher Charakter an allen Lehren der Kirchenväter. Es ist auszumitteln zuerst ihr eigner für sich, und zweitens das Verhältniß derselben zu der allgemeinen Lehre der Kirche, und also ist noch lange nicht genug, zu wissen, was einzelne Väter wirklich gelehrt, sondern auch nothwendig, zu bestimmen, in wiefern sie mit der Kirche selbst gleichmässig gedacht. Es mag sich dieses nun wohl, wie wir gern zugeben, von

*) Ep. 10.

inigen Hauptlehren des Christenthums allerdings leicht beweisen lassen. Aber bei vielen haben sie auch, durch ihren eignen Geist geführt, Privatmeinung eingemischt, welche die spätere Kirche dann treuherzig und ehrfurchtsvoll annahm, sie sind in Erforschung der Wahrheit mit eigner Kraft weiter gegangen, und eben hierin besteht die historische Fortbildung der christlichen Lehre, daß fast in jedem der früheren Jahrhunderte Männer von originellem Geist sie auf eigenthümliche Art behandelten in Form und Materie. Was sie auf diesem Wege Hohes und Eigenthümliches aufgestellt, das hat die spätere Zeit gar häufig als Tradition hingenommen und weiter gegeben, und also würklich zu Tradition gemacht; denn es haben zu allen Zeiten geniale Naturen ihre Nachtreter und Anhänger gehabt. Wie schwierig aber, ein Verhältniß eigenthümlicher Lehre zur allgemeinen der Kirche aufzufinden an den größesten jener Väter, deren origineller Geist jedem Zeitalter zuvorgeeilt war, deren Größe eben darin bestand, daß sie nicht dachten, wie Andere, und deren Autorität doch immer am meisten entscheidend ist. Mit einer zwar scharfsinnigen, aber doch nicht gründlichen Auskunft pflegt sich hiebei das System zu helfen. Denn wenn behauptet wird, es habe jene, von hohen Geistern aufgestellte und etwas neu scheinende Lehre doch vom Anbeginn an unbewußt der Kirche beigewohnt und sey nur durch sie zur Klarheit gekommen, so nimmt man hier offenbar den umgekehrten Weg von innen nach außen, da der rechte hier eigentlich doch von außen nach innen geht, und eigentlich

ganz hiſtoriſch iſt. Nicht alle, nur wenige, nur Irenäus, Tertullianus und Origenes ſtellen eine regula fidei als Lehre der Kirche auf, von der ſie nicht abweichen wollen, und geben das Uebrige als eigene Anſicht, als höhere Lehre, nicht für alle genießbar und brauchbar. Schon hieraus erhellet es aber, daß die Väter auch vieles lehrten, was auf Katholicität durchaus keinen Anſpruch machen ſollte. Wenn auch nicht bewieſen werden kann, was Canus behauptet, es ſey die Lehre der Kirchenverſammlung zu Trient: Aller Väter gemeinſame Lehre müſſe man wiſſen, um die ächte Lehre der Kirche zu erkennen: *) ſo iſt es ſchon ſchwer, ja faſt unmöglich, nur über die Zeugniſſe der Meiſten, womit ſich das ächte Syſtem der Kirche begnügt, ins Klare zu kommen. Endlich läßt ſich ja auch nur mit großer Mühe und Noth erfahren, ob auch die Lehre der Väter und ihre für Tradition ausgegebene Meinungen von der ganzen Kirche angenommen worden ſind oder nicht. Schon daß die katholiſche Lehre dieſen umgekehrten Weg, wie eine Lehre zur katholiſchen wird, ſtatuirt, beweiſet es, daß auch Privatmeinungen in das Syſtem eingegangen ſind und den Character allgemeiner Gültigkeit erſt dadurch erhalten haben, daß die ganze Kirche ſie receivirt hat. Dieß aber geſchiehet nach eben denſelben Grundſätzen, nur durch eine Kirchenverſammlung und hiebei iſt dann erſt wieder nothwendig darauf zu

*) Tridentina Synodus communem tantum omnium patrum intelligentiam pro certa veri norma habendam definivit. De loc. theol. l. VII. c. 3. conclus. 8.

sehen, ob es auf einer particulairen oder universellen Synode geschehen ist: denn wiederum wird auch dieß nicht geleugnet, daß nicht die Bestimmung jeder Particularsynode, sondern nur die Lehre einer allgemeinen Kirchenversammlung im höchsten Grade katholisch, gewiß und unfehlbar sey. Es ist aber bekannt, wie einzelne Kirchenversammlungen schon in den ersten Jahrhunderten dissentirten über die Feier des Osterfestes und die Ketzertaufe, wobei die Frage nach Traditionen gleichfalls ins Spiel kam, wie schon bemerkt worden; es mußte also die Eine von beiden Synoden nicht ganz unfehlbar seyn, sondern unfehlbar Unrecht haben.

Dieß alles bedacht, scheinet es fast unmöglich, über die ächte Tradition aller Jahrhunderte jemals ins Klare und Gewisse zu kommen. Es giebt nichts so Willkührliches in irgend einem dogmatischen Lehrbegriff, als die Quelle der Tradition. Welchen Glauben soll z. B. die Geschichte noch haben und geben an alle die tausend falschen Traditionen, welche in den spätern Zeiten, im Mittelalter allein aus allen, den hundert unächten, alten Kirchenlehrern und Päpsten untergeschobenen Briefen geflossen sind, an die gleichwohl der fromme Glaube, wie an gerettete Reliquien des apostolischen Alterthums sich heftete zu einer Zeit, wo falsche Decretalen geschmiedet, ein Heer von Legenden voll heiliger Lügen ohne die mindeste historische Wahrheit aus der Luft gegriffen, *)

*) Es ist bekannt, wie man im Mittelalter sich half, als die alte Legende durch die Verwüstung der Normannen größten-

und der handgreiflichste Irrthum dem Menschenverstand als heilige Wahrheit aufgebürdet werden konnte. Ignatius hielt für nöthig, noch als er zum Märtyrertode geführt wurde, die ächte apostolische Tradition, die er wußte, aufzuschreiben *) — eine Vorsicht, die zugleich die große Besorgniß und Ahndung verräth, daß unter diesem Namen der Kirche künftig viel Falsches aufgedrungen werden würde, und die bald genug nicht mehr nachgeahmt wurde.

Erst nach diesen Bemerkungen, über das, was bisher immer in der katholischen Kirche über die Tradition gelehrt und als Tradition betrachtet worden war, läßt sich nun das wahre dogmatische Verhältniß dieser Lehre zum Katholicismus an sich bestimmen. Auch hier darf aber nur allein der Begriff der Kirche recht scharf ins Auge genommen werden,

---

theils zu Grunde gegangen war. Man konnte dergleichen doch nicht gut entbehren bei der Heiligenverehrung und Anbetung ihrer Reliquien, man mußte doch etwas auch von ihrer Geschichte wissen und sich zu erzählen haben von ihren Wunderthaten. Also machte man dergleichen Legenden auf gut Glück von neuem, ohne sie eben auf historische Facta zu bauen; es kam ja dabei nur auf recht viele Wunder und den Zweck der Erbauung an. Dieses Verfahren jener Historiker nennt der Abt Herger von Laubes — propietate mentiri. S. Schmidts Geschichte d. Deutschen II. S. 90. Vergl. Muratori de ingenior. moderat. l. I. c. 16.

*) Cum jam ad martyrium duceretur, necessarium judicavit, apostolicam traditionem, cautionis gratia, etiam scripto exarandam seu exprimendam esse. Euseb. h. e. l. III. c. 36.

ſo wird ſich aus der Art, wie nach dem einmal aufgeſtellten Princip von der Kirche dieſes auch wieder an jener Lehre vorkommen muß, ihre rechte Stelle in dem Syſtem von ſelbſt und leicht angeben laſſen. Dieſem gemäß iſt es ja einmal angenommener Glaubensſatz, daß die Kirche bei ihrer Stiftung ſchon eine ganz unumſchränkte Autorität erhalten habe, daß ſie im Beſitz fortwährender Offenbarungen des heil. Geiſtes ſey, und daß der nämliche heil. Geiſt, der den Apoſteln auch die heil. Schrift eingab, ihr fortwährend beiwohne bis an das Ende der Tage. Dieſe Autorität vom heil. Geiſt der Kirche ſelbſt verliehen und gleichſam übergeben, kann man die erſte, wichtigſte, ja die einzige Tradition nennen: denn unter ihr ſind alle übrige ſchon enthalten, ja es gibt, genau genommen, weiter keine Traditionen, als die aus jener Einen gefloſſen ſind. Daher, wegen dieſer an allen einzelnen Lehren und Ritus, die für Traditionen gelten, vorkommenden Form ſind ſie ſelbſt Tradition genannt: in dieſem ächtkatholiſchen Sinn ſind nicht nur die wahrhaft alten und apoſtoliſchen, ſondern auch alle ſpäteren Lehren und Ritus, wenn ſie die Kirche nur ſanctionirt hat als Tradition, ja ſelbſt die heil. Schrift Tradition im vollkommenſten Sinn: denn auch ſie iſt ja in der Anſicht der Kirche aus Tradition entſtanden, und was die heil. Schriftſteller niedergeſchrieben, iſt ihnen ja durch den heil. Geiſt ſuggerirt, inſpirirt und tradirt. Erſt als nun die heil. Schrift vorhanden war, nahm die Tradition zum Unterſchied von ihr den Namen der ungeſchriebenen chriſtlichen Lehre und

Tradition an *), so wie hinwiederum von da an unter dem Namen der Tradition nur jene ungeschriebene Lehre verstanden wird. Diese aber kann nun als in dreyfacher Beziehung nothwendig in dem System betrachtet werden oder von drei Seiten: 1) als die Befugniß der Kirche, die alte ächte apostolische Ueberlieferung kirchlich geltend zu machen, d. h. an ihr die Form der Kirche auszuprägen: (man kann diese ganz füglich die traditio historica nennen); 2) spätere Institutionen im Geist des Christenthums und apostolischen Alterthums kirchlich geltend zu machen (traditio constitutiva); und 3) die Befugniß, den Sinn der heil. Schrift auf eine bestimmte kirchliche Weise geltend zu machen (traditio interpretativa).

Was die erste Seite der Tradition im Katholicismus betrift, so hat selbst jene ganze Reihe von wirklich alten und apostolischen Traditionen darum, weil sie historisch wahr sind, noch nicht den Character der kirchlichen Tradition, sondern dieser kann ihnen erst einzig von der Kirche selbst kommen, falls nämlich diese sie erst dafür anerkannt. Es könnte gar wohl seyn, daß manche wirklich alte Ueberlieferungen gewisser Lehren und Ritus aus den Zeiten der Apostel histo-

*) Dieß deutet auch die Synode zu Trient bestimmt genug an — perspicieus, hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, aus welchen lezteren Worten ganz klar erhellet, daß die libri scripti selbst nichts anders sind als scriptae traditiones. l. c. p. 18.

risch verdunkelt, vergessen und untergegangen wäre, die Kirche hat die Autorität, sie wieder ans Licht zu ziehen, und ihnen das Merkmal der Gültigkeit aufzuprägen. Die wenigen wirklich ächten und alten Traditionen, welche noch heutiges Tages im Katholicismus stehen, haben ihre Stelle in diesem durchaus nicht wegen ihres innern Gehalts oder ihrer unumstößlichen historischen Wahrheit, sondern dadurch, daß die Kirche sie dafür anerkennt: denn dieß und nichts anders folgt aus ihrem Princip. Doch über den Inhalt und die Geltung dieser Art Tradition kann überhaupt nie ein Streit entstehen; sie sind historisch und als solche von allen anerkannt; nur daß sie doch, wie wohl zu bemerken, der Form nach etwas anders werden im Katholicismus, und hier kein anderes, als das angezeigte Verhältniß haben.

Schwieriger scheinet es sich mit der zweiten Gattung von Tradition zu verhalten; was aber diese betrift, solche nämlich, die offenbar späteren Ursprungs sind, die aber die Kirche als dem Geiste des Christenthums und apostolischen Alterthums nicht widerstrebende Institutionen kirchlich geltend zu machen für gut befunden, so ist auch an diesen klar, wie und an welcher Seite sie mit der Haupttradition oder dem göttlichen Befugniß der Kirche zusammenhängen. Sie legt sich ja selbst diese apostolische Kraft und Autorität bey; wie sollte sie nicht auch auf solche Lehren und Ritus, welche sie nöthig findet, diesen Character übertragen können? Sie können (im Sinne des Katholicismus) in keinem Fall, wenn es sonst nur legitim zugegangen ist mit

ihrer Sanction und Promulgation, anders, denn aus der nämlichen Offenbarung geflossen seyn, als der die heil. Schrift selbst ihr Daseyn verdankt: denn durch den Consensus der Väter, durch das Organ einer allgemeinen Kirchenversammlung redet ja derselbige heil. Geist ewig fort, den Christus selbst bis an das Ende der Tage der Kirche verheissen hat. *) Allerdings ist die Kirche an dieser Seite schon oft mit der Geschichte in auffallende und handgreifliche Collisionen und Contraste gekommen, wenn sie so gar zu rücksichtslos kein Bedenken trug, ihre späteren Institutionen geradezu dem ältesten apostolischen Alterthum zuzuschreiben: aber es ist auch bekannt genug, daß eben an dieser Seite eine wahre Feindschaft besteht zwischen der Geschichte und

*) Auf diese Art Tradition berief sich auch schon das Concilium zu Trient Sess. XIII. c. 8. wo es heißt: es sey in der Kirche immer Sitte gewesen, daß die Laien von den Priestern die Communion empfangen, der celebrirende Priester aber sich selbst communicire: qui mos tanquam ex traditione apostolica descendens jure ac merito retineri debet. Hierin liegt nicht, daß die Synode auch die leztere Sitte wirklich historisch für eine von den Aposteln hergekommene, sondern nur, daß sie dieselbe für eine im Sinn der Apostel gute und beibehaltenswerthe hielt. Dieß scheinet sie auch durch das mehrdeutige tanquam anzudeuten; dann aber deutet sie es auch durch das jure an, daß, falls auch wirklich die Sache nicht ihre historische Richtigkeit hätte, die Kirche, kraft der ihr einwohnenden Autorität, aus sonstigen Rücksichten sich bewogen gesehen, diese an sich und in ihren Augen löbliche Sitte auch fernerhin beizubehalten.

dem Katholicismus: denn in Sachen seines dogmatischen Glaubens hat er aus jener sich niemals viel gemacht, sondern ihr oft den härtesten Trotz geboten. Aber wie dem auch sey, so ist doch hier der Sinn und Zusammenhang klar genug, Kraft dessen die Kirche selbst diese Tradition noch für einen mündlichen, von Christi und der Apostel Zeiten herübergekommenen und wohl hergebrachten Unterricht halten, und ihm als solchen eine so hohe Stelle in dem System anweisen konnte. *)

---

*) Auch hat ja die Kirche noch immer eine Idee bereit, von der sie leicht bei jeder Beschuldigung Gebrauch machen kann, nämlich, daß sie allerdings nichts neues, sondern vom Anbeginn an der Kirche dunkel und bewußtlos Beiwohnendes klar machen und aussprechen will. Nimmt man dieß Alles zusammen, so muß es allerdings ganz wunderlich erscheinen, daß katholische Theologen, wie Molinäus und schon zum Theil auf der Trienter Synode Einige dieser den Vorwurf machten, daß sie, die Tradition zu gleichem Rang mit der heil. Schrift erhebend, unterlassen habe, nun auch ein vollständiges Verzeichniß aller der katholischen Kirche eigenthümlichen Traditionen auszufertigen, auf daß Jedermann wissen könnte, woran er sich zu halten habe. Sarpi I. p. 292. Fast lächerlich aber ist es, wenn Neller (l. c. p. 18.) mit Natalis Alexander (h. e. Sec. XV. et XVI. p. 624) und Pallavicini (l. 6. c. 16.) darauf keine andere Antwort geben, als — daß dieß in der kurzen Zeit von zwei Monaten, wo man zu Trient für die vierte Sitzung noch die schwierigsten Sachen zu bedenken gehabt, sich nicht so schnell habe thun lassen, ohne noch mit Natalis Alexander wenigstens den ungleich tiefern Grund anzuführen, ecclesiae judicio in traditionibus dignoscendis standum esse, sacra Synodus statue-

Wie offenbar hiebei mehr auf die Befugniß der Kirche, als auf die Historie gesehen wird, beweiset auch der weitere Sinn, in welchem oft diese Art Tradition genommen wird; man läßt sie nämlich oft auch als eine reinmenschliche stattfinden und gelten, und sie wird daher eben auch nicht für alle Kirchen gleich nothwendig gehalten. *) Göttlicher Art ist eine solche von der Kirche sanctionirte Lehre und Institution, wenn sie überhaupt an sich vernünftiger Art ist, und aus guten Gründen für nöthig befunden wurde. Also fand es die Kirche einmal für nöthig, die Austheilung des heiligen Abendmahls auch unter Einer Gestalt zum Kirchengesetz und zur Tradition zu erheben. Sie fand es für gut, beim Opfer der Messe Wasser mit Wein gemischt zur göttlichen

---

bat. Decretum itaque septimae synodi oecumenicae imitata est, quo traditiones generatim acceptae sunt et commendatae, non particulatim recensitae et explicatae. l. c. Durch eine solche geschlossene Sammlung von Traditionen hätte sich ja die Kirche die ihr so heilige Autorität selbst geschmälert, dergleichen Traditionen auch noch ferner zu machen, wenn es ihr also beliebte. Und daß sie kein solches Verzeichniß machte, kann man auch als eine ungewöhnlich liberale Vergünstigung betrachten. Es giebt nur äußerst wenige Traditionen, an die der Katholik zu glauben gebunden ist; aber an die Tradition nicht glauben kann er nicht, ohne sogleich aufzuhören, es zu seyn.

*) Humana traditio compellatur ea, quam rectores ecclesiarum fidelibus pro circumstantiis locorum, rerum, personarum aut temporum observandam praescripsere. Riegger Inst. I. p. 152.

Tradition zu machen, ohne deswegen diese Gebräuche noch besonders von den Aposteln herzuleiten. *) Auch der Ausspruch der Kirche über den Kanon beruhet auf einer Tradition von dieser Art.

Weil diese zweite bisher aufgezeigte Gattung nun die eigentliche und ächtkatholische Tradition in sich begreift in einem nur dieser Kirche eigenthümlichen Sinn: so erhoben sich auch darüber besonders unter den Vätern zu Trient die meisten Streitigkeiten. Gleich als nur proponirt worden war, daß der heil. Schrift die Tradition an die Seite zu setzen sey, welche man theils äußerlich oder historisch aus Christi Munde, theils innerlich aus Suggestion des heil. Geistes hätte, so widersetzten sich Einige scharf, bemerkend, wie man durch solche Restriction sich dem Spott der Ketzer aussetzen würde, die ihnen nun vorwerfen würden, sie approbirten nur solche Traditionen, die ihnen gefielen, und ließen andere absichtlich aus der Mode kommen, obgleich sie eben so gut von einem göttlichen Gesetzgeber herstammeten. Noch stärker griff der

*) Ueber das erstere verordnete daher das Conzilium von Constanz in der dritten Session mit merkwürdigen Ausdrücken: Hujusmodi consuetudinem ab ecclesia et S. S. patribus rationabiliter introductam et diutissime observatam habendam esse pro lege, quam non liceat reprobare aut sine ecclesiae auctoritate pro lubitu mutare. In Harduini Conc. Tom. VIII. col. 381. Vergl. Trident. conc. Sess. XXI. c. 1. Daß das andere eine göttliche Tradition sey, leugnet selbst der Papst Benedict XIV. de Sacrificio missae; sec. 1. §. 172.

Bischof Bertano das proponirte Decret an, in welchem es hieß, die Tradition sey mit gleicher (aequali) Ehrfurcht, als die heil. Schrift anzunehmen *) Sehr gründlich bewieß er, obgleich Schrift und Tradition von Gott kämen, so sey doch dieß schon aller Wahrheit eigenthümlich, daß sie aus der Urwahrheit stamme: deswegen sey aber doch noch nicht alles, was wahr befunden, der heil. Schrift gleichzusetzen, und Gott habe nirgends der Tradition so viel Beständigkeit ertheilt, da einige ja gänzlich aufgehört hätten, also ihnen auch nicht gleiche Ehrfurcht zugesichert. Dagegen premirten nun Andere den Ausdruck: göttliche Wahrheit, und bestanden darauf, daß alle Wahrheit deswegen noch nicht göttlich sey, Tradition und Schrift aber seyen Gottes Wort, diese im Buchstaben, jene im Herzen aufbewahrt. **) Der Bischof gab nachher seine Meinung auf, und verlangte nur, daß man statt gleicher Ehrfurcht: ähnliche (simili) Ehrfurcht gegen die Tradition setzen müsse. Am stärksten aber zog in Einer der Congregationen ein anderer, Naclanti, der Bischof von Chiozza, gegen das ab-

*) Diese Streitigkeit erzählt Pallavicini allein, Fra Paolo weiß nichts davon, auch seinem Commentator Courayer ist sie entgangen, da sie doch beiden vielen Stoff zu Bemerkungen hätte geben können, wie sie dergleichen gern zu machen pflegen. Pallav. l. VI. c. 14. sq.

**) Die Tradition, sagt einer, beziehe sich nur allein auf die continua successione in ecclesia catholica conservatas. Pallav. l. c. Natal. Alex. VIII. p. 624.

gefaßte Decret zu Felde, indem er die Tradition nicht sowohl als aus unmittelbar göttlicher Inspiration geflossen und historisch betrachtete, sondern als ein kirchlich Gesetz. Er behauptete, es sey dieses ein unerträglich Joch, und nannte die Aequalität zwischen der heil. Schrift und Tradition geradezu gottlos. Darüber entstand sogleich ein gewaltiger Lärm; alle verlangten Bestrafung des Bischofs; der erste Legat sprach: es scheine am besten, die Theologen hereinkommen zu lassen, auf daß man nach Anhörung des Decrets und der Gründe des Bischofs entweder über Verbesserung des Decrets oder Bestrafung des Bischofs entscheiden könne. Nun lenkte dann dieser gleich einigermaßen ein, ohne jedoch seinen Satz zurückzunehmen. *) Als aber alle scheltend über ihn herfielen, weil er Einer der lezten beim Stimmen, sich angemaßt, alle als gottlos zu beschimpfen und andrer Meinung zu seyn, als alle die übrigen, so bekam er große Angst, bereuete sein Vergehn, und versprach, dem Decret unbedingt beizutreten. **)

---

*) Advocentur, sagte er, theologi: ego impietatis accusavi non integrum decretum, sed aliquas duntaxat ipsius voces et impii nomine non haereticum intellexi, sed inhumanum, quatenus nimis ponderosum onus nobis imponat. Pallavicini l. c.

**) Dennoch sagte er in der Session bei Vorlesung des Decrets nicht, wie die Uebrigen: Placet, sondern Obediam. Nun suchte man dann diesen Bischof bald darauf auf eine gute Art von der Synode wegzuschaffen. Pallavicini. a. O.

Aus allem bisher über das wahre Wesen der katholischen Tradition angeführten ergibt sich nun, daß sie am besten, sichersten und bestimmtesten als eine Befugniß, als ein Recht (jus) betrachtet, und selbst, wenn auch als quaestio facti, immer zugleich als quaestio juris genommen werden muß — eine Ansicht, die nicht allein auf die äußeren rechtlichen Verhältnisse der katholischen Disciplin und Verfassung, sondern auch auf die innern des dogmatischen Glaubens bezogen werden muß, da diese selbst hier immer zugleich als ein Recht, nämlich der Kirche, und als durchaus rechtlich verbindend, nämlich für alle Glieder derselben betrachtet wird. Nur Traditionen und einzelne Lehren sind Institutionen, die auch menschlichen und zufälligen Ursprungs seyn können, obgleich auch andere noch aus Christus und der Apostel Zeiten hergebracht seyn können. Aber die Tradition im eigentlichsten Sinn muß als die Befugniß angesehen werden, zuerst mündlich von der gesetzgebenden Gewalt in der Kirche ausgesprochen, hierauf beibehalten, und bis auf unsere Zeit fortgepflanzt. *)

---

*) So definirt auch Riegger die Tradition: jus viva primum legislatoris ecclesiastici voce propositum, dein ad posteros derivatum, constanti ac perpetua observantia ad nostram usque memoriam propagatum. Inst. 1. p. 181. Und in seiner diss. de traditionis sacrae natura, indole et existentia: norma et regula vel a deo ipso, vel ab apostolis, vel eorum successoribus (welche drei Puncte er dort unter der legisl. ecclesiast. zusam-

An der dritten Gattung von Tradition, oder der Befugniß, den Sinn der heil. Schrift auf eine einzige bestimmte und kirchliche Weise geltend zu machen, tritt das Wesen der Haupttradition des Katholicismus erst recht scharf hervor, und die Kirche schließt den Kreis aller Traditionen, so wie sie als ungeschriebenes Wort zuerst aus dem Munde Christi und der Apostel kamen und dann zum Theil in die heil. Schrift übergingen, zum Theil neben ihr hinfloßen, aufs Bestimmteste ab dadurch, daß sie nur sich die Befugniß beilegt, die heil. Schrift auf die einzig richtige Art auszulegen. Denn was kann es anders heißen, als Autorität, wenn die Kirche auch dieses noch Tradition nennt; historisch oder äußerlich ist ihr doch für jede einzelne Stelle die alleinrichtige Interpretation nicht zugekommen und überliefert worden. *)

---

menfasset) viva primum voce cum fidelibus communicata, ab his accepta et continuata deinceps communicatione ad nos usque propagata, in credendis et agendis fideles qua tales ad sui observantiam obligans. Opusc. l. c. p. 117. Auch die professio fidei spricht den Unterschied zwischen apostolischer und kirchlicher bestimmt genug aus: Apostolicas et eccesiasticas traditiones uti quasque ejusdem ecclesiae observationes et constitutiones firmissime admitto et amplector. p. 22. ad calc. Trid. ed. le Plat.

*) Auch von dieser Art Tradition hat noch die Synode selbst einige Exempel gegeben. Sess. VI. c. 8. p. 40. indem sie sich nämlich dort bei Auslegung einer Stelle der heil. Schrift auf den Consensus der Väter beruft. Auch Sess. XIV. c. 1.

Diese dreifache Tradition, die ihrem Princip nach eigentlich doch nur eine ist, muß für wesentlich nothwendig in dem System des Katholicismus gehalten werden, und nun erst läßt sich die Frage bestimmt und vollständig beantworten, ob im Katholicismus von einer Tradition außer der heil. Schrift, ohne die heil. Schrift, und selbst wider die heil. Schrift die Rede seyn könne, wie man ihm oft vorgeworfen hat.

Dem Geiste der katholischen Kirche und dem Sinn der Synode gemäß muß die Tradition als eine neben der heil. Schrift hinfließende, also in dieser Rücksicht allerdings verschiedene Erkenntnißquelle des Christenthums betrachtet werden. Sieht man das Decret der Synode hierüber genauer an, so liegt dieß freylich nicht nur auf den ersten Blick darin, sondern es wird auch immer klarer, je mehr man den wahren Sinn versteht, in welchem die Kirche dieß genommen wissen will. Zunächst ist man noch gar nicht gezwungen, deswegen auch

---

ist die Berufung auf Tradition exegetischer Art. Hier wird gelehrt, Christus habe nach seiner Auferstehung zu seinen Jüngern, als er sie anbließ, gesagt: nehmet hin den heil. Geist, welchen ihr die Sünde erlasset ꝛc. und daß nun, fährt die Synode fort, durch diese ausgezeichnete That (insigni facto) und durch diese hellen Worte (verbis tam perspicuis) den Aposteln und ihren rechtmäßigen Nachfolgern die Macht, die Sünde zu erlassen und zu behalten, mitgetheilt worden sey, hat aller Väter Consensus von jeher bewiesen (universorum patrum consensus semper intellexit. Can. et Decr. p. 134.

anzunehmen, daß die Tradition nun mit der heil. Schrift weiter keine Gemeinschaft, keinen Zusammenhang habe, und daß sie auch ohne die heil. Schrift wohl bestehen könne. Es soll ja immer doch derselbige heil. Geist seyn, der in beiderlei Ueberlieferungen des Christenthums weht. Die Kirche nimmt selbst Beweise für die Nothwendigkeit des Glaubens an ihre Tradition aus der heil. Schrift her, *) und das Höchste, was man aus der Art, wie sie hierüber sich erklärt hat, zu schließen befugt ist, ist die Meinung, daß sie in ihrer Tradition einige Lehren und Institutionen mehr besitzt, als die heil. Schrift enthält, daß jene eine gewisse Eigenthümlichkeit haben, wodurch sie vor denen in der heil. Schrift wo nicht sich auszeichnen, doch wenigstens von ihnen sich unterscheiden, und daß ohne die Tradition selbst die heil. Schrift nicht seyn könnte, nicht aber, daß man darum, weil man die Tradition besitzt, die heil. Schrift füglich entbehren könnte. **) Wo hätte denn je die Kirche dieses nur mer-

*) Luc. 24, 27. A. G. 1, 3. Joh. 16, 12. 1 Cor. 11, 2. 2 Thess. 2, 14. 3, 6. 2 Tim. 1, 13. 14. 2, 1. 2. 3, 14. Jerem. 31, 33. 2 Cor. 3, 2. Allein man sehe, mit welchem kritischen Scharfsinn, und mit welcher geistreichen Exegese Chemnitz alles widerlegt hat, was dieses System zu Gunsten seiner Tradition aus diesen, besonders den beiden letzten Stellen gezogen hat. Ex. p. 24. besonders p. 41.

**) Allerdings waren schon auf der Synode einige, qui oserent dire, que toute la doctrine catholique n'etoit fondée que sur la Tradition, puisqu'on ne croit à l'ecriture,

ken lassen, daß die Tradition zur heil. Schrift ein für diese so sehr zurücksetzendes, verdrängendes oder gar vernichtenden Verhältniß habe, da sie im Gegentheil die Tradition nur mit gleicher Ehrfurcht *) aufzunehmen gebietet, als

---

que parce qu'on l'a par Tradition. Sarpi I. p. 267. u. 269. Allein es ist bereits oben an jener berühmten Stelle des Irenäus der Sinn angegeben worden, in welchem auch dieser Satz ganz richtig, moderat und ächtcatholisch zu verstehen ist, und wenn auch gleich, wie wahrscheinlich, diese Väter in der Congregation ihn nicht so verstehen mochten, so war dieß doch eben auch nur ihre Privatmeinung und ohne nothwendige Beziehung auf das System.

*) — pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur. p. 19. Aus diesen Worten möchte man fast schließen, daß die Synode eine weit größere Ehrerbietung gegen die heil. Schrift als gegen die Tradition hatte: denn ihren übrigen Grundsätzen von dem höheren Alter und dem mehrumfassenden Inhalt der Tradition, von der selber die heil. Schrift nur ein Theil ist, wäre es ja ganz gemäß gewesen, wenn sie das pari pietatis affectu etc. eher von der heil. Schrift allein, als so, wie sie gethan hat, von dem Verhältniß der Tradition zur heil. Schrift ausgesprochen hätte. Dieser Ehrerbietung gegen die heil. Schrift, welche noch die Synode bewieß, und dem wahren Geist dieser Kirche zuwider ist es daher, nur zu sagen, geschweige es oft zu wiederholen und recht dringend darauf zu bestehen, daß die Apostel gar keinen Auftrag gehabt hätten, zu schreiben, welches kaum etwas anderes heißt, als: daß sie es wohl auch eben so gut hätten können bleiben lassen. S. Fischers Lehrbuch der christlichen Religion. S. 34. Oder wäre vielleicht bekannt, daß es verboten worden? Selbst Bellarmin sagte ja: Apostolos quidem deo volente et inspirante, sed non praecipiente

er heil. Schrift gebührt. Ein Gegensatz also keineswegs, wohl aber ein Unterschied zwischen heil. Schrift und Tradition wird in diesem System angenommen: denn unmöglich ist, daß der heil. Geist, der Schrift und Tradition eingegeben, sich in irgend einem Falle selbst widerspreche. So muß man von innen, aus dem System, die Sache betrachten, und zusehen, ob und daß nirgends ein wahrer Widerspruch herrsche zwischen der Tradition und heil. Schrift, welche Untersuchung dann reinhistorisch ist. —

Ferner wer den innern Zusammenhang der Tradition mit der Idee der Kirche erkannt hat, der kann es unmöglich für eine Gottlosigkeit halten, wofür es so oft von der Polemik ausgeschrieen worden, daß die Synode die Tradition der heil. Schrift nur überhaupt gleichgestellet hat. Der Vorwurf, daß sie auf diese Art Menschensatzungen gleichen Werth beizulegen geboten habe, als der heil. Schrift, trifft nach der bisherigen Erörterung dieser Lehre die Kirche nicht mehr: denn es ist ja, wo es auf wesentliche Puncte des Glaubens ankommt, immer nur von einer göttlichen Tradition die Rede und ganz eins in diesem System, ob

---

scripsisse. De verbo Dei l. IV. c. 3. p. 163. Ungleich richtiger drückte sich auf der Synode der Carmeliter Marinter aus, wenn er sagte: qu'il etoit donc indubitable, que ce, que les Apotres avoient écrit et ce qu'ils avoient enseigné de vive voix, etoit de même autorité, puisqu'ils avoient parlé comme écrit par l'inspiration du saint esprit. Sarpi I. p. 269.

das Wort Gottes schriftlich oder mündlich sich mittheilt. *) Weit treffender ist der Vorwurf, daß nach der allgemeinen Lehre der Kirche von der Tradition die heil. Schrift nothwendig der Unzulänglichkeit, der Unvollständigkeit, der Ungewißheit und Dunkelheit müsse beschuldiget werden. Allerdings ist dieß eine große Härte, wozu das System nothwendig führt: aber zuvörderst ist nur dabei nicht zu übersehen, daß niemals die Kirche selbst der heil. Schrift diesen üblen Anstrich gemacht hat als eine Beschuldigung, sondern daß sie so nur aus dem Gesichtspunct derer, die von außen an diesem System vorübergehen, nothwendig erscheinet, innerlich aber nur als nothwendige Folge aus dem ganzen Verhältniß abfließt, in welches die Kirche Schrift und Tradition

*) Den Einwurf machten auf der Synode die Bischöffe von Fano und Chiozza gegen das Decret Sarpi I. p. 288. Aber er läßt sich, wie man sieht, aus dem System leicht widerlegen. Hingegen ist ein großer Unterschied in der Anwendung, und hiebei treten alle die oben aufgeführten Schwierigkeiten ein in Erforschung bestimmter Traditionen. Allerdings ist es wohl eins an sich, auf welche Art, ob schriftlich oder mündlich man Gottes Willen und Wort erfahre; auch Neller bleibt dabei stehen p. 18. nihil interest, unde sciatur voluntas dei, modo sciatur. Für die Gewißheit aber, daß dieses und jenes nun wirklich ächtes Wort Gottes sey, und für die Ueberzeugung, daß uns statt dessen nichts anders untergeschoben werde, ist es keineswegs einerlei. Denn sehr verschieden sind die Grade der Gewißheit, so etwas schriftlich, bestimmt und bleibend, oder nur mündlich, unbestimmt und veränderlich tradirt wird.

zu einander gestellet hat. Denn kraft dieses Verhältnisses muß die Kirche annehmen, daß es außer den in der heil. Schrift enthaltenen Glaubens- und Lebens-Lehren noch einige gibt, welche sich daher nicht allein ableiten lassen, und welche zu wissen doch eben so nothwendig sind zur vollständigsten Erkenntniß des Christenthums und zur Seeligkeit, als jene. Hiemit ist zwar die Suffizienz und Vollständigkeit der heil. Schrift geläugnet, aber noch immer kein Gegensatz aufgerichtet zwischen der heil. Schrift und Tradition. Die nämliche Bewandniß hat es mit der Dunkelheit und Zweideutigkeit, welche der Katholicismus der heil. Schrift nothwendig zuschreiben muß: denn es ist ihm eine wesentliche Tradition, daß er allein durch Tradition den einzig rechten Sinn der heil. Schrift herausbringen, und allen Zweifeln und Ungewißheiten über den einzigen Sinn der heil. Schrift abhelfen kann. Aber folget denn nun schon hieraus, daß die heil. Schrift an sich und durch sich selbst gar nicht zu verstehen sey, wenn gar keine Zweifel und Ungewißheiten eintreten, und ist das Recht der Auslegung oder vielmehr der Bestimmung des rechten Sinnes im Falle der Noth, welches die Kirche sich vorbehalten, wohl etwas anders, als eine Erklärung, daß der nämliche heil. Geist, der die Schrift eingegeben, und der Kirche von jeher eingewohnt, sie auch am besten verstehen müsse? Sie geht dabei nur von der Voraussetzung aus, daß Worte eines göttliches Geistes und Sinnes auch nur durch göttlichen Geist und Sinn verstanden

und richtig ausgelegt werden können, wovon an einem andern Orte ausführlicher die Rede seyn wird.

Es ist wahr, nicht nur akatholische Theologen, sondern selbst berühmte Gelehrte der katholischen Kirche haben diese schwere Lehre sehr entstellet, und dem orthodoxen und objectiven Dogma viel Fremdartiges beigemischt. Jene haben diesem System Grundsätze zugemuthet, deren es aus höhern Rücksichten und durch seine Principien gebunden nicht beifallen kann; diese haben, nur um die Nothwendigkeit ihrer Tradition zu beweisen, die heil. Schrift oft aufs tiefste herabgesetzt. Sie haben sich nicht nur die schändlichsten Lästerungen der heil. Schrift erlaubt, um nur ihre Tradition bis in den Himmel zu erheben, *) sondern auch zugleich einen Gegensatz und Widerspruch zwischen Schrift und Tradition angenommen, der dem System durchaus fremd ist, wenn er auch äußerlich sich in der Geschichte nicht verbergen läßt, wo er sich allerdings oft grell genug ausgedrückt hat. Insofern haben sie denn auch ihrem eignen System einen sehr üblen Dienst geleistet, und sind ihm selbst aus bloßem Eifer untreu geworden; gleichwie Andere wieder auf einer andern Seite zu weit gegangen sind, und, protestirend gegen alle Tradition, aufgehört haben, katholisch zu denken. Denn

*) Man sehe des Andradius und Pighi Aussprüche bei Chemnitz im Ex. I. p. 14 u. 63. Vergl. Mosheims Streittheologie I. S. 296.

nicht zu leugnen ist, daß diese Lehre eine der höchsten Stellen hat in dem System des Katholicismus und mit den ersten Principien desselben unzertrennlich zusammenhängt: daher hat auch die Synode zum Ueberfluß jede wissentliche Verachtung der Tradition noch mit einem eignen Anathema verpönt. *)

---

*) Si quis autem — traditiones praedictas sciens et prudens contemserit, anathema sit. l. c. p. 19. Wenn Fra Paolo der Meinung mit Beifall gedenkt, que l'on ne commendoit point, de les mepriser avec connoissance et de propos deliberé, de sorte, que ce ne seroit point contrevenir au decret, que de les rejetter toutes d'une maniere respectueuse. I. p. 292. so hat er nicht bedacht, worauf die Synode das Wort praedictas trad. bezogen hat. Denn da sie zu Anfang des Decrets festsetzte: veritatem salutarem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus und beide auf gleiche Art verehrt wissen wollte, so ist auch klar, daß im Sinne der katholischen Kirche die Tradition eben so wenig verworfen werden kann, als die heil. Schrift. Hierüber ist le Courayer hinweggegangen; aber schon Pallavicini hat diese falsche Meinung berichtigt. l. VI. c. 18.

Von dem

Uebergange der Buchstaben in einander.

Ein Beitrag zur Philosophie der Sprache.

In unsern Tagen, nach so großen und mannigfaltigen Fortschritten in der innern Geschichte des Menschengeschlechtes, sind die Kundigen ziemlich einig darüber, daß das Wort nicht weniger als der Gedanke einen tiefen Sinn und Bedeutsamkeit habe, jenes Wort nämlich, welches noch nicht im Munde der plaudernden Menge, wie das Goldstück auf dem Tische der Wechsler, sein Gepräge und das volle Gewicht abgeschliffen, und den Klang allein ganz erhalten hat. Unter den mehrern Arten aber, wie man die Worte bedeutsam nennen kann, hat eine vorzüglich Streit erregt, ich meine die Bedeutsamkeit des articulirten Lautes für den Begriff, im Wesentlichen dasjenige, was Platon

im Kratylos bereits zur Sprache gebracht hat, die Richtigkeit der Worte (ὀρθότης ὀνομάτων); indem schon unter den Alten und wiederum unter den Neuern Einige die Sprache für bloß willkührlich und nach Uebereinkunft (θέσει), Andere hingegen für nothwendig, und nach einem in der Natur des Zeichens und des Bezeichneten gegebenen Gesetze (φύσει) gebildet hielten; wozu noch der neue Zwiespalt kam, wovon bei Platon ebenfalls schon eine Spur ist, *) ob die Sprache menschliche Erfindung oder durch Mittheilung von höheren Naturen dem Menschen zugekommen sey. So leicht es sich diejenigen, welche sich die Sprache entstanden denken durch Vertrag und Verabredung, und so bequem sie es sich gemacht haben, da sie alles weitern Nachforschens nach dem Wesen der Sprache überhoben sind; eben so schweren Stand haben dieselben, sobald sie irgend einen Beweis ihrer Meinung führen sollen: nicht eher wird dieser gelingen, als überhaupt alle menschliche Wissenschaft zum Schweigen gebracht, und eben dieselbe Willkühr im Denken und Bilden der Menschen, in Religion, Kunst, Wissen, und in der Einrichtung der geselligen Verhältnisse nachgewiesen und erhärtet wird. Ueberall gehet die wahre Wissenschaft auf die Erkenntniß des Nothwendigen aus, und ehe von einer wissenschaftlichen Erkenntniß überhaupt die Rede seyn kann, wird die Anerkennung einer Nothwendigkeit vorausgesetzt selbst in den freyesten Gebilden, weil man sonst

*) Kratyl. S. 425. D. E.

durchaus weder von einem festen Punct anfangen noch dahin gelangen könnte, sondern Willkühr aus Willkühr, Nichtiges aus Nichtigem ins Unendliche ableiten müßte. Also ehe über die Sprache philosophirt werden kann, (und wer wollte das verbieten?) werde zuerst anerkannt, daß sie nach nothwendigen Gesetzen und Formen gebildet ist. Die Nothwendigkeit ihrer Bildung aber, worin könnte sie liegen als in der natürlichen Harmonie des Zeichens und Bezeichneten? Was ist nun dieses Bezeichnete? Keinesweges die Dinge selbst, auf welche die Worte bezogen werden, sondern der Menschen Vorstellungen von den Dingen; selbst wo die Sprache Nachahmung des Schalles oder Lautes ist, ahmet sie nicht das Ding an sich, sondern die sinnliche Wahrnehmung desselben nach; dieses Eindruckes unmittelbarer Ausdruck durch Geist und Mund in dem natürlichen Menschen, der von Vertrag und Uebereinkunft nichts weiß, ist die Sprache; und eben so einfältig und natürlich ist dieses Abbild seiner Gefühle und Anschauungen, als die Aeußerung der Freude durch Lächeln, der Trauer durch Thränen, aller Empfindungen und Leidenschaften durch Mienen und Gebehrden: eben so stark der Drang zum Sprechen, als zu den übrigen Arten der Gefühlsbezeichnung, und eben darum auch gewiß gleich innig die Uebereinstimmung des Bezeichneten mit seinem Aeußerlichen. In wiefern jedoch die innern Wahrnehmungen des Gemüthes oder die Ideen das Wesen der Dinge, wenigstens so weit es uns erkennbar ist, darstellen, insofern freylich stimmet dann die Sprache

auch mit der Natur der Dinge selbst zusammen, da ja die Ideen in den Worten abgedruckt sind, und sich darin recht eigentlich Luft gemacht haben. Demnach, da die Namengebung nach einem festen Gesetze gegangen ist, jede Äußerlichmachung aber eines Innern im Menschen, selbst die bewußtlose, sobald sie nicht bloßer Trieb der organischen Natur ist, und nach Gesetzen vollendet wird, Kunst genannt zu werden verdient, so muß die Spracherfindung, wie die Tugend, in Uebereinstimmung mit Platon eine Kunst heissen, und eine um so größere Kunst, je innigere Wissenschaft von dem Wesen der Dinge, wenn ich so sagen darf auch nur bewußtlos, und ein je klareres Gefühl von der Uebereinstimmung der Laute mit den Begriffen sie erfoderte; *) auf der

*) Proklos zum Tim. II. S. 74. redet von einem Spruche der Pythagoreer, ὅς φησι σοφώτατον εἶναι τὸν ἀριθμὸν, δευτέρως δὲ τὸν τὰ ὀνόματα τοῖς πράγμασι θέμενον. Jene Urweisheit, welche ich den Spracherfindern zuschreibe, ist dasjenige, was Fr. Schlegel (über die Sprache und Weisheit der Indier S. 42) glaubt annehmen zu müssen, „um den Ursprung der Sprache auf eine deutliche und verständliche Art zu erklären; ein sehr feines Gefühl nämlich für den unterscheidend eigenthümlichen Ausdruck, für die ursprüngliche Naturbedeutung, wenn ich so sagen darf, der Buchstaben, der Wurzellaute und Sylben; ein Gefühl, das wir uns jetzt, da das Gepräge der Worte durch langen Gebrauch verwischt, das Ohr durch die verworrene Menge allartiger Eindrücke abgestumpft worden ist, kaum mehr in seiner ganzen Regsamkeit und Lebendigkeit vorstellen können, was aber doch wohl vorhanden gewesen seyn muß, weil ohne dasselbe keine Sprache — hätte entstehen können."

andern Seite, inwiefern das Setzen der Worte für innere Anschauungen, wie jede wahrhaft künstlerische Hervorbringung, neben der klaren Besonnenheit einen Enthusiasmus und begeisternden Drang der Idee erfodert, dieser aber ein Herausgehen aus sich, eine Erhebung über sich selbst und Hingebung an den Geist des Ganzen ist, und inwiefern die Sprachfertigkeit selbst eine Gabe Gottes genannt werden mag, kann man die Sprache als Mittheilung einer höhern Natur ansehen; in jedem andern Sinne ist die letztere Behauptung eben so ungereimt, als die neulich doch wieder aufgestellte, von einer höhern Mittheilung der Vernunft und Philosophie. *) Diese Nothwendigkeit der Sprachbildung bezieht

*) Platon bringt die Idee von der göttlichen Eingebung der Sprache offenbar als halben Scherz vor; sie hat indeß allerdings jenen bessern Sinn, wie das in Menon vorgetragene, vom göttlichen Ursprunge der Tugend. In neuern Zeiten sind Süßmilchs und Herders entgegengesetzte Ansichten sehr bekannt worden. Billiger als diejenigen, welche Sprache, Vernunft und Philosophie unmittelbar aus göttlicher Belehrung ableiten (wie man sich das denken mag?) ist doch selbst der schwärmende Jac. Böhme, welcher die Sprache zwar vom Geiste Gottes formen, aber doch nicht so schulmeistermäßig dem Menschengeschlechte beibringen läßt, Myst. magn. 35, 75. „Wie die Offenbarung des geformten Wortes in dem Geiste der Welt an jedem Orte war, also formete Rhme auch der Geist Gottes durch die Natur der Eigenschaften die Sprachen in jedes Land: erstlich die 72 Hauptsprachen aus der Natur, hernach die Urenkel aus den Sensibus jeder Hauptsprache, wie man das vor Augen siehet, daß man an keinem Orte der Welt unter allen Hauptsprachen auf 5 oder

ich übrigens, wie schon angedeutet worden, nur auf die Idee oder das Allgemeine; die Benennung des Besonderen über und des Nichtinnerlichen, wohin alle Art von Nomenclatur gehört, fällt als rein äußerlich in das Reich der Willkühr; jedoch wird auch hier der treffliche Künstler sich seines Werkzeuges trefflich bedienen, und für den entsprechenden Gegenstand das entsprechende Zeichen zu finden wissen, und nur der schlechte Unähnliches auf Unähnliches beziehen, *) auf welche Verwechselung der Beziehung hier wie anderwärts der Irrthum sich gründet.

Wie läßt sich aber mit dieser angenommenen Nothwendigkeit der Sprachen die Vielheit derselben reimen? Weit entfernt, daß diese gegen jene stritte, bestätigt sie vielmehr dieselbige. Die Menschheit ist ja nicht eine große ungeschiedene, in allen Einzelnen vollkommen gleiche Masse, sondern nach gewissen unterscheidend eigenthümlichen Merkmalen, deren Gesammtheit wir die Nationalität nennen, mannigfaltig in Stämme zertheilt; ein jeder, der von den andern nicht etwa bloß durch Ort und Grenze, sondern wesentlich getrennt ist, hat eine mehr oder weniger eigenthümliche Denkungsart, ganz besondere Gegenstände seiner Anschauungen

---

6 Meilen einerlei Sensus in einer Hauptsprache findet; sie verdrehen sich fast alle 5 oder 6 Meilen, alles nach den Eigenschaften desselben Poli oder Höhe; was für eine Eigenschaft die Luft hat in ihrem inherrschende Gestirne, eine solche Eigenschaft hat auch das gemeine Volk in der Sprache."

*) Vergl. Plat. Kratyl. S. 408 ff.

und Willensäußerungen, ganz andere Bewegungsgründe seines Handelns, und folglich eigene Modificationen der Ideen und Gefühle: häufig tritt noch eine Verschiedenheit des Klima's hinzu: aus dem Allem bildet sich eine eigene Verfassung aller äußerlichen und innerlichen Verhältnisse, und eine besondere Bezeichnungsart für die Dinge, indem ja die Darstellungsweise abhängt von der Meinung über die Verhältnisse des Zeichens und des Bezeichneten; ja da sogar die körperliche Constitution der verschiedenen Völkerstämme, theils von Natur, theils durch den Einfluß des Klima's verschieden ist, so folgt daraus auch eine eigene Bildung der Sprachorgane, eine besondere Art der organischen Hervorbringung der Sprache, und demnach ein ungleiches Auffassen des Verhältnisses der Ideen und Laute gegen einander und unter sich selbst. Daher so vielerlei Hauptabweichungen der Sprachen, als besondere Volksindividualitäten, und daher die große Uebereinstimmung, welche die Sprache, bis zu den Dialekten herab, mit dem gesammten Geiste der Nation in allen ihren Verhältnissen zeiget. Betrachtet den Unterschied des Orientes und Occidentes, dort etwa des Sinesischen, Jüdischen, Persischen, hier des Griechischen und Römischen, ja selbst der jetzo bestehenden gebildeten europäischen Völker; überall wird es nicht schwer seyn, in der Sprache die Besonderheit des ganzen Charakters abgespiegelt zu finden. Und um von den kleinern Verzweigungen des Nationellen zu reden, verräth nicht unter den Hellenen das Zarte und Weiche der Sprache den üppigen Joner, das

Rauhe und Harte den strengen Dorer, die durch Kraft und Anmuth vollendete Rede den vollständig gebildeten Attiker? Eben wegen dieses individuellen Charakters jeder Sprache kann es auch nie eine allgemeine Sprache geben, außer etwa eine, für die Gelehrten gemachte, von ihnen zu erlernende Zeichensprache, welche keinesweges das Ideal einer Sprache, wozu vor allen Dingen doch Leben gehörte, sondern das todte Gerippe derselben seyn würde, ungefähr das, was eine allgemeine Grammatik ist, ein leerer Schematismus, nur die allgemeinsten, allen Sprachen gleichen Verhältnisse und Beziehungen, ohne Geist und Fülle, begreifend; weshalb wir denn auch weder von dem Bedürfniß, noch auch irgend von dem Nutzen einer solchen Erfindung uns überzeugen, sondern sie höchstens als ein scharfsinniges Spiel combinatorischer und bezeichnender Kunst betrachten können: wiewohl der Natur der Sache nach die Festsetzung einer allgemeinen Sprache überhaupt als unmöglich gelten muß, sobald man von derselben gleiche oder gar höhere Vollkommenheit als von irgend einer besondern verlanget: denn in einer solchen Vollendung gedacht, setzte sie doch wohl eine allgemeine Philosophie, oder eine allgemeine, allen Nationen gleiche Ansicht der göttlichen und menschlichen Dinge voraus, die aber, so lange es viele und originelle Geister gibt, Gottlob niemals wird zu Stande kommen! Historisch wichtiger ist der Begriff der Ursprache, in welcher, als dem Aggregate der ursprünglichen Zeichen, die Ideen rein abgebildet seyn müßten, so daß dieselbe allerdings als Ideal der Sprache

anzusehen wäre, und die Erforschung der Harmonie des Zeichens und des Bezeichneten in ihr vorzüglich müßte angestellt werden, wo der ursprüngliche Zusammenhang noch nicht durch eine so mannigfaltige Mischung der Verhältnisse, wie in den abgeleiteten Sprachen, verdunkelt worden; die Art dann, wie aus der Ursprache die einzelnen Sprachen entstanden, wie und unter welchen Einflüßen sich jene in diese verändert hat, müßte zugleich den besten Aufschluß geben über die nothwendige Bildung in den abgeleiteten. Allein über diese Ursprache so wenig als über das Urvolk, die Urreligion, die Urphilosophie wird man jemals aufs Reine kommen; denn nirgends läßt sich historisch dem Menschen, oder philosophisch der Zeit ein Anfangspunkt in der Zeit bestimmen; daher von reiner Ursprache und reinem Urvolke *) unsers Bedünkens gar nicht, und höchstens von einer relativen Ursprünglichkeit etlicher orientalischen Sprachen, insonderheit der indischen, gesprochen werden kann, in welchen zu allererst die Untersuchungen, von welchen wir handeln, anzustellen von Wichtigkeit wäre, in Verbindung zugleich mit der Ergründung der Buchstabenschrift im Zusammenhange mit der Rede, welches Letztere jedoch gegen das Erste einfach und leicht seyn müßte.

In der That ist die Erforschung der Harmonie der Sprache und Idee die unendlichste Aufgabe der Wissenschaft, und zu deren Lösung noch kein Anfang gemacht ist, wie doch

*) S. Aſt Zeitschrift für Wiſſ. u. Kunſt, B. I. H. 3. S. 80. ff.

ei andern auch unendlichen Aufgaben, geschweige denn daß
in Ende abzusehen wäre. Um die Gründe der Sprachen zu
fassen, müßten wir zurückkehren zur Einfalt der Urvölker;
wären wir aber erst so weit, so hätte uns alle Wissen-
haft verlassen, und statt wissenschaftlich zu begründen,
würden wir die Sprache nur zum zweiten Male bewußtlos
finden. Das Wesen der Sprache in seiner ganzen Tiefe
wird nicht eher erkannt werden, als mit der Erkenntniß aller
Wahrheit und des gesammten Universums; und wiederum,
wenn erst die Sprache in allen ihren Tiefen aufgelößt wäre,
so würde uns damit zugleich alle Erkenntniß und Philosophie
offen liegen. Wie die Welt in der Menschennatur, so ist
die Menschennatur in der Sprache abgespiegelt und gleichsam
verflüchtigt und vergeistigt, und die Sprachlehre, als Er-
kenntniß der Sprache in diesem Sinne ist in Wahrheit, wie
sie ein tiefsinniger Mann genannt hat, die Dynamik des Gei-
sterreiches; man wird aber wahrscheinlich noch viel eher eine
vollendete Dynamik des Himmels und der Erden, und auch der
Geschichte und des menschlichen Organismus, als eine vol-
endete Sprachlehre haben. Von dieser Grammatik aber
kann man mit vollem Rechte sagen, was Quintilian meint,
daß sie die höchste Bildung und Wissenschaft üben und be-
schäftigen könne; *) auch ist von ihr nicht der alte Spruch

*) Quintilian I, 4, 6. Ne quis igitur tanquam parva fasti-
diat grammatices elementa: non quia magnae sit opera-
rae, consonantes a vocalibus discernere, ipsasque eas

gesprochen: „drey Uebel haben mich betroffen, die Grammatik, die Armuth und ein verdammtes Eheweib,“ *) wohl aber gilt hier der andere, daß das Schöne schwer ist. **) Jetzo kann man wohl sagen, daß die Sprachlehre noch in den ersten Elementen stehe; nur ihre Mitte ist aufgeklärt, wir meinen das Gewöhnliche von Etymologie und Syntax; wie viele Bernhardi's werden aber noch erfordert, um die beiden Enden einiger Maßen befriedigend zu bearbeiten, nämlich was diesseits der Etymologie und jenseits der Syntax liegt, Letzteres die ethische Betrachtung der Sprache, ihr Werth, ihre Bedeutung, Wirksamkeit und verschiedener Gebrauch für das Gemüth nach ihren verschiedenen Elementen, eigentlich dasjenige, was in die Logik, Aesthetik, Rhetorik und Poetik gehört; Ersteres die physiologische

---

in semivocalium numerum mutarumque partiri; sed quia interiora velut sacri huius adeuntibus apparebit multa rerum subtilitas, quae non modo acuere ingenia puerilia, sed exercere altissimam quoque eruditionem ac scientiam possit.

*) Σωκράτης ἔφη τριῶν κακῶν τέτευγμαι, γραμματικῆς, πενίης καὶ οὐλομένης γυναικός. Maximus und Antonius Loc. commun. S. 198. (beim Stobäus angedruckt.)

**) Platon Kratyl. S. 384. A. Ὦ παῖ Ἱππονίκου Ἑρμόγενες, παλαιὰ παροιμία, ὅτι χαλεπὰ τὰ καλά ἐστιν ὅπη ἔχει μαθεῖν. καὶ δὴ καὶ τὸ περὶ τῶν ὀνομάτων οὐ σμικρὸν τυγχάνει ὂν μάθημα.

Seite der Sprachforschung, welche sich mit der Theorie der Elemente (eingerechnet die Accentlehre, Metrik und Rhythmik) sowohl an sich, als in Betreff ihrer Bedeutsamkeit für die Ideen beschäftigt: hier erscheint die Sprache als Naturproduct, dort ihr künstlerischer Gebrauch; für keine von beiden Ansichten ist aber bis jetzo etwas Bedeutendes gethan, wiewohl der Aesthetiker und Poetiker, der Logiker und Rhetoriker hunderte vorhanden sind, und die Pädagogen seit vielen Jahren sich mit der ABCwissenschaft recht ernstlich theoretisch und praktisch beschäftigen. Bleiben wir hier bei der physiologischen Betrachtung, welche, obgleich nur vom Alphabet ausgehend, die Grundlage der Sprachphilosophie ist; wie denn ein Alter *) bereits, nicht anders als Strabo **), die Geographie, die Betrachtung der articulirten Laute und ihrer Tonverhältnisse zur Philosophie zählet.

Die Möglichkeit der physiologischen Ergründung der Sprache vorausgesetzt, ist nur ein doppelter Gang derselben gedenkbar, ein analytischer und ein synthetischer; dieser ist eine Wiederholung der Spracherfindung, eine Construction aus Elementen; jener ist der Lösung einer algebraischen Aufgabe zu vergleichen, in welcher aus einer zahllosen Menge gegebener Größen, nach Abzug gewisser störenden Umstände, ungefähr 24 unbekannte Größen (die gewöhnlich auf 24 gerechneten Buchstaben) nach ihrem wahren Gehalt bestimmt

*) Dionysius de compos. verb. c. 14.

**) Buch I, zu Anfang.

werden sollen: beide Wege sind gleich unendlich: und ginge man auch von beiden Endpuncten zugleich aus, so würden zwar die Linien eine immer größere Neigung gegen einander zeigen, aber doch wohl nie ganz zusammentreffen. Der analytische Weg müßte folgender seyn. In einer jeden der bekannten Sprachen müßte man zuerst die den Kern derselben bildenden, ihr eigenthümlichen Wurzelwörter und Formen aufsuchen, welche zusammen den Grundtypus dieser Sprache bildeten: alles Fremdartige in Stoff und Bildungsart, alle zufälligen Abnormitäten des, durch äußerliche Umstände oft so auer und schief getriebenen, an tausend nicht zu ihm gehörigen Stützen und Stäben sich anrankenden Sprachenbaumes müßte man nach ihren Gründen erkennen und absondern, und nur die frei aus innerem Naturtriebe gewachsenen Aeste und Zweige, nebst der Gestaltung und Art der Zusammensetzung, in jene Grundform eintragen. Die gesammten Wurzelwörter und Formationen müßte man alsdann auf die einfachsten Begriffe zurückführen, und daraus nun die Bedeutung der Sylben, und aus den Sylben der Buchstaben durch eine immer kleiner spaltende Zergliederung finden. Die verschiedenen Sprachen selbst müßte man nach ihrer Verwandtschaft zusammenordnen, und theils ihre Einheit in der Bedeutung der Elemente und der Sprachbildung nachweisen, theils die Verschiedenheit aus Gründen erkennen, und für die einzelnen die eigenthümliche Bedeutung bestimmen. Doch welche Gelehrsamkeit, welche Schätze von Nachrichten, die nicht einmal irgendwo noch alle vorhanden

seyn möchten, welchen Scharfsinn, welche Sonderungs- und Verbindungsgabe, endlich welche Ausdauer würde dieses Geschäft erfordern; wie häufig würde der Mangel an sicherer Auskunft den Muth selbst des Muthvollsten niederschlagen oder freche Willkühr den Verzweifelten hinreißen! Die synthetische Methode hat unter den Alten, denen ja auch in der Mathematik die Synthesis eigenthümlich ist, schon Platon *) vorgeschlagen. Zuerst soll man nämlich die Buchstaben in ihre Gattungen, in Selbstlauter und Mitlauter und weiter ins Einzelne auseinandersondern, hernach auf gleiche Weise die Dinge oder Ideen vornehmen, um zu sehen, ob diese auf eben so wenige und einfache Elemente, wie die Buchstaben sind, zurückgeführt werden können; man solle dann weiter betrachten, ob man in den Dingen ähnliche Arten gefunden, wie bei den Buchstaben, und nach der richtig erkannten Aehnlichkeit gewisse Laute mit gewissen Ideen verbinden, seyen es einzelne mit einzelnen, oder zusammengesetzte mit zusammengesetzten, die Buchstaben in Sylben, die Sylben in Worte und so fort verknüpfend. Giebt man diesem Verfahren, welches Platon als ein ächter Hellene bloß auf die Sprache seiner Nation bezogen hat, einen kosmopolitischern Umfang auf die Sprachen überhaupt, so ist es gewiß ein sehr richtiges, aber eben so schwieriges, zumal wenn man an die verschiedene Individualität der Völker denkt, welches unumgänglich ist; und wir stimmen daher

*) Kratyl. S. 424.

vollkommen mit Schleiermachers *) Meinung überein, daß dieſe Platoniſchen Aeußerungen zu dem Tiefſinnigſten und Größten gehören, was jemals über die Sprache iſt ausgeſprochen werden.

Vor allen Dingen iſt es nothwendig, die Buchſtaben gehörig zu claſſificiren und zu ordnen, und ehe ihre Verwandtſchaft mit gewiſſen Ideen nachgewieſen werde, zuerſt ihren organiſchen Zuſammenhang unter ſich ſelbſt kennen zu lernen, und ſich damit zugleich von der vollſtändigen Aufzählung zu überzeugen oder vom Gefühle des Gegentheiles: daran mag ſich hernach die Erfindung der einfachſten Grundbegriffe anreihen, welche dann eben eine ſolche Verwandtſchaft und einen ſolchen Zuſammenhang werden zeigen müſſen, wie die in jeder Sprache ihnen entſprechenden Zeichen. Die folgende Darſtellung hat die Nachweiſung des Organismus der Buchſtaben zum Endzweck, wobei theils die organiſche Entſtehung derſelben durch die Sprachwerkzeuge, theils die Uebergänge und Verwechſelungen der einzelnen Elemente, wie dieſelben durch die beſtehenden Sprachen hiſtoriſch begründet ſind, uns leiten ſollen: tiefe phyſiologiſche Unterſuchungen, welche die Sache des Phyſikers ſind, wird man von einem Philologen nicht erwarten: eben ſo wenig wollen wir die Leſer mit breiten und überflüßigen Literärnotizen überſchwemmen, worin Einige den Ruhm der Gründlichkeit und Gelehrſamkeit ſuchen, ſondern uns vielmehr in dieſen nüch-

*) Ueberſ. des Plat. Th. II, Bd. II, S. 11.

ternen Dingen der möglichsten Kürze befleißigen. Die Beispiele aus der griechischen und lateinischen Sprache wenigstens großentheils zu nehmen, möchte das Zweckmäßigste seyn; auf abweichende Meinungen, wie die unvollendeten von Ast*) oder die allerdings wissenschaftlichern Untersuchungen von Bernhardi**) werden wir, wo es möglich ist, nicht zurückkommen, um so mehr, da nirgends mehr als hier das Widersprechende mehr in der äußern Darstellung, als in dem wahren Wesen der Ansicht gegründet zu seyn scheint: so daß wir unser geringes Verdienst hierbei, wenn irgend einiges dabei ist, auf die bessere und absolutere Darstellung gern beschränken.

Der Organismus des Alphabetes lässet sich füglich unter der für alle Organismen angenommenen Form einer in sich selbst zurücklaufenden Linie, das ist, eines Kreises, darstellen; ***) ob er füglicher ausgedrückt werde durch einen länglichten Kreis, wie die Ellipse ist, will ich dahin gestellt seyn lassen: wiewohl ich nicht in Abrede seyn möchte, mögen auch viele davon keinen Begriff haben, daß eine tiefere Forschung in Zukunft darüber etwas Bestimmteres ausmachen könne: wenigstens scheinen, wenn ich mich so ausdrücken

---

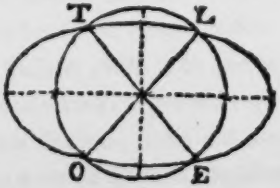
*) S. besonders dessen Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik S. 14 ff.

**) S. dessen Sprachwissenschaft S. 60 ff.

***) Angedeutet ist dieses auch von Niemer in der Vorrede zu seinem Auszuge aus Schneiders griechischem Wörterbuche S. XII. unsere Ideen darüber haben sich aber unabhängig gebildet.

darf, an zwei gegenüberstehenden Quadranten des Kreises mehr Abweichungen zu liegen, als an den beiden andern zwischen denselben liegenden; nämlich O und T und zwischen E bis L mehr als zwischen O bis E und zwischen L bis T, welches, wie aus dem Folgenden hier vorausgesetzt werden kann, vier den Kreis theilende, sich so gegenüberstehende Puncte sind, wie es in dieser Figur angegeben ist.

Zwischen O und E liegt nur ein bedeutender Punct A mit geringern Abwandelungen, zwischen L und T nur R, S, K mit ihren Nuancirungen; aber zwischen O und T liegt U, V, W, P mit ihren Nuancen, und zwischen E und L liegen die festen Puncte I, J, M, N nebst den Nuancirungen. Giebt man nun jedem der angeführten Buchstaben einen gleichen Spielraum, so würde wenigstens der Bogen OT größer werden müssen, als OE, TL und demnach der Kreis länglicht vorgestellt werden können, wie diese Figur zeigt.



Die Wahrheit dieser Behauptung will ich indeß, aus leicht einzusehenden Gründen, dahin gestellt seyn lassen, und nur noch bemerken, daß die Gesammtheit der Sprachwerkzeuge von der Kehle bis zu den Lippen, ebenfalls eine gewisse Rundung bilde, an deren verschiedenen Puncten sich die in dem Kreise liegenden Töne bilden. Dieser Kreis wird dadurch realisirt, daß überhaupt kein artikulirter Laut durchaus fest bestimmt und gesondert ist, sondern zwischen angrenzenden Elementen in irgend einem Munde wieder ein Mittellaut liegt, und dieselben Buchstaben von Andern anders gesprochen werden: daher auch alle möglichen Laute nicht aufzählbar sind, indem sich zwischen zweien derselben immer wieder neue Abweichungen denken lassen: eben so wie in der musikalischen Scale ein Ton in den andern übergeht, zwischen den zwei nächsten aber immer wieder ein noch höherer oder tieferer Mittelton sich setzen läßt; nur ist dieses leichter in der Musik zu fassen, als in der Sprache, wo die Töne individueller getrennt, und darum die hauptsächlichsten Uebergangspuncte gerade am wenigsten darstellbar sind: nicht jeder trägt alle Intervalle der alphabetischen Tonleiter bei sich, sondern des Einen Mund ist höher gleichsam, des Andern tiefer gestimmt. Grenzpuncte lassen sich indeß angeben für dieses wogende Leben der Elemente, und Felder abstecken, auf welchen sie sich bewegen müssen.

Das ganze Alphabet zerfällt in die zwei großen Classen der Vocale und Consonanten, abgerechnet den bloßen Hauch, nämlich die beiden Spiritus, lenis und asper. Jeder dieser Gattungen werde ein Halbkreis eingeräumt; der Vocal

nun ist Ausdruck der Empfindung, nach aussen sich drängende, fliessende Bewegung, der Consonant das Starre, Feste, Dauernde; jener hat mehr freies und liebliches Leben, dieser mehr Energie und kalte Kraft; jener ist der Träger der Gefühle, der gleichsam nur die Farbe des Begriffs und die Höhe oder Tiefe der Empfindung bestimmt, dieser ist für den Begriff selbst bezeichnender: und nicht ungereimt also möchte man die Vocalseite die südliche, die Consonantseite die nördliche nennen, welches sich auch durch das Ueberwiegen der Vocale im Süden, der Consonanten in den Sprachen des Nordens rechtfertigen möchte. Unter den Vocalen aber giebt die natürlichste und gewöhnlichste Oeffnung des Mundes zum Hauche, sobald ein Schall damit verbunden ist, das reine A, die Wurzel und den Stamm der Vocale, den ersten der Buchstaben in allen gebildeten Sprachen (wenn das gleich in manchen verdunkelt ist) und den ersten Laut, welchen die Kinder hervorbringen; der Mund wird dabei weder gespitzt noch breit gemacht, die Kinnladen stehen in einer mittlern Entfernung, und die Zunge zeigt nur ein mittleres Vordringen im Munde, wie in ihrer gewöhnlichen Lage.*) Offenbar liegt daher A in der Reihe der Vocale in der Mitte, I, E, A, O, U. **) Das eine Extrem I bildet sich bei

*) Ueber diese Bildung der Vocale s. den vortrefflichen Aufsatz im neuen litterär. Anzeiger 1808. No. 22.

**) Einen Aufsatz über die Tonleiter der Vocale von Flörke enthält die neue Berlin. Monatschrift Sept. 1803. Nov. 1803. Febr. 1804. (mit den Nachträgen), dessen Zweck

der breitesten Oeffnung der Kinnladen und Lippen, und dem weitesten Vordringen der Zunge, das andere U bei der zugespitztesten Oeffnung der Lippen und Kinnladen und möglichsten Zurückziehung der Zunge. In der Mitte zwischen A und I liegt das E, und zwischen A und U das O, sowohl nach dem Tone als nach der Bildung in dem Organe. Setzen wir das dunkle U, dessen Bildung ein Zurückziehen und Verschliessen in sich zeiget, im Kreise in den westlichen Punct, das helle, fröhliche, rasche I, welches ein Ausdehnen gleichsam hat, in den Ostpunct, unbekümmert einstweilen, ob auch im Osten ein Ueberwiegen der hellen, im Westen der dunklen Vocale seyn möchte, wohin doch die Vergleichung der Hellenischen Dialekte führen könnte. Daß nun von A durch E nach I, und durch O nach U ein steter Uebergang seye von Mitteltönen, zeigen unzählige Beispiele. Einerseits gehet A über in E, daher die Verwechselung des α und η im Dorischen und Jonischen; desgleichen das E in I; daher der Etacismus und Itacismus. Wiederum liegt zwischen A und E das æ, und zwischen A und æ meines Bedünkens wieder in der Mitte der Hellenen α. Daß das E nach A und I verschwebe, zeigen manche Sprachen sehr deutlich, wie das dreifache französische E. Zwischen E und

---

aber von dem unsrigen verschieden ist. Vergleichungen der articulirten Laute mit den Saiten oder musikalischen Tönen hat schon Aristides Quintilianus Musik II, S. 92 ff. Meibom.

I liegen mehrere Mitteltöne, zuerſt das griechiſche und lateiniſche ei (ει), welches gewiß nur ein Laut war, wie in Ἀτρείδης (Atrides), Μήδεια (Medea), capteivei captivi, pisces pisceis piscis (im Accuſativ), *) κεῖνος, κῆνος u. dgl. m. Zwiſchen E und ei ſcheint noch das griechiſche η gelegen zu haben; auch iſt das kurze e (ε) häufig nahe an I; daher intellego, intelligo, und ſo das e in here, heri. **) Anderſeits von A nach U iſt das gröſte Mittelglied, wie geſagt, O, was ſogar in manchen Sprachen noch orthographiſch angedeutet wird, wie im Franzöſiſchen durch das als O lautende au, und in vielen lateiniſchen Wörtern durch alte Ausſprachen oder Schreibarten, wie in lautus lotus, Plautus Plotus, plaudo explodo, aula olla, ausculari osculari, aurum orum, plaustrum plostrum, cautes cotes. Zwiſchen A und O liegt ein Ton, welchen beſonders die nordiſchen und rauhern Sprachen haben, wie die Engländer in all, und das nordiſche å, wie in Abo: alle Hochländer haben eine dumpfere Sprache, und pflegen das A gegen O hin zu ſprechen, wie die Schweizer: wohin ohne Zweifel auch das doriſche α ſtatt ο gehört, in τᾶν νυμφᾶν, welches ein breites A iſt; des-

*) Juſt. Lipſius (de recta pronunciatione Latinae linguae Lugd. 1586. S. 33 f.) hält das lange I der Römer für ein ei, wie es die Engländer ſprechen; allein dies zu beweiſen, reicht die Orthographie nicht hin; vielmehr erklärt ſich dieſe ſehr leicht auf die von uns angenommene Art.

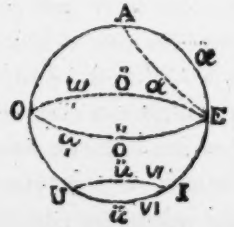
**) Quintilian I, 4, 8.

gleichen die Verwechselung des α und ω in δῶμα ſtatt δαῦμα, ἐωϋτὸς ſtatt ἑαυτοῦ u. ſ. w. und die Identität des Zeichens für ein gewiſſes A und O im Hebräiſchen (ע). Ein gleicher Uebergang findet ſtatt aus O in U, daher die große Verwechſelung in allen Sprachen, im Lateiniſchen auch und Griechiſchen, volgus vulgus, servos servus, οὐρανὸς ὠρανὸς, οὐσία ὠσία; und vor m und n beſonders tönte das u gegen o hin, wie in triumphus, plumbum; daher triomphe, plomb. Statt dieſer zwei Uebergänge aus A in O, und O in U, ſetzt indeß Beruhardi *) zwei andere, nämlich zwiſchen A und O das ō, und zwiſchen O und U das ū, ohne jedoch aus ſeiner Betrachtungsweiſe den Grund dieſer Erſcheinung angeben zu können. Ganz natürlich, denn wie leicht ſiehet man ein, daß dieſe Töne in der Vocalſcale hier unrichtig eingeſchoben werden. Wie ä (αι) zwiſchen A und E, ſo liegt ō zwiſchen O und E, ū zwiſchen U und I; und es gibt ſogar noch Uebergänge zwiſchen dieſen Mitteltönen und jenen Vocalen. So ſcheint zwiſchen O und ō noch das griechiſche φ zu ſeyn, zwiſchen ū (dem griechiſchen υ, y) und I das griechiſche υι, welches ein einfacher Ton war, wie in υἱὸς, und für welchen man das verſchlungene Zeichen nicht hätte aus den Drucken verbannen ſollen. **) Deutlich iſt auch der Uebergang des U, ū (y) und I durch die Verwechſelungen be-

*) A. a. O. S. 61.

**) Hermann zum Pindar Olymp. II, 70.

zeichnet, Θυγάτηρ Δουγάτηρ (Tochter) Aeolisch, *) lacrumae lacrymae lacrimae, sylva silva, optimus optumus u. dgl. Endlich ist im Griechischen und Französischen sogar orthographisch angedeutet, daß das U (Französisch ou, Griechisch οὐ) zwischen O und Y (ü, Französisch u, Griechisch υ) liege. ö und ü gehören also gar nicht in die Peripherie unseres Kreises, sondern ihre Lage ließe sich am besten so bezeichnen.



Die an den beiden Enden liegenden Vocale U und I erfordern unter den einfachen die größte Thätigkeit des Mundes zu ihrer Aussprache, und nähern sich dadurch der zur Hervorbringung der Consonanten erforderlichen Hemmung. Hier sind daher die Uebergangspuncte in das Reich der letztern, vom U und ü (υ der Griechen) zum V und W und und vom I zum J. Bei der Betrachtung der Consonantreihe selbst müssen zuvörderst, wie wir bey den Vocalen gethan haben, alle nicht einfachen Töne weggelassen werden,

*) Priscian S. 554. Putsch.

wie X und Z, gleichwie dort au, ou u. dgl. nicht in Betracht kamen. Sodann müssen wir, ohne Rücksicht auf den an sich nicht consonanten Hauch, der nur durch Uebergang in einen bestimmten Consonanten Buchstab wird, den Zusammenhang der Mitlauter erforschen; und bei diesem schwierigen Unternehmen ist es das Räthlichste, auch hier, wie dort vom A, von demjenigen Mitlauter zu beginnen, welcher als Pol und Mitte der ganzen Reihe anzusehen ist, und die beiden Hälften derselben trennt und verbindet. Das A trennte bei den Vocalen die hellen und dunkeln; ein ähnlicher Unterschied, wie dieser, bietet sich auch hier dar zwischen den flüssigen Consonanten oder Halblautern und den stummen; jene entsprechen den hellen, diese den dunklen Vocalen; auch werden wir nicht sehr irren, wenn wir behaupten, daß die Halblauter sich lieber und häufiger mit den hellen, die stummen mit den dunkeln verbinden: beide, sowohl die flüssigen als stummen haben wie die Vocale eine große Anzahl Varietäten, und zwar hat in der Regel jeder deutlich unterschiedene Laut drei auffallende Abwandelungen nach der verschiedenen Stärke des Druckes oder Hauches. Welcher Buchstabe stehet aber auf der Grenze dieser beiden Hälften der Consonantreihe? Offenbar ist es das C, seye es nun ein besonderer von K, Z und S wohlgeschiedener Laut, oder nur ein orthographisches Zeichen; selbst wenn letzteres der Fall ist, so ist es merkwürdig, daß es mit den dunklen Vocalen als K, mit den hellen gegen Z oder S gesprochen wird. Der Grundton C, mag er nun in irgend einem Munde existi-

ren oder nicht, entspricht dem reinen A, die Modificationen desselben nach K und S den Modificationen des A nach O und E, mit welchen sie sich zu verbinden pflegen. Von diesem C aus bilden sich die Consonanten in einer Reihe nach den beiden Seiten hin, einerseits durch V und W an U und ü, anderseits durch J an I sich anschliessend.

Ordnen wir zuerst die flüssigen Consonanten nach der durch die Buchstabenverwechselung bestimmten Verwandtschaft. Erstlich gehet der Zischlaut C, welcher eigentlich ein starker Consonantialspiritus ist, sehr leicht in S über, welches S dem bloßen Hauche sehr nahe liegt, wie schon Bernhardi bemerkt hat, und mit dem starken Hauche (spiritus asper) häufig verwechselt wird; *) daher Payne Knight **) es nicht übel den Zahn-Aspiraten nennt: zu den Halbvocalen aber muß das S nothwendig gerechnet werden, denn der Charakter desselben ist das Forttönen des Lautes, indem die zur Hervorbringung des Lautes erforderliche Luft vor dem Drucke des Organes vorgestossen wird. Das S nun ist wenigstens ein dreifaches, wie auch Bernhardi ***) annimmt, das sanfte, wie in Sanft, das harte und das schärfste; das Anschliessen an das C ist theils durch diese Aus-

*) Wie in ἕξ sex, ὑπὸ sub, ὑπὲρ super, ἅλς sal, ἕπτα septem, ἕρπειν serpere u. s. w. S. Ast Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik S. 14.

**) An analytical essay on the Greek Alphabet, London 1791. gr. 4. S. 14.

***) Sprachwissenschaft S. 75.

Aussprache in manchen Sprachen, wie im Französischen von den hellen Vocalen, und mit der Cedille (ç) vor den dunklen sogar, theils durch die organische Verwandtschaft begründet: das C selbst ist nur ein starkes hartes S. Das sanfte hingegen gehet über in das stark gehauchte R (ῥ), welche beide daher leicht verwechselt werden, wie in ἄῤῥην ἄρσην, Σαῤῥεῖν Σαρσεῖν, Papisius Papirius, Valesius Valerius, Fusius Furius, *) arbos arbor, labos labor, lepos lepor, odos odor, dari dasi, asa ara, maiosibus, meliosibus, **) u. dgl., so wie überhaupt die lateinische Endung or aus dem griechischen ος durch eine solche Verwechselung entstanden seyn mag, gleichviel, ob R oder S das frühere war. Viele, welche das R nicht sprechen können (die blaesi, ψελλοὶ) sprechen statt dessen ein S, wie Erasmus ***) von den Pariserinnen seiner Zeit erzählt. So sagten die Eretrier σκληροτήῤ statt σκληρότης, †) worauf ein Sprichwort geht ††) und die Lakedämoner setzten an sehr vielen Orten ῥ statt ς, wie σεῖορ statt Σεῖος. †††)

*) Cicero ad Fam. IX, 21. Pomponius L. 2. §. 36. ff. de origine juris.

**) Scioppii Gramm. philos. S. 283. (Gera 1671.)

***) De recta Latini Graecique sermonis pronunciatione S. 84. Idem faciunt hodie mulierculae Parisinae, pro Maria sonantes Masia, pro ma mère ma mèse.

†) Platon Kratyl. S. 434.

††) Erasmus a. a. Ort.

†††) Man sehe z. B. die griechischen Texte des bekannten Lakedämonischen Decretes gegen Timotheos von Milet, welches

Uebrigens gibt es wiederum wenigſtens ein dreifaches R, wiewohl der Nuancen noch mehr gedenkbar ſind, einmal das ſcharf aſpirirte, wie in ῥόμβος, dann ein mittleres, wie in Herb, und ein ganz ſanftes wie im regen, das ſanfte ſchließt ſich an das L an, womit daher das R oft verwechſelt wird. *) So κλίβανος κρίβανος, στλεγγίς strigil, κιρρὸς gilvus, λείριον lilium, φάρος pallium, ἔρις lis, γαργαρεὼν gurgulio, u. dgl. m. **) Hierher gehört auch das Unvermögen derer, welche, da ſie kein R ſprechen können, ſtatt deſſen ein L hören laſſen, wie außer den Kindern einige berühmte Männer des Alterthums, Alkibiades, Demoſthenes, Metellus, ja ganze Nationen; denn die Sineſen ſollen kein R, ſondern ein bloßes L, die Japaner kein L, ſondern ein bloßes R haben: ***) und durch dieſen Fehlgriff

---

vorhanden iſt bei Boethius von der Muſik L. I. beſſer bei Bulliald zum Theon Smyrn. S. 295, dann bei Gronov in der Vorrede zum 5n Bande des Thes. Antt. Grr. auch einzeln herausgegeben unter dem Titel: Decretum Lacedaemoniorum contra Timotheum Milesium, e codd. mss. Oxoniensibus, cum commentario. Oxonii 1777. 545. 8. Vieles darüber findet man beiſammen, nebſt dem Texte, bei Payne Knight a. a. O. S. 131 ff.

*) Märk. Gr. Gramm. S. 1142.

**) Gataker de stilo novi Instrum. S. 14. in der Folioausg. bei den Opp. critt. Vossii Etymologicon Ling. Lat. B. I. S. XXVI. der Neapolit. Ausg.

***) Erasmus nennt den Fehler, L ſtatt R zu ſagen, Lambdacismus oder Labdacismus, was jedoch was anderes geweſen iſt. S. Quintil. I, 5, 32. und dort Spalding.

in der Aussprache der Buchstaben sind im Grunde alle diese Verwechselungen entstanden, wie manche Worte noch besonders klar zeigen, flagellum φραγέλλιον, *) flagellare φραγελλοῦν. **) Auf das L folgt das N, daher νίτρον λίτρον, πνεύμων πλεύμων, ἦλθον ἦνθον, μεταμώλια μεταμώνια, φίλτατος φίντατος (Φιντίας), βέλτιστος βέντιστος, ἀμείνων melior, amuletum von ἀμύνω, lympha von νύμφη. ***) Und Kinder sowohl als Erwachsene, die kein L sprechen können, setzen statt desselben auch N. Uebrigens hat auch das L verschiedene Grade, worunter besonders die spanische und polnische Aussprache merkwürdig ist; selbst im Lateinischen bemerkte Plinius nach Priscian †) ein dreifaches L. L und N sind die sanftesten und angenehmsten Consonanten nach Erasmus richtiger Bemerkung ††, das J ausgenommen, welches im Uebergange zu den Vocalen ist, und eine noch weichere und hinschmelzendere Natur hat. Das N ist ebenfalls dreifach †††): in Nennen

*) Joh. II, 15.

**) Matth. XXVII, 26. Marc. XV, 15.

***) Priscian S. 1345. Putsch.

†) Im ersten Buche. L triplicem, ut Plinio videtur, sonum habet, exilem, quando geminatur secundo loco posita, ut Ille, Metellus; plenum, quando finit nomina vel syllabas et quando habet ante se in eadem syllaba aliquam consonantem, ut sol, silva, flavus, clarus; medium in aliis, ut lectus, lecta, lectum.

††) A. a. O. S. 87.

†††) Priscian u. a. O. unterscheidet nur zwei Varietäten.

ist das Ende-N der ersten Sylbe offenbar das stärkste, schwächer die Anfangs-N beider Sylben, am schwächsten ist es zu Ende des ganzen Wortes. Theils der Härte, theils der Weichheit wegen gehet nun das N über in J oder in das dem J verwandte I, welches zu einem Doppelvocal gehört. So im Griechischen εἰσὶ und ἐντὶ: so τυφθεὶς (τυφθὲνς, wie legens, im Altgriechischen) τυφθέντος: so ὄκνος otium (ocium), τίνος cujus, (von τίς quis) τίνι cui (cuji): insonderheit die Sikuler und Rheginer verwandelten in einander N und I. *) Dieser Uebergang aus N in J wird in einigen Sprachen selbst orthographisch bezeichnet, wie im Französischen, Italienischen und Spanischen, montagnes, signor, sennor (aus dem Lateinischen senior): ähnlich dem Uebergang ἀμείνων, ἀμέννων, melior. **) Auch scheint das sogenannte N adulterinum ***) hierher zu gehören, welches einen, dem N und G verwandten Ton

*) Vossii Etym. S. XVI. I mutatur in N. Rheginos s. Rhegienses sic facere notat Aristarchus junior Grammaticus in canonum thesauro. Ipsum quoque hoc faciunt Argivi. Cretes similiter pro ι ponunt ν, ut cum dicunt τιθένς pro τιθείς. Ebendas. S. XX. Siculi pro σπένδω dicunt σπειδω, pro ἐνδοι εἰδοῖ, pro ἐννάνυχον ε!νάνυχον.

**) Scioppii gramm. philos. S. 292 f.

***) Wie es, um Olivier's und Anderer Bemerkungen und Benennungen zu übergehen, Nigidius Figulus genannt hat bei Gellius XIX, 14.

hat; die Verwandtschaft mit G deutet auf nahen Zusammenhang mit dem J. So in ango, anxi, ancora, in ἄγγελος, ἀγκὼν, ἄγχι, in Anker, Engel, auch im Französischen u. s. w. Endlich ist bemerkenswerth, daß auch das dem N so nahe L sehr leicht in ein J übergeht; wie das zweite, exile L des Lateinischen capilli, im Italienischen capegli, im Spanischen cabellos; *) so wird aus ἄλλος alius, ἅλλω salio, φύλλον folium, mille χίλιοι, μᾶλλον major, υἱὸς filius, φωῖξ fulix fulica, Blanca, Bianca u. dgl. m.

Wir haben bisher gezeigt, daß alle Halblauter oder flüssige Consonanten sich dem Tone nach leicht an einander anschließen und in einander übergehen; nur Einen haben wir ausgelassen, das M, welcher sich nicht vollkommen in den Kreis einpassen läßt, aber sich sowohl nach den Uebergängen der Laute, als nach der organischen Bildung seitwärts an das N anfügt, und diesen offenen Ton gleichsam verstopft. Auch das M hat 3 Laute, **) und an den schwächsten schließt sich ein leichter Hall, welcher dem N ähnlich ist, wie im Französischen humble, parfum: dies ist der eigentliche Uebergangspunkt des M und N, daher sie auch sehr

*) Vergl. Scioppius a. a. O. S. 275. 292.

**) Priscian a. a. O. M obscurum in extremitate dictionum sonat, ut templum (Vergl. Quintil. IX, 4. daher die Elision, und das Wegschleifen des End-M im Französischen), apertum in principio, ut magnus, mediocre in mediis, ut umbra.

leicht verwechselt werden, wie aus den griechischen Casusendungen ον und αν entstanden ist um und am, aus μὶν νὶν und dergleichen. Dieses lateinische M wurde überhaupt gegen N gesprochen, wie in cum (σὺν, ξὺν, worauf sich der Spaß des Cicero bezieht, daß man nicht cum nobis, sondern nobiscum sage, damit es nicht als cunno bis lauten möge); desgleichen vor b, wie Marius Victorinus bezeuget, daß in Sambyx das M einen Mittelton zwischen M und N gebildet habe. *)

Noch klarer wird diese Darstellung des Zusammenhanges der flüssigen Buchstaben werden, wenn man eine vollendete Theorie der organischen Bildung derselben haben wird; doch kann man auch ohne diese erkennen, daß die organische Entstehung derselben übereinstimmt mit der eben nachgewiesenen Verwandtschaft. Nämlich C und das ihm nächste S ist nichts als der gerade Hauch aus der Kehle, welcher durch die Hemmung der Zähne Schall erhält, indem die Zunge in gerader Ausstreckung an die Zähne anstößt; ungefähr so bildete sich das A, aber ohne Hemmung. Weiter oben zwischen Kehle und Gaumen entsteht das R, mit einer Kräuselung der Zunge und größerer Oeffnung des Mundes. Beym L ist die Bewegung der Zunge stärker gehemmt, die Zungenspitze gegen den Gaumen gedrückt, und der Hauch genöthigt, neben herauszugehen. Beim N ist die Zunge an den Gaumen ganz angedrückt, und der Ton wird durch die

*) Scioppius a. a. O. S. 276. Vergl. Erasmus a. a. O. S. 173.

Nase fortgesetzt: Letzteres findet im höhern Grade beim M statt, wobei zugleich der Hauch durch Schließen der Lippen gehemmt wird. Bei C und S ist also besonders die Kehle, bey R Kehle und Gaumen, bei L und N die Zunge, bei M die Lippe zu beachten. Eine ähnliche Reihenfolge werden wir bald bei den stummen Consonanten finden.

Nunmehr ist noch der vierte und letzte Quadrant, nämlich der der stummen Mitlauter übrig, welche im Gegensatze gegen die flüssigen dadurch charakterisirt sind, daß die Thätigkeit des Organes oder die Hemmung vorausgeht, der Luftstoß aber nachfolgt. Sie ziehen sich von C nach U, und drei Haupttöne sind es insonderheit, K, T und P, wovon jeder noch zwei Abwandelungen hat, mit einem Spiritus lenis und Spiritus asper; im Griechischen γ, κ, χ; δ, τ, ϑ; β, π, φ. Diese drei werden unter sich verwechselt und vertauscht, wie δέχομαι, δέκομαι, δέδεγμαι; auch werden durch dieselben gewisse Gesetze der Affinität und Anziehung begründet, indem im Allgemeinen die tenuis gern eine tenuem, die aspirata eine aspiratam, die media eine mediam bei sich hat, z. B. κρύπτω, κρυφθῆναι, κρύβδην. Jede der einzelnen Varietäten kann aber wieder besondere Abweichungen haben, zumal die aspirirten Formen; so ist offenbar das χ der Griechen (kh) und das deutsche CH verschieden, noch mehr aber der aus der Kehle stark gehauchte hebräische Guttural ח; unser TH ist vom griechischen ϑ und englischem TH sehr verschieden; das griechische φ hatte einen ganz andern Laut als unser und das

römische F, welches die Griechen gar nicht sprechen konnten; *) so hat auch das B die Abweichung in W und V, und hier schließt sich das aeolische Digamma nach seinen mannigfaltigen Nuancirungen an, als V, B und Ph (Φρύγες, Βρύγες, Φρύγες u. dgl.), wovon hier nicht umständlich kann gehandelt werden. Und um auch von einer tenuis zu reden, so scheint von dem K das Q, dessen Zeichen schon in den ältesten Alphabeten vorhanden ist, im Hebräischen als P, im Griechischen als Koppa **) nach dem Π, woher es noch die Zahl 90 anzeigt, und auf alten Münzen unter der Form Ϙ, endlich auch in dem so alten lateinischen Alphabet, dieses Q scheint einen von K verschiedenen, ihm aber ähnlichen einfachen Laut gehabt zu haben.

Nun ist klar, daß die Reihe der stummen Consonanten einerseits durch K sich anschließe an C und S, anderseits aber durch P, B, W, V an U; um den Kreis also zu vollenden, ist nur noch übrig zu zeigen, daß T das Mittelglied bilde zwischen P und K; dieses kann auf doppelte Weise geschehen; einmal, indem man auf die zur Hervorbringung dieser drei Buchstaben vorzüglich beitragenden Organe und auf die bei den flüssigen Buchstaben schon ausgemachte Ordnung der jenen organverwandten Elemente sieht; sodann, indem man die gebräuchlichsten Uebergänge und Verwechselungen jener Elemente selbst betrachtet. Um nun

*) Quintilian I, 4, 14.

**) Von diesem s. Quintilian I, 4, 9. und dort Spalding.

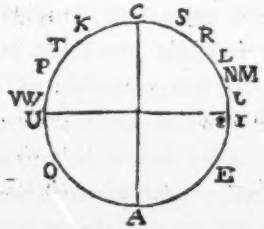
das Erſte zuerſt zu nehmen, ſo iſt der Ton K wie R der Gaumenlaut, der Ton T wie N, L Zungenlaut, der Ton P wie M Lippenlaut: T liegt demnach zwiſchen K und P, wie N, L zwiſchen M und R. Hieraus erklären ſich, bei den beiden letztern Verwandtſchaften wenigſtens, gewiſſe Affinitäten und Attractionen der ſich entſprechenden Stummen und Flüſſigen, und gewiſſe Verwechſelungen derſelben. Die beiden Lippenlaute treten beſonders gern zuſammen, daher N vor B, P, PH häufig in M übergeht, und zwiſchen M und T, welches dem N analog iſt, ein B oder P eingeſchoben zu werden pflegt. So ἀμβῆναι für ἀναβῆναι, ἀμφὶ, ampulla u. dgl. sumtus sumptus, emtus emptus, amtruo ambtruo, Amt Ambt, μεσημερία μεσημβρία, γαμερὸς γαμβρὸς, ſtatt πέντε πέμπε; ferner wie ἀμφὶ ſo ἀντὶ, ἀνέρος ἀνδρὸς, und ſo immer. Verwechſelt werden inſonderheit die Zungenlaute T (D, Th) und L: δάκρυον lacryma, lingua tongue (Zunge), φιλίτια φιδίτια, μελέτη meditor, δαFὴρ levir, θώρηξ lorica. Dieſelbe Reihe nun, welche durch Betrachtung der Organe und Vergleichung mit der Folge der flüſſigen Conſonanten gefunden worden iſt, ergibt ſich auch aus der Häufigkeit der Verwechſelungen zwiſchen gewiſſen Buchſtaben. Sehr häufig iſt der Uebergang der Laute K und T nebſt ihren Abwandelungen: τε que (Aeoliſch), τίς quis, τίνος cujus, τίνι cui, τὸ quod, (D iſt angehängt wie in med, maled), ποτὲ πόκα, τῆνος κεῖνος, τέσσαρα πέτορα, κέτορα quatuor, τυψέλη κυψέλη, tolleno aus coleno κήλων,

ἄντλον anclum, antlare anclare; *) wohin auch noch zu rechnen nuncius und nuntius mit allen ähnlichen, in welchen Worten das T doch wohl gegen C (Z, S) hin möchte gellungen haben vor I mit folgendem Vocal, wie sogar das D oft gesprochen wurde: daher diaeta zaeta, diabolus zabolus, ξάῤῥυτος Aeolisch statt διάῤῥυτος, ζαμενὴς, ξάλοντος und dgl. m. Ferner gehören hierher γλυκὺς δυλκὺς dulcis, γνόφος δνόφος, γᾶ δᾶ, **) Καρχηδὼν Carthago, ὄρνιθος ὄρνιχος, δοίνη coena. Auch werden T und P nebst den Nebenlauten vertauscht: τέσσαρες πίσυρες πέσσυρες πέτορες, woher petoritum; πεσσὸς tessera, πέντε πέμπε, ὀβελὸς ὀδελός; insonderheit unter Zutretung des Digamma, wie duellum bellum, δὶς duis bis, duo bini, Duilius Bilius, Duelona Bellona, duonoro bonorum (in der Inschrift der Columna rostrata), θλάω φλάω, θὴρ φὴρ ferus, φῦμα tumeo, Rutuli Rufuli. Hiermit soll jedoch nicht geleugnet werden, daß nicht auch P und K, ungeachtet sie im Kreise durch das T getrennt sind, einen unmittelbaren Uebergang in einander haben, so wie wieder insonderheit T und S, obgleich zwischen denselben K und C liegen: dieses ist aber eben so natürlich, als die bei den Vocalen bemerkten Uebergänge des O in E und des U in I. Beispiele sind häufig; so von P und K: πέμπε quinque, ἵππος ἵκκος equus, ἐννέπω

*) Salmas. Exercitt. Plin. S. 589.

**) Gataker de stilo N. I. c. 1.

inquio, πόσος κόσος, λείπω linquo, ποῦ κοῦ, πῶς κῶς, ποῖος κοῖος, βλήχων γλήχων, quidquid pitpit bidbid (osciſch), χολὴ fel, γαλῆ feles, σχοῖνος ſfunis funis (wie σφενδόνη ſfunda funda, σφόγγος spongia fungus); desgleichen von T und S: μέλισσα μέλιττα, πράσσω πράττω und alle ähnliche, Θεῖος σεῖος, Θεὸς σιὸς, δὸς ξὸς, Turicum Zürich, das dat, und dgl. m. Aehnlich geht auch D in R über: advena arvena, adcio arcio arcesso. *) Andere Verwechſelungen übergehen wir, weil ihre Erklärung nahe genug liegt; doch will ich keinesweges in Abrede ſtellen, daß manche Punkte noch näherer Erörterung fähig ſind; welche ich daher denjenigen, welche an dieſen Kleinigkeiten Intereſſe finden, empfohlen haben will. Jetzo aber ſey mir erlaubt, vor dem Schluß den Kreis der Laute, als Reſultat unſerer Betrachtung vor Augen zu ſtellen.



Dieſe verbeſſerte Sonderung und Anordnung der Elemente muß vorausgeſetzt werden, ehe man die ſchwierige

*) Scioppius Gramm. philos. S. 283.

Aufgabe zu lösen unternehmen kann, welches die urſprüngliche und einfache Bedeutung jedes Buchſtaben ſey. In der Löſung ſelbſt mag immerhin ausgegangen werden von dem Laut, inwiefern er Nachahmung eines äußerlich-hörbaren iſt, oder von der ſogenannten Onomatopöie; aber weit wird man damit nicht kommen; denn nicht in ihr liegt das Weſen der Sprache, ſondern in dem Sinne, welchen die organiſche Bildung der Elemente hat, in dem Verhältniß der verſchiedenen Sprachorgane zuſammen, durch welche der Buchſtabe hervorgebracht wird, und in ihrer Bewegung. Vorzüglich wichtig ſind in dieſer Unterſuchung die Conſonanten, als das eigentlich Materielle, Feſte, für den Begriff Bedeutſame der Sprache, das thätige männliche Princip: wogegen die Vocale nur die Träger der Conſonanten ſind, gleichſam nur den Ton, die Höhe und Tiefe der Empfindung angeben, als das formelle, paſſive, weibliche Weſen: ſo daß auch in den orientaliſchen Sprachen die Conſonanten allein den Ton der Schrift bilden, die Vocale aber, wenigſtens in den ſpätern Zeiten, nur in der Punctation erſcheinen, ſey es auch, daß in den früheren Alphabeten die Vocale Buchſtaben waren, und erſt nachher ſich verloren haben. Auf die Conſonanten muß auch bei der Unterſuchung der Wurzelwörter zuerſt Rückſicht genommen werden: und von den Wurzelwörtern natürlich muß vor den Flexionen die Rede ſeyn, zumahl da es keineswegs erwieſen, ſondern nur auf Glauben hin angenommen iſt, daß die Flexionen in der einen Hälfte der Sprachen urſprünglich ſeyen, wie im Jüdiſchen, Griechiſchen,

Lateinischen, Deutschen: vielmehr weiset tiefere Fortsetzung darauf hin, daß auch in diesen, wie in den Aramäischen Dialekten, alle Formationsbezeichnung von Zusetzung kleiner Verhältnißworte ausgegangen seye. Diese weitschichtigen Untersuchungen durchzuführen, finden wir uns keinesweges berufen; Jahrhunderte werden daran, vielleicht lange vergeblich, arbeiten. Bei den flüßigen Consonanten möchte die Bedeutung noch am leichtesten zu ergründen seyn; so scheint das L die reine ungehinderte Undulation der Bewegung anzuzeigen, das N aber eine Brechung und Beugung, das R eine heftige Undulation mit Widerstand. Die stummen Consonanten zeigen mehr Hemmung an, wie K; sanfter ist die Hemmung in G, üppiger in CH. KL, CHL werden also eine leichte Undulation mit einer bestimmten Hemmung anzeigen: man vergleiche Glatt, Glas, Gleiten, Gleisner, Gleis, Glitschen, glis, glomus, globus, gleba, glaber, γλαφυρὸς, γλίσχρος, γλοιὸς, γλυκὺς, γλῶσσα, klatschen, klemmen, klopfen, kleben, klein, klirren, clino, claudo, clarus, κλάω, κλείω, κλώθω, χλαῖνα, χλιδὴ, χλωρὸς und dergleichen mehr.

Unermüdeter Fleiß gelehrten Sammelns, welches nur unwissende und eingeschränkte Leute über die Achsel ansehen mögen, scharfsinnige Sonderung, treffende Combination, die freilich oft mehr Kraft erfordern, als Versemachen, endlich vor allem ein offener gerader Blick und Talent die tieferen und höheren Verhältnisse der Dinge einzusehen, sind

hier in ausgezeichnetem Grade nöthig: unsere Zeit ist zwar überschwemmt mit tändelnder Ungründlichkeit und spielendem Haschen nach angemaßter Genialität: aber man darf darum die Hoffnung nicht aufgeben, auch hierin weiter zu gedeihen. *) Nicht überflüßig möchte auch die Warnung seyn, daß man nicht, während man die anscheinende Trockenheit dieser Forschungen durch tiefsinnige Begründung des innersten Zusammenhanges und speculativen Sinn beleben und befruchten will, im blinden Tasten fehlgreifend, Zusammenhang träumen, und um der Trockenheit zu entgehen, in die trockenste anschauungsloseste Leerheit und nüchternste gehaltloseste Formenschwärmerei verfallen möge.

*) Fulda's mühsame und mit vieler Umsicht angestellte Sammlung und Abstammung Germanischer Wurzelwörter nach der Reihe menschlicher Begriffe (Halle 177c. 4.) ist ein Anfang in dieser Gattung, an welchem man freilich klar siehet, wie wenig Gewißheit in vielen Theilen dieser Untersuchung möglich ist.

Fig. 2.

Fig. 3.

Fig. 1.

Studien.

Herausgegeben

von

Carl Daub und Friedrich Creuzer,

Professoren in Heidelberg.

Fünfter Band.

Heidelberg,
bey Mohr und Zimmer.
1809.

Inhalt des fünften Bandes:

1. Einleitung in die christliche Dogmatik. Von Daub. 1. Abth. S. 1 – 176.
2. Das wahre Verhältniß des Katholicismus u. Protestantismus; u. die projektirte Kirchenvereinigung ..... Nachmals Briefe an Planck „ 177 – 224.
3. Über Jakob Böhme. Von Dr. Bachmann in Belp ..... „ 225 – 264.
4. Fortsetzung der Einleitung in die christliche Dogmatik ... 2te Abth. „ 1 – 222.
5. Fortsetzung von № 2 ..... „ 223 – 262.
6. Briefe von und an Winckelmann. Aus dem literar. Nachlaß. Mitgetheilt v. C. Hartmann in Rom „ 263 – 294.

Inhalt des sechsten Bandes:

1. Tradition, Mysticismus und gesunde Logik; od. ob die Geschichte der Philosophie. S. 1 – 73.
2. Vier bisher ungedruckte Fragmente. Fragm. des stoischen Philos. Musonius. zum 1. mal a. d. Griech. übers. mit Einl. v. G. H. Moser u. Nachschrift v. Bruzen: „ 74 – 132.
3. Uebersicht d. Geschichte der Byzantinischen Kaiser, v. Constantin III bis auf Leo d. Isaurier „ 133 – 205.
4. Aufsätze u. Briefe von und an Winckelmann; mitgetheilt v. Hartmann in Rom. Forts. ... 206 – 266.
5. Ueber die parodische Poesie der Griechen ..... 267 – 330.
6. Tradition, Mysticismus. Forts. v. 1. ..... 331 – 446.
7. Übersetzungsversuche aus dem Werke des Giordano Bruno: vom Dreifachen, d. Kleinsten u. d. Maße 447 – 466.

Einleitung in die christliche Dogmatik.

An den Leser.

Gegenwärtige Einleitung in die christliche Glaubenslehre enthält einige von den Vorlesungen, welche der unterzeichnete Herausgeber im Sommer 1808, nach seinem Lehrbuch, (Theologumena etc. Heidelberg. 1806) über diese Wissenschaft auf der hiesigen Universität gehalten hat. Sie sind aus seinem freien Vortrage von einigen seiner Zuhörer nachgeschrieben, und von ihm selbst, jedoch mit manchen Zusätzen und etlichen Veränderungen in der Form, übrigens so wie er sie gehalten, dem Druck übergeben worden. Was ihn dazu bewog, obwohl er weiß, wie wenig solche sogenannte Vorlesungen zur schriftlichen Mittheilung geeignet sind, und wie viel darin von dem, was allein

der lebendige Vortrag gewährt, verlohren geht, ist in der Hauptsache Folgendes.

Erstlich: wenn die bisherige Bearbeitung der Dogmatik des glücklichen Erfolgs ermangelte, der sich von der Gelehrsamkeit, dem Fleiße und der Geisteskraft derer, die sie unternahmen, erwarten ließ, und den die so mancher andern theologischen Doctrin wirklich gehabt hat, so liegt, wie ihre Werke zeigen, der Grund davon vor allem in der Unbestimmtheit ihrer Begriffe besonders vom Inhalt und Zweck dieser Wissenschaft, von ihrem Umfang, von ihrer Form und ihrem Verhältniß theils zur Philosophie, theils zu den übrigen theologischen Disciplinen, dann aber auch entweder in einer gänzlichen Unbekanntschaft mit der Philosophie, oder wenigstens in einem blos historischen Notiz-Nehmen von derselben, und wohl gar nur von den Resultaten philosophischer Untersuchungen. Der Herausgeber, ohne je die Philosophie auf die Theologie haben anwenden, oder diese nach ihr modeln zu wollen, hat fortwährend, neben seiner Beschäftigung

mit der einen, dem Studium der andern die Zeit und Kraft gewidmet, die ihm diese Beschäftigung übrig ließ; auch ist er sich bewußt, früher schon, besonders aber seit ihm ein öffentliches Lehramt in der Theologie anvertrauet worden, nach der möglich größten Bestimmtheit theologischer Begriffe, damit er seinen Zuhörern verständlich werde, gestrebt, und er glaubt, nicht ganz vergebens darnach gestrebt zu haben. Trügt ihn nun dieser Glaube nicht, welches er dir, Geneigter Leser! aus vorliegender Einleitung zu beurtheilen überlassen muß, so wird dieselbe, wie sie, gemachten Erfahrungen zufolge, seinen Zuhörern für ihr Studium der Dogmatik nützlich war, auch wohl für die künftige Bearbeitung der Wissenschaft selbst von einigem Nutzen, und diese in Zukunft ihres Erfolgs (der wieder erweckten Religiosität und des regen Eifers für die Religion) gewisser seyn, als bisher. Mit dem Wunsche und der Hofnung eines solchen Nutzens giebt er sie heraus, denn der Religion wegen, und nicht etwa aus bloßem Wohlgefallen an spekulativen Un-

terſuchungen über ſie, hat er die ihm etwa noch übrigen Jahre ſeines Lebens der Religionswiſſenſchaft gewidmet.

Zweytens: zwar nie von irgend einem Zuhörer, wenn dieſer die Kraft und den Muth hatte, ihm in ſeinen Vorträgen bis zur Beendigung der Wiſſenſchaft zu folgen, und ſtets mitzuarbeiten (größtentheils aber waren ſeine Zuhörer in dem bey uns beſtehenden philologiſchen Seminar ſich bildende und gebildete junge Männer, denen er ein ſolches Mitarbeiten und ſelbſt ein angeſtrengtes Mitforſchen wohl zumuthen durfte) dagegen von ſolchen, die ſeinen Vorleſungen niemals, oder höchſtens in einer und der andern Stunde beygewohnt haben, ſind ihm durchs Gerücht Urtheile und Klagen über ſeine Behandlungsart der Theologie zu Ohren gekommen, wie folgende: es ſey dieſelbe nichts anders, als ein Amalgamiren religiöſer Gefühle mit Begriffen beſonders aus der neueſten Philoſophie: ein trübſeeliger Myſticismus, oder gar ein im Trüben ſchwimmender Pantheismus werde dadurch genährt, für das Chriſtenthum aber nichts

gewonnen, vielmehr dem Studium seiner Quelle, der heiligen Schrift, und der Klarheit seiner Lehre Abbruch gethan; auch würde diese Lehre, wenn eine solche Bearbeitung der Theologie allgemein werden könnte, eine, der christlichen Religion selbst fremde Gestalt erhalten, und so eine neue Symbolik zum Vorschein kommen, die mit der rein christlichen ganz unverträglich sey: überdem werde durch dergleichen lang ausgesponnene, spekulative Untersuchungen über christliche Lehren den Studirenden die Zeit für andere zweckmäßigere Arbeiten und die Lust an der Beschäftigung mit nützlichen Wissenschaften, als da seyen biblische Kritik und Exegese, Dogmen- und Kirchengeschichte und dgl. genommen, insbesondere aber die Beschäftigung mit den praktischen Theilen der Theologie und die darin anzustellende Uebung gänzlich verleidet. Warum doch der Docent mit seinen Zuhörern nicht auf der von andern Theologen längst geöffneten und geebneten Bahn bleibe? denn gesetzt auch, der von ihm gesuchte Weg führe zu dem nämlichen Ziele; (er führe aber

eher ab von demselben und in die Irre, in die Leerheit bloßer Gedanken und Abstraktionen, oder in die Dumpfheit bloßer Gefühle) nun so sey es ja immer das nämliche Ziel, und der gewählte Weg weder kürzer noch leichter, als der von andern betretene. Jedoch man begreife gar wohl, wie einer, vom Geiste dieser Zeit angesteckt, und von der neuesten Philosophie, einer Ausgeburt derselben, in die Irre geführt, aus Neuerungssucht, aus Ueberspannung und Eigendünkel, auf solche Abwege gebracht werden könne, indessen werde auch diese, im Gebiete der Wissenschaft sonst unbedeutende Erscheinung, wie so manche andere, vorübergehen und verschwinden, ohne der Wissenschaft selbst, die zum Glück ihrer tüchtigsten Bearbeiter und Pfleger noch nicht beraubt sey, den geringsten Schaden zugefügt zu haben; nur wären die jungen Leute zu bedauern, die inzwischen dadurch geblendet, in die Irrgänge einer spitzfindigen Metaphysik und einer trostlosen Scholastik gelockt würden.

Ob nun diese und ähnliche Urheile wahr oder falsch sind, darüber zu entscheiden, will der Herausgeber, der sie für ungerecht hält, und von ihnen, weil sie dem guten Rufe der hiesigen theologischen Fakultät, deren Mitglied zu seyn er die Ehre hat, nachtheilig werden können, Notiz nehmen muß, durch den Abdruck einer Probe seiner Vorlesungen den Urtheilenden die Mittel selbst in die Hände geben, und darum läßt er sie im Wesentlichen so, wie er sie gehalten, hier erscheinen. Sind aber unter jenen Urtheilenden gelehrte, und mit der Religionswissenschaft vertraute Männer, die einen Weg kennen, auf welchem eher, leichter und sicherer, als auf dem von ihm eingeschlagenen, zum Bewußtseyn von der Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion und ihrer Lehren, und zu einem bestimmten und gewissen Erkenntniß ihres Inhalts zu gelangen stehe; so stellt er an sie zugleich die Bitte, denselben zu bezeichnen, und auf ihm voranzugehen: er wird nicht ermangeln, ihnen zu folgen, denn nur um die Wissenschaft, mithin um die Wahrheit und um die einfachste und zweckmäßigste Methode, durch Nachforschen ihr näher zu kommen, und durch Belehrung seine

Zuhörer ihr näher zu führen, nicht aber darum, daß er der Erfinder dieser Methode sey, ist es ihm zu thun.

Endlich auch hat er bey Herausgabe vorliegender Einleitung eben diese seine künftigen Zuhörer vor Augen gehabt, und von ihr, außer in den Studien, noch einen besondern Abdruck darum veranstaltet, damit sie durch dieselbe auf das Studium der Dogmatik vorbereitet, und vom Standpunkt der Religion aus, wie in ihr geschieht, in diese Wissenschaft eingeführt würden, er selbst aber, von der Nothwendigkeit einer solchen Einleitung, bey dem gegenwärtigen Zustande der Dogmatik und Philosophie, überzeugt, statt ihrer seinen künftigen Vorträgen über diese Wissenschaft mündlich eine andere, aus dem Standpunkt der christlichen Kirche und der kirchlichen Dogmatik selbst, vorauszuschicken, Zeit und Gelegenheit haben mögte.

Heidelberg im Nov. 1809.

Dr. Daub.

Einleitung in die Dogmatik.

Ein vollständiger Begriff von dieser Wissenschaft, und eine gründlich ausführliche Würdigung derselben können allein das Resultat einer anhaltenden Beschäftigung mit ihr seyn, und sich allererst am Schluß dieser Vorlesungen ergeben. Die Einleitung in dieselbe (§. 1 — 15) hat daher nur den Zweck, die christl. Dogmatik blos vorläufig zu begreifen und zu würdigen, und sie beantwortet, dem gemäß, folgende 4 Fragen:

1) Worin ist das Interesse begründet, welches der Studirende an der christl. Dogmatik nimmt? §. 1 — 4.
2) Welches ist der Inhalt dieser Wissenschaft? §. 5 — 8.
3) Welche Form hat sie, als Wissenschaft? §. 9 — 12.
4) In welchem Verhältniß steht sie zur Philosophie? §. 13 — 15.

§. 1 — 4.

1) Vom Interesse am Studium der Dogmatik.

---

§. 1.

Die Eitelkeit der Dinge und das Wesen.

Gegenstand der christl. Dogmatik ist die christl. Religion; diese aber, als Charakter des Menschen, als Geistesstimmung und Geistesbestimmtheit, besteht in der Liebe des Menschen zu Gott, in dem Glauben an die Erlösung und in der Hoffnung der ewigen Seeligkeit. Angefacht in ihm wird diese Liebe, dieser Glaube und diese Hoffnung durch die christliche Lehre, deren Gegenstand Christus selbst in seinem Verhältniß zu Gott und den Menschen ist. Durch die Lehre aber gelangt der Mensch zu denselben, folglich zur Religion selbst, nur mittelst des Gefühls der Eitelkeit aller seiner Unternehmungen, aller Dinge und der Welt selber. Demuth begründet den Muth, welchen die Religion enthält und giebt. Von diesem Gefühl geht gleichsam die Religion und ihre Lehre aus, und es ist nicht nothwendig, daß der Mensch, damit er Religion habe und bekenne, ein Erkenntniß von der Eitelkeit aller Dinge habe, und dies Erkenntniß in einem Satze, etwa in dem: Alles ist eitel, ausspreche, wohl aber, daß er nicht ohne jenes Gefühl sey. Durchdrungen von demselben, und zum Glauben gelangt, daß er durch Gott oder Christum von der Eitelkeit

der Dinge und seines Streben befreiet oder erlöst sey, hat er ihr entsagt; dieser Willensact der Entsagung aber ist in der christlichen Lehre, als ein der Sünde und der Welt Abgestorbenseyn symbolisch begriffen, und in dem christlichen Ritus der Taufe symbolisch mitbezeichnet, indem der Täufling, der durch Zeugung und Geburt in die Sinnenwelt eintritt, und aus dessen Triebe die Liebe zur Welt, sein Glaube an sie und sich und seine selbstsüchtigen Hoffnungen und Erwartungen von ihr und sich entspringen, unter das Wasser untergetaucht wurde, zum Zeichen, daß er der Eitelkeit der Welt entnommen, dann aber wieder empor kam, zum Zeichen, daß er von derselben und allem Streben nach ihr — von der Sünde — erlöst, und gleichsam ein vom Tode auferstandner Mensch sey. Wie nun der Glaubige durchs Gefühl und in dem Glauben an seine Erlösung, welchem die Liebe zu Gott und die Hoffnung der Seeligkeit verknüpft ist, der Eitelkeit der Welt abstirbt, eben so stirbt derjenige, der die Eitelkeit der Dinge erkennt, zugleich durch dies Erkenntniß und in der Wissenschaft ihr ab. Wie demnach die Religion und ihre Lehre von jenem Gefühl, eben so geht die Wissenschaft, deren Gegenstand die Religion und ihre Lehre ist, die Dogmatik vom Erkenntniß der Eitelkeit aller Dinge aus, und die Frage: worin das Religionsgefühl von der Eitelkeit aller Dinge begründet sey und bestehe, ist ganz gleich der andern: welches die Eitelkeit der Dinge selbst sey? d. i. der Frage nach dem Erkenntniß derselben?

Das Eitle wird zuvorderst begriffen als das Vergängliche; als vergänglich aber alles Entstandene und Gewordene, denn im Entstehenden ist der Grund des Wiederverschwindens, in jedem Leben der Keim des Todes unmittelbar enthalten und mitgegeben; allein das Merkmahl der Vergänglichkeit an den Dingen ist doch nicht der Begriff von der Eitelkeit der Dinge. Alles Eitle ist vergänglich, aber nicht alles Vergängliche ist eitel. Dadurch, daß die in jedem Frühling aufblühende Pflanzenwelt in jedem Herbst und Winter wieder verschwindet, wird ihre Pracht, obwohl vergänglich, nicht eitel; vielmehr besteht neben dem Gefühl ihrer Vergänglichkeit in dem Freunde der Natur das Gefühl ihrer Herrlichkeit; und so hört auch die Sonne, obwohl der Mensch begreift, daß sie selbst irgend einmal erlöschen muß, doch nicht auf, majestätisch für ihn zu seyn, und wird sie nicht für ihn ein eitles Weltwesen, so wird auch die gesammte Natur, obwohl sie ihm, dem Sterbenden, erlischt, durch diese ihre Vergänglichkeit nicht zur Eitelkeit. Die Natur ist nicht und nie eitel, wiewohl alles in ihr und sie selber einem stetigen Wechsel unterworfen, und in einem stetigen Entstehen und Vergehen begriffen ist. Aber die Welt ist eitel; und dies Urtheil, so wie die Eitelkeit der Welt selbst, oder ihr Begriff entspringt aus einem Verhältniß, nicht worin der Mensch zur Welt steht, sondern in welches er zu ihr sich selber setzt. Je nachdem nämlich der Mensch, wollend und denkend, die Dinge in der Welt, die Begriffe von ihnen und sich selber nimmt und behandelt, entsteht oder entstehet nicht in ihnen

und ihm selber das, was wir die Eitelkeit der Welt nennen. Durch ihn und seine Denk- und Behandlungsart wird das Vergängliche, indem er es, sich selbst betrügend, für das Unvergängliche hält, und nach ihm, als dem Unvergänglichen strebt, zum Eiteln; er selbst verwandelt die Vergänglichkeit in die Eitelkeit der Dinge. Nicht also das Vergängliche als solches, sondern das Vergängliche, welches für das Bleibende gehalten wird, so daß daraus ein Verkennen oder Leugnen des Letztern erfolgt, ist das Eitle, und wird als das Eitle begriffen, und somit ist nicht das Merkmal der Vergänglichkeit, sondern das der Verwechselung des Entstehenden und Gewordenen mit dem Unvergänglichen das Hauptmoment im Begriff der Eitelkeit und das Streben des Menschen nach dem scheinbar Unvergänglichen unter allen Bestrebungen desselben das eitelste.

Eitel aber zufolge dieses Begriffs ist 1) alles Einzelne in seiner Einzelnheit, also das sinnlich Gegenwärtige, ein in einem Raum, in einer Zeit Enthaltenes. Jedes solche ist ein Vorübergehendes, ein Verschwindendes. An allem also, was der Raum umfaßt, an allem, was in der Zeit sich begiebt, ist nur der Schein der Wirklichkeit. Wird nun das Einzelne, was nur wirklich scheinet, von dem Menschen genommen und behandelt, als sey es das Wirkliche, indem er wähnt, das sinnlich Gegenwärtige sey das eigentlich Wirkliche, so verwandelt er selbst das Wandelbare, das Vergängliche in das Eitle, das Werdende und Gewordene haltend für das Wesen selber. Diese Pflanze, die jetzt blü-

het, und die dieser Mensch, der hier stehet, empfindet oder wahrnimmt, wird in ihrer Einzelnheit, als ein Vergängliches von jedem, selbst rohen Gemüthe, leicht anerkannt, aber nicht so diese Erde, oder jener andere Planet, oder diese Eine Sonne, oder diese gesammte Natur oder Welt: sie scheinen wohl selbst dem Naturforscher, während er das Vergängliche aller Producte auf ihnen und durch sie, anerkennt, ein Unvergängliches und schlechthin Ewiges, und indem er sie als das absolut Bleibende begreift, ist sein Begriff und Streben das Eitle. In dem Grade nun, als der Mensch, welchem das Vergängliche ein Unvergängliches scheint, sich diesem Schein hingiebt, folglich dem Irdischen anhängt, sich in demselben verliehrt, wie wenn das sinnlich Gegenwärtige die wahre Heimath seines Geistes wäre, wird er selbst immer eitler, und seine Verwandschaft mit der Nichtigkeit immer größer.

Vom sinnlich Gegenwärtigen, somit Einzeln unterscheiden wir das geistig Gegenwärtige, somit das Allgemeine, das Einzelne ist dem Menschen mittelbar, nämlich durch sein Wahrnehmen — das Allgemeine ist ihm unmittelbar gegenwärtig. Solch Allgemeines oder geistig Gegenwärtiges sind die Wahrnehmungen, insbesondere die Gedanken des Denkenden, und zwar als das rein Abstracte von den Dingen selber, somit, wenn die Dinge in ihrer Einzelnheit genommen werden, das Allgemeine dieses Einzeln. Gedanken, die gemeinsten und die erhabensten, entstehen und vergehen, wie die einzeln Dinge, wie das sinnlich Gegenwärtige selbst,

wie das gemeinste, eine Milbe, ein Wurm, und das höchste, eine Sonne, entsteht und vergeht. Also auch an den Gedanken ist ihre Vergänglichkeit nicht zu verkennen. Das Vergängliche derselben ist aber nicht sofort auch das Eitle, das Entstehen und folglich Wiedervergehen des menschlichen Wissens nicht zugleich auch die Eitelkeit dieses Wissens. Eitel ist 2) erst jeder Gedanke und Begriff, wenn und sofern der Denkende ihn, das Allgemeine für das Wesen, das Abstracte für das wirklich Seyende nimmt, und das Wirkliche und Unvergängliche, welches er in dem Einzeln der Dinge vergebens sucht, im Allgemeinen der Gedanken gefunden zu haben wähnet; durch diesen Wahn verwandelt sich selbst der erhabenste Gedanke in ein Eiteles. So ist es, wenn in der Natur, obwohl anerkannt wird, daß alle ihre Producte entstehen und vergehen, also blos vorüberschwindende, folglich besondere Zustände (Accidentia) sind, dennoch a) ein absolut Bestehendes, die Substanz als das Wesen, jedes Accidenz als wesenlos, und wenn b) die Materie der Welt als die Substanz, ihre Form, als Accidenz begriffen wird, und die Materie das absolut Bleibende und Ewige seyn soll. Der Gedanke nämlich von der Substanz als Materie und von der Materie als dem an sich und allein Wirklichen der Welt, welches nur allerley vorübergehende Formen, z. B. die des Metalles, der Pflanze, des Wassers, der Luft u. s. w. annehme, ist selber nichts anders, als ein durch den Geist, der ihn hat, Hervorgebrachtes, also in ihm Entstandenes, und die Materie, die der Gegenstand dieses Gedankens seyn

soll, ist gleicherweise nichts weiter als ein Gedanke — ein bloßes Gedankenwesen — ens rationis. Und eben so verhält es sich auch mit der gesammten Natur, oder mit der eine Natur begreifenden menschlichen Vernunft, wenn jene oder diese für das Unwandelbare und das Wesen selber gehalten wird; Natur nämlich und Vernunft sind alsdann blos ein Allgemeines, bloße Gedanken oder Gedankenwesen. Gleichviel demnach, ob der Mensch vor der Sonne, einer Natur, und vor der gesammten Natur, oder vor der Vernunft niederfällt und sie anbetet; es ist in jenem und in diesem Falle ein sinnlich oder ein geistig Gegenwärtiges, welches er für das Wesen und Wirkliche selbst hält, also ein Eitles oder Nichtiges, und in keinem von beyden Fällen geht Religion, sondern in beyden Superstition hervor. Aber der Grund der Dinge, welche werden und vergehen, ist das unvergängliche Seyn, und der Grund der werdenden und vergänglichen Gedanken das unvergängliche Denken. Nur also sofern der Mensch, z. B. der Heide, in den Dingen, deren Vergänglichkeit er fühlt oder erkennt, das unvergängliche Wesen, ihren Urgrund, z. B. in der Sonne die Gottheit, aber nicht die Sonne als Gottheit verehrt, hat sein Cultus immer noch den Charakter und die Würde der Religion, und ist nicht Götzen- sondern Gottesdienst, obwohl ein noch nicht geläuterter Gottesdienst.

Das Urtheil nun: Alles ist eitel, hat zwar die Form eines affirmativen, ist aber eigentlich ein negatives Urtheil; denn es wird in demselben die Wesenheit sowohl der

Dinge als der Gedanken negirt. Jedes negative Urtheil aber ist durch etwas Positives in seinem Gegentheil bedingt; ohne Affirmation ist keine Negation denkbar. Das Positive nun, welches sowohl das Gefühl von der Eitelkeit der Dinge, als das Urtheil über sie begründet, ist das Gefühl des Menschen von dem Nichteiteln, vom Wesen und Wirklichen selber, mit welchem als dem Unvergänglichen das Vergängliche verwechselt, und welches entweder verkannt oder geleugnet wird. Wie der Schatten, ein Negatives, nicht möglich ist ohne einen Körper, das Positive, der im Licht stehet und den Schatten wirft, so kann ursprünglich das Gefühl des Eiteln oder Wesenlosen nicht statt finden, ohne das Gefühl vom Nichteiteln oder dem Wesen; und wer urtheilt: Alles ist eitel, giebt zu erkennen, wenn gleich er selber es nicht erkennt und nicht anerkennt, daß Eines sey, welches nicht eitel ist. Als absolut allgemeines Urtheil ausgesprochen, ist das Urtheil falsch.

Im Allgemeinen sind es drey Klassen der Menschen, die dies Urtheil fällen. 1) Die Leichtsinnigen, die Wüstlinge; in ihnen ist das Gefühl von dem Wesen und der Glaube an das Unvergängliche erloschen, sie sprechen das Urtheil mit absoluter Allgemeinheit aus, um mit demselben ihren Leichtsinn und die Eitelkeit ihres gesammten auf das Vergängliche gerichteten Strebens zu entschuldigen oder gar zu rechtfertigen. Was geschieht, ist einst vergangen, wer lebt, einst gestorben, und dann ist es, nach ihrem Dafürhalten, so gut, als wäre er nie gewesen. Man

lebt, sagen sie, nur einmal, also laßt uns alle Freuden des Lebens bis auf die Hefen ausleeren — post mortem nulla voluptas. 2) Die Unglücklichen, die irgend ein Vergängliches, weltliche Macht, Ehre, Aufklärung der Menschen durch Kunst und Wissenschaft, die Verfassung eines Staats, den Staat selber u. dgl., als sey es das Unvergängliche, betrachtet haben und dafür thätig waren. Sie sprechen das Urtheil auch absolut allgemein, aber beklagend aus, quantum est in rebus inane! und in ihnen ist das Gefühl vom Wesen und der Glaube zwar nicht erloschen, wohl aber durch das überwiegende Gefühl von der Eitelkeit der Dinge unterdrückt, und eben hierdurch sind sie unglücklich. 3) Diejenigen, in denen neben dem Gefühl von der Eitelkeit der Welt gleich stark und lebendig das Gefühl des Unvergänglichen und der Glaube an das Wesen besteht. Wenn sie urtheilen „Alles ist eitel“ so hat das Urtheil nur beschränkte Allgemeinheit, und wird von ihnen weder entschuldigend, noch klagend oder verzweifelnd, sondern resignirend und mit heiterm Muthe, des Unvergänglichen gewiß, ausgesprochen. Die Menschen der ersten und zweyten Classe sind die irreligiösen, die der dritten sind diejenigen, in denen die Religion sich lebendig beweißt.

Die Wissenschaft von der Religion nun (die Dogmatik) setzt, wenn an ihr ein Interesse genommen werden soll, solche Studierende voraus, deren Religiösität noch unverletzt ist, die weder zu der ersten noch zur zweyten Classe der beschriebenen Menschen gehören, deren religiöses Gefühl

also nicht durch die Eitelkeit der Welt selbst unterdrückt worden, und denen Etwas in ihrem Bewußtseyn mehr gilt und werther ist, als alle Dinge, alle Gedanken und als das denkende und wollende Ich selber, also auch werther als das Leben und seine Genüsse, und als alle Mittel zur Befriedigung sinnlicher und selbst geistiger Triebe. Die Wissenschaft nämlich von der Religion macht sich anheischig (denn sonst bedürfte es ihrer, als einer Wissenschaft nicht) alle Zweifel, die an der Religion und ihren Lehren genommen werden mögten, zu lösen. Ein Interesse also an der Religion, das mächtiger ist als jedes andere, und Kraft dessen dem Menschen jeder Zweifel an ihren Lehren unerträglich wird, muß derjenige bereits genommen haben, den die Wissenschaft von ihr interessiren soll, und der sich mit Liebe auf ihr Studium einlassen will.

§. 2.

Der Trieb und das Beständige.

Als das erste Moment des Interesse an der Religionswissenschaft haben wir begriffen das mit dem Gefühl des Wesenlosen verknüpfte, und wenigstens gleich starke Gefühl von dem Wesen — die Grundlage und Bedingung aller Religiösität. Als das zweite Moment des Interesse, und zwar nicht nur an der Religionswissenschaft, sondern auch an der Religion selber begreifen wir jetzt, den Trieb des Menschen, seelig zu seyn, den Trieb nach einem seeligen Leben.

Jedes Intereſſe, das genommen wird, woran es immer ſey, iſt begründet in einem durch Vernunft modificirten Triebe. Der nämlich ein Intereſſe nimmt, hat ein Bedürfniß deſſen, woran er es nimmt, oder wofür er ſich intereſſirt; dies Bedürfniß aber hat ſeinen Grund in einem Triebe deſſen, der ſich irgendwofür intereſſirt. Sodann ein Intereſſe kann nur genommen werden Kraft der Selbſtthätigkeit deſſen, der es nimmt. Das Bedingende aber aller Selbſtthätigkeit iſt die Vernunft; nun begründet aber weder der Trieb für ſich, noch die Vernunft für ſich irgend ein Intereſſe, jener nicht, weil er ohne Selbſtthätigkeit blos das Bedingende des Bedürfniſſes und das Mitbedingende ſeiner Befriedigung, dieſe nicht, weil ſie ohne den Trieb ſelbſt Bedürfnißlos iſt und keinerley Bedürfniß ſetzt. Ein Intereſſe alſo, als der Zuſtand, worin Bedürfniß und Bedürfnißloſigkeit, Natur und Freiheit vereinigt ſind, läßt ſich nur nehmen mittelſt eines durch Vernunft modificirten Triebes; dieſer Trieb iſt ein rein menſchlicher. Es kann nämlich gar wohl ſeyn, das das Individuum, welches einen Trieb hat, der Selbſtthätigkeit, alſo der Vernunft ermangele; in ihm, dem vernunftloſen Individuum, oder dem Thier iſt der Trieb ein thieriſcher Trieb als ſolcher (durch Vernunft nicht afficirt und nicht modificirt) das Thier iſt keines Intereſſe fähig, obwohl das Daſeyn und Leben des Thiers durch Triebe und Inſtincte beſtimmt und bedingt iſt. Andererſeits, da das Intereſſe, und die Möglichkeit, ein Intereſſe zu nehmen, vorausſetzt ein Bedürfniß deſſen, deſſen Möglich-

keit sie ist, oder der ein Interesse nehmen kann, so folgt, daß das Wesen, welches als die reine und lautere Vernunft, und als absolut Bedürfnißlos gedacht werden muß, — die Gottheit auch kein Interesse nimmt. Das Thier ist unfähig, und die Gottheit darüber erhaben, irgend ein Interesse zu nehmen; nur der Mensch ist dessen fähig durch Vernunft, und dessen bedürftig durch den Trieb.

Der Gegenstand, auf welchen dieser durch Vernunft modificirte Trieb gerichtet ist, wird durch den Ausdruck Seeligkeit oder seeliges Leben bezeichnet. Das Thier, als solches, hat keinen Trieb seelig zu seyn, und die Gottheit gleicherweise nicht; jenes, weil es weder seelig noch unseelig werden kann (der Seeligkeit unfähig ist, also gegen die Unseeligkeit sich gleichgültig verhält) die Gottheit, weil sie ewig seelig ist. Auf den Begriff nun von dem Gegenstande jenes Triebes, also auf den Begriff der Seeligkeit kömmt es zuvorderst an, um den Trieb selber und sein Verhältniß zu dem Interesse an der Religion und an der Wissenschaft von ihr weiter und genauer zu erkennen. In dem Begriff von der Seeligkeit ist vorerst das Merkmal der Ruhe zu bestimmen. Das Wesen der Seeligkeit nämlich kann nicht gedacht werden als ein Seyn in stäter Unruhe, oder als ein Wechsel zwischen Ruhe und Unruhe, denn es ist nicht denkbar als ein Seyn im Zwiespalt, im Konflict und Kampfe mit sich selber oder mit irgend Etwas außer ihm, dem Seeligen. Die Ruhe aber, so scheint es, ist ein blos Negatives, reine Passivität, Mangel aller Thätigkeit,

oder doch das positive Gegentheil derselben — Unthätigkeit. Als ein solch Negatives aber, oder als Unthätigkeit kann die Ruhe, wenn sie ein Merkmal des Begriffs von der Seeligkeit seyn soll, nicht gedacht werden, denn, indem die Seeligkeit als wesentliche Eigenschaft eines Wesens, und nicht als ein Zufälliges — als attributum essentiale, nicht als accidens oder gar als bloßer modus nothwendig begriffen wird, ist sie als ein rein Positives, das keinen Gegensatz außer oder in ihm hat, sondern selber sein reines Gegentheil ist, begriffen. Die Ruhe also in dem seeligen Wesen muß gedacht werden als die höchste Thätigkeit desselben, oder als die Thätigkeit, in welcher keine Unruhe ist; eine solche aber ist diejenige, die mit sich selber nicht in Widerstreit gerathen kann, es sey, daß dieser Widerstreit gedacht werde entweder als durch die Thätigkeit selber in ihr hervorgebracht, oder durch Thätigkeit außer ihr in ihr angefacht. Die Ruhe also im Seeligen ist nicht entgegengesetzt der Thätigkeit, oder auch nur verschieden von ihr, sondern eins oder identisch mit derselben. So denken wir nothwendig die Seeligkeit Gottes, nämlich als die höchste, weder durch sich selber, noch durch irgend Etwas außer ihr zu störende — als die ruhigste Thätigkeit; die Thätigkeit des Alleinseeligen ist die Ruhe selber, und seine Ruhe die Thätigkeit selber.

Wird nun der Grundtrieb des Menschen betrachtet in Beziehung auf seinen Gegenstand — die Seeligkeit — so ergiebt sich aus dem Begriff des letztern, daß jener nicht

begriffen werden kann als ein Trieb nach Ruhe, welche nichts anders wäre, denn Ruhe. Wenn der Mensch sich nach der ewigen Ruhe sehnet, wenn er glaubt und hofft, ihrer wenigstens jenseits des Grabes theilhaftig zu werden, und wenn er sich in Ansehung dieses Glaubens und Hoffens nur selbst versteht, so begreift er nothwendig die ewige Ruhe zugleich als ewige Thätigkeit, und indem er sie als die ruhigste Thätigkeit dies- oder jenseits des Grabes betrachtet, ist sein Trieb auf Seeligkeit gerichtet. Der Trieb nach Ruhe, als solcher, würde seyn der Trieb nach Vernichtung, und die Sehnsucht, in dem Nichts (in dem Absoluten, dem Leeren, oder in dem Unendlichen der Natur, oder wie man sonst die Ruhe, als solche, denken mag) zu zerrinnen oder zu verschwinden, würde nicht der durch Vernunft, sondern durch Unvernunft modificirte Trieb, nicht der Trieb nach der Seeligkeit seyn. Sein Gegenstand wäre nicht sie, sondern das Nichts. Daher kommt es, daß in der christlichen Religion, die, obwohl im Orient entsprungen, dennoch nicht eine Religion der, im Orient und noch mehr in Indien beliebten, Trägheit ist, die Seeligkeit, welche Gegenstand des menschlichen Grundtriebes ist, als ein seeliges Leben (ζωη κατ' εξοχην) vorgestellt wird; denn Leben ist Thätigkeit, und seeliges Leben Thätigkeit in der vollkommensten Ruhe, Ruhe in der höchsten Thätigkeit. Daher auch, daß in eben derselben das selige, als ewiges Leben (ζωη αιωνιος) begriffen wird. Die Thätigkeit nämlich, welche von innen oder außen, durch sich

selbst oder durch von ihr verschiedene Thätigkeit, in sich selber gespalten, mit sich selber entzweiet werden kann, ist eine beschränkte, und eine sich selbst in diesem Conflict, in der Unruhe zerstörende; die ruhige Thätigkeit hingegen eine unzerstörbare — das ewige Leben.

In dem zeitlich lebenden, d. i. unter den Bedingungen des sinnlichen Daseyns, unter den Bedingungen des Raums und der Zeit thätigen Menschen ist die Ruhe verschieden von der Thätigkeit (wie Schlaf und Wachen), und höchstens findet in ihm ein Gleichgewicht zwischen beyden, nicht wie in Gott die Identität beyder, statt. Dieses Gleichgewicht ist ein relatives, und so oft es statt hat, hat der Mensch, welcher in der Zeit ist und wirket, ein Vorgefühl der Befriedigung des auf die Seeligkeit gerichteten Triebes, und wird auch wohl der Trieb selbst befriedigt — der Mensch fühlt sich seelig. Bald aber, da es nur ein relatives Gleichgewicht seyn kann, überwiegt die Thätigkeit über die Ruhe, dann ist Unruhe z. B. Furcht vor Gefahr vorhanden, in welcher Furcht der Mensch sich unglücklich fühlt, bald hingegen überwiegt die Ruhe über die Thätigkeit, dann ist Unthätigkeit, z. B. Ueberdruß da, in welchem er sich gleicherweise unglücklich fühlt. Wer ruhig mitten in der Gefahr sich thätig beweisen kann, z. B. der besonnene Feldherr im Getümmel der Schlacht, die ein gerechter Krieg herbey führt, der fühlt sich auch mitten in der Gefahr glücklich. Jenes gegenseitige Ueberwiegen der Thätigkeit und Ruhe hat seinen Grund theils unmittelbar in

der Thätigkeit, im Leben, selber, theils mittelbar außer ihr selber in einer fremden, von ihr verschiedenen Thätigkeit. Oder: die Thätigkeit des Menschen wird entweder durch ihn, oder durch Etwas außer ihm, in Widerstreit mit sich selber gesetzt, so daß sie gleichsam in eine Mehrheit von Thätigkeiten oder Kräften auseinander gehet, die mit sich selber kämpfen, und sich in ein relatives Gleichgewicht zu bringen streben, womit dann die Thätigkeit eine ruhige Thätigkeit wird. Die Gottheit nun wird entweder gar nicht gedacht, oder sie wird von dem Menschen, als das absolut thätige Wesen gedacht; ein unthätiger Gott wäre kein Gott. Die Thätigkeit in Gott aber wird weder durch sich selber, noch durch Alles außer ihr in Widerstreit mit sich selber gesetzt. Sie also ist die ewige und vollkommenste Harmonie ihrer selbst mit sich selber, und aller Wesen mit ihr; was mit ihr im Widerstreit seyn würde, das Böse, die Sünde und der Sünder als solcher, ist wesenlos und schon mit der bloßen Möglichkeit eines solchen Widerstreites vernichtet, der Satan ewig aus dem Reiche Gottes verwiesen. Gott kann und darf eben darum von uns gedacht werden a) als das absolut lebende, b) als absolut wachendes Wesen; a) als absolut lebend, denn seine Thätigkeit hebt nicht an zu seyn und endigt nicht, für ihn also giebt es keine Zeugung und Geburt — ein Hervorgehen aus der Ruhe als solcher, aus dem Nichts in das Leben — und keinen Tod, weder als Uebergang aus diesem Leben in ein anderes, als Moment der Metamorphose oder der Verwandlung der einen Form

der Thätigkeit, des Lebens in eine andere, noch als Rückkehr aus dem Leben und der Thätigkeit in die Ruhe und Unthätigkeit, wie der irreligiöse Mensch den Tod denkt, nämlich als Negation des Lebens selbst, und nicht als Endpunkt der einen, und als Anfangspunkt einer andern Form desselben — Gott ist ungezeugt, wird nicht geboren und stirbt nicht — sein Leben also ist kein zwischen Zeugung und Tod enthaltenes, sondern absolutes Leben. b) Als absolut wachendes Wesen. In ihm ist kein Schlaf oder Schlafen denkbar; denn dieser, besonders der durch schwere Träume nicht gestörte, der ruhige und erquickende Schlaf, als dem Wachen entgegengesetzt, stellet blos die Ruhe in der Thätigkeit dar, und ist, das relative Gleichgewicht beyder ausdrückend, eher als ein Bild der Seeligkeit, die der Gegenstand des menschlichen Grundtriebes ist, denn als ein Bild des Todes, wofür er gewöhnlich genommen wird — der Schlaf der Bruder des Todes — zu betrachten. Das Wachen aber, das Positive des Lebens, wie der Schlaf das Negative desselben, und zwar nicht als unruhige Thätigkeit, sondern als Thätigkeit in der Ruhe, kann seyn ein Sinnbild der absoluten Einheit oder Identität der Thätigkeit und Ruhe in Gott, somit ein Symbol der Seeligkeit Gottes, indem Gott als der ewig wachende, dessen Thätigkeit nicht mit der Ruhe wechselt, sondern Eins ist mit ihr, der also über das mit dem Schlaf wechselnde Wachen erhaben ist, gedacht würde. Daher auch, daß, wenn von einem Todten gesagt wird, er schlafe, oder er sey in dem Herrn entschlafen, dieser Euphemismus nichts

anders für den religiösen Menschen ausdrückt, als er sey zur Seeligkeit gelangt, indem der Trieb, seelig zu werden, nicht eine Sehnsucht nach Aufheben der Thätigkeit (ein Trieb zu schlafen, im Gegensatz gegen das Wachen) sondern nach Aufheben aller Unruhe in der Thätigkeit (ein Trieb, auf das Ruhigste thätig zu seyn, ungestört zu wachen) ist. Seelig also werden wir jedes Wesen nennen, das, indem es einen Trieb hat, seelig zu seyn, gelangt ist zur vollkommensten Harmonie sowohl mit sich selber, als mit Allem, was außer ihm wesentlich und unveränderlich bestehet, also welches wird oder geworden ist, was Gott ewig ist — ein ruhig thätiges Wesen; unseelig hingegen wird uns das Wesen heißen, das in stäter Zwietracht, sowohl mit sich selber, als mit allem außer ihm, also dessen Thätigkeit eine ewige Unruhe ist. So wird der Satan gedacht, nämlich als mit sich selbst entzweiet, und dem göttlichen Gesetz widerstreitend, ihm sich nicht fügend, und in dieser Entzweiung, in diesem Widerstreit beharrend, als konsequent böse. So auch denken wir den lasterhaften Menschen, so lange er der Unruh, die in der Leidenschaft und im Laster ist, sich hingiebt, und seine Thätigkeit nicht zur Eintracht mit ihr selber, Thätigkeit in Angemessenheit zum göttlichen Gesetz, d. i. Thätigkeit in der Ruhe geworden ist.

Dem erörterten Begriffe nun von der Seeligkeit, als dem Gegenstand, worauf der Grundtrieb des Menschen gerichtet ist, diene folgende Beyspiele zur Erläuterung.

a) Der Begriff der Ruhe, wenn sie blos als Negation aller Thätigkeit, also auch aller Bewegung, folglich als das reine Nichts, als nihil privativum nach Kant, gedacht wird, ist anschaulich in dem Bilde des Raums, blos als solchen. Im Raume nämlich bewegt sich alles, in ihm ist alles thätig, er selber aber bewegt sich nicht, weder in sich selber, noch in einem Andern, das nicht Raum wäre, unverrückt und unverrückbar ist er gleichsam in sich selber erstarret und ewig in sich selbst ruhend. Aber der Raum, die absolute Ruhe selbst scheinend, ist auch das schlechthin Leere, magnum et ingens inane nach Lucrez, die reine Negation, das nihil privativum. b) Ruhe und Bewegung in relativem Gleichgewicht. In der Bewegung der Weltkörper, die den Raum erfüllen, nimmt der Mensch die tiefste Ruhe, und in ihrer Ruhe zugleich die höchste Bewegung wahr; ihre Bewegung ist die ruhigste, und hiermit ein Sinnbild der Seeligkeit, die selbst nicht Eigenschaft eines Körpers, sondern allein des Geistes, als des seine ruhige Thätigkeit selber vernehmenden Wesens, als Vernunftwesens, zum Unterschied von dem Körper, als dem Vernunftlosen, seyn kann. So ist z. B. in der Bewegung eines Planeten um seine Axe und zugleich um sein Centrum, um die Sonne, in der täglichen und jährlichen Bewegung desselben keine Unruhe, so schnell und groß die Bewegung seyn mag; gleichsam als genieße der Planet in dieser ruhigen Bewegung eines seeligen Daseyns, so wie denn auch die Gestirne zuletzt noch von Schelling, in dessen Bruno, als seelige Thiere betrachtet und

bezeichnet sind, welche Bezeichnung indessen man für nichts anders, als für einen kühnen, symbolischen Ausdruck eines rein wissenschaftlichen Begriffs zu halten hat, indem der Begriff von einem Gestirn nicht der von einem Thier, und der von einem Thier nicht der von einem seeligen Wesen seyn kann. Eben so läßt sich auch sagen, daß, so ruhig die Bewegung der Planeten sey, doch die, obwohl nur geringen Störungen, die sie, die einen durch die andern, Mars z. B. durch Jupiter erleiden, zu erkennen gebe, daß ihre Bewegung nicht eine absolut-sondern nur relativ ruhige, und also ihre Thätigkeit, nicht wie die Thätigkeit Gottes, in absoluter Einheit, sondern nur in relativem Gleichgewicht mit ihrer Ruhe sey, in den Gestirnen also zwar wohl das Göttliche widerscheine, aber nicht selbst — und das Gestirn, z. B. die Sonne, nicht eine seelige Gottheit sey. c) Thätigkeit in der Ruhe. 1) Vegetative und animalische Thätigkeit. Die vernunftlosen Bewohner eines Planeten, nämlich der Erde, Pflanzen und Thiere, wenn sie in ihren Bewegungen mit dem Element, worin sie sich bewegen, z. B. mit dem Licht und der Luft, gleichsam in der vollkommensten Uebereinstimmung oder Harmonie sind, geben ein Bild des seeligen Daseyns. Die Pflanze, wenn sie den Blumenkelch dem Lichte öffnet, wird gleichsam, still und ruhig erblühend, ihres Daseyns froh, als vernehme sie sich selber in ihrer ruhigen Bewegung. Die Lerche, die sich von der Erde in den blauen Aether erhebt, und hoch in der Luft ihren Gesang hören läßt, scheinet gleichsam in diesem Elemente sich selber ganz

zu vergessen, mit ihm in Eins verschmolzen zu seyn, und durch ihren Gesang das Gefühl ihres seeligen Daseyns zu verkündigen. 2) Selbstthätigkeit in der Ruhe. Der Mensch, das einzige Vernunftwesen auf der Erde, wenn er in Betrachtung des Schönen, oder im Erkennen des Wahren, oder im Ausüben des Guten begriffen und gleichsam verlohren ist, denn Schönheit, Wahrheit und Sittlichkeit sind das Element, worin die Vernunft und das Vernunftwesen sich bewegt. Solch ein Betrachten, Erkennen, Ausüben ist Thätigkeit in der Ruhe, und diese ruhige Thätigkeit ein Theilhaftig werden der Seeligkeit, als des Gegenstandes, worauf der Grundtrieb des Menschen gerichtet ist. Am vollkommensten aber wird dieser Trieb in der Andacht befriedigt, wenn der Mensch sich zur Betrachtung des alleinseeligen Wesens, der Gottheit erhebt, indem alsdann die betrachtende Thätigkeit zugleich die ruhigste, und der Mensch der Seeligkeit Gottes, des allein in absoluter Ruhe absoluthätigen Wesens, durch seine Andacht und in ihr theilhaftig wird. Dieser Trieb nun, seelig zu seyn, ist der Grundtrieb der menschlichen Natur, nicht in dem Sinne, als giengen aus ihm alle andere Triebe des Menschen hervor, als begründe er nur die übrigen Triebe, sondern, weil durch ihn die menschliche Natur selbst Daseyn und Bestand hat, er also das Begründende der menschlichen Natur ist, die er gleichsam trägt und hält, und der er Bestand giebt. Der Gegenstand nämlich jenes Triebes, die Seeligkeit, als die durch nichts zu störende, als die ruhigste und unwandelbare Thätigkeit mit sich selber in

absoluter Eintracht, ist das allein Bestehende, das Beständige. Wenn alles andere wechselt und stets sich verändert, so ist sie das allein Wechsellose und Unveränderliche, das Wesen, das Beständige selber. Gerichtet also ist der Trieb nach einem seeligen Leben auf das absolut Bestehende. Durch ihn hat die menschliche Natur selbst Antheil an dem Beständigen, ist sie eine bestehende, d. h., er ist Grundtrieb derselben, sie über die Nichtigkeit erhebend, und gegen den Untergang in dem Nichts, gegen das Nichtseyn schützend und bewahrend. Abgesehen nämlich von diesem Grundtriebe, kann das menschliche Leben und muß es betrachtet werden, als ein Schweben zwischen Seyn und Nichtseyn. Schwebend zwischen beyden ist es und der Mensch selber keineswegs ein Bestehendes, das Unwandelbare und Unvergängliche; wie aus folgendem erhellet. Begriffen wird das menschliche als ein zugleich leibliches und geistiges Leben; oder als eine Einheit leiblicher und geistiger Kräfte. Wenn nun und solange beyderley Kräfte, oder Leib und Seele, mit einander in relativem Gleichgewicht, oder auch in gegenseitigem Uebergewicht sind, besteht das Leben, existirt der Mensch und dauert er fort. Würde aber das Geistige vom Leiblichen schlechthin unterdrückt, die Seele vom Körper gleichsam verschlungen, so müßte das Leben und der Mensch selber erstarren, gleich einem Insekt im Krystall, und untergehen im Leiblichen, d. i. in der Ruhe, wie sie, als das Gegentheil der Bewegung, das Nichts selber ist. Würde eben so, anderseits, das Leibliche vom Geistigen, der Leib von der Seele

absolut überwogen, jenes in dieses schlechthin aufgenommen, wie der Brennstoff ins Licht, so müßte sich das Leben selber im Geistigen verflüchtigen, oder in einer Thätigkeit zerfließen, die, als das Gegentheil der Ruhe, gleicherweise ein bloßes Nichts ist. In beyden Fällen also wäre es und der Mensch selber vernichtet. Wie das Leben des Menschen durch relative Einheit des Leiblichen und Geistigen, im Gleich- oder Uebergewicht beyder, so ist das geistige Daseyn desselben bedingt durch relative Einheit des Empfindens und Denkens, ebenfalls im Gleichgewicht beyder oder im Uebergewicht des Einen über das Andere. Würde das Denken vom Empfinden, vom sinnlichen Anschauen, überhaupt vom Wahrnehmen schlechthin unterdrückt, würde das Denken im Empfinden erlöschen, so gienge der Mensch selbst, seinem Geist nach, im Empfinden unter, das Ideale, das Denken und der Denkende müßte erstarren im Realen, im Empfinden und dem Empfindenden; und eben so würde umgekehrt, wenn das Empfinden im Denken schlechthin verschwinden könnte, der Mensch, seinem Geiste nach, in einem leeren Denken zergehen, und in diesen beyden Fällen als geistiges Wesen, als bewußtseyendes vernichtet seyn. Jene Einheit hingegen bringt es mit sich, daß selbst in der gröbsten Empfindung noch ein Denken, und selbst in dem abgezogensten Gedanken noch ein Empfinden statt hat. Schwebend also zwischen dem Leiblichen und Geistigen, und wiederum zwischen dem Empfinden und dem Denken ist die menschliche Natur eine Natur, d. h. ein Werdendes und Gewordenes, und

das menschliche Leben ein Leben, d. h. ein im Leiden Thätiges und in der Thätigkeit Leidendes. Und diese Natur, dies Leben hat so lange Bestand, als sie jenes Schweben zwischen Beyden, also zwischen Seyn und Nichtseyn ist. Aber begründet ist die menschliche Natur durch den Trieb nach dem absolut Beständigen, durch den Trieb, seelig zu seyn; und durch ihn ist der Mensch der Möglichkeit des Nichtseyns entnommen, und ihm das ewige Seyn gesichert. Auch steht aus dem Verhältniß dieses Triebes zum wahren Seyn zu begreifen, wie und warum der Versuch gemacht werden konnte, die Unsterblichkeit des Menschen aus jenem Grundtriebe zu beweisen. Er nämlich ist es, wodurch die menschliche Thätigkeit, indem sie stets in sich selber getheilt wird, zur Einheit mit sich selber zu streben, und sich in dieser Einheit mit sich selber zu erhalten bestimmt wird. Ein Beyspiel dieses auf das Beständige gerichteten Triebes, gleichsam ein Analogon desselben, ist selber in der Vernunftlosen, blos leiblichen Natur zu finden. Jeder Körper nämlich als solcher **besteht**, subsistit, ist Subsianz durch das relative Gleichgewicht der Kräfte, die sich einander binden, und so lange sie einander binden. Wird dies Gleichgewicht der Kräfte von innen oder außen gestört, gerathen sie in Streit mit einander, so ist, so lange dieser dauert, der Bestand des Körpers gefährdet, es ist, als gehe er in diesem Streite seiner Vernichtung entgegen. Allein mit jener Störung des Gleichgewichts ist zugleich auch das Streben oder der Trieb rege, dasselbe wieder herzustellen. So sind z. B. in einem be-

ſtimmten Körper (Schwefel, Holz) zwey Kräfte, ſo lange der Körper, als dieſer beſtimmte beſteht, durch einander gebunden oder im Gleichgewicht, die eine, welche als Expanſivkraft vorgeſtellt wird, als die Thätigkeit, die von ſich ſelbſt ausſtrebt und ausgeht, die andere, die Attraktivkraft, als die Thätigkeit, welche auf ſich ſelber hinſtrebt und zurückgeht. So lange nun beyde im Gleichgewicht ſind, iſt der Körper in ruhiger Thätigkeit, ſeine Bewegung keine äußerlich wahrnehmbare, und nur dann wahrnehmbar, wenn auf ihn eingewirkt — er gedrückt wird, nämlich durch den Gegendruck, den er, dem Eindruck auf ihn entgegen ſtrebend, macht. Sobald hingegen jene beyde Kräfte durch ein äußeres Cauſalmoment in Widerſtreit mit ſich gebracht, z. B. Schwefel oder Holz durch Feuer angezündet werden, entſtehet eine innere unruhige Bewegung, das Brennen des Körpers. Dies Brennen iſt nichts anders als die Erſcheinung jenes Streits der beyden Kräfte mit einander, welches folglich ſo lange dauert, bis ſie wieder durch einander gebunden ſind, das Holz z. B. in Aſche verwandelt iſt, wo es dann heißt: der Körper ſey verbrannt, d. i., jener Streit hat ein Ende. Jetzt nämlich beſteht zwar der Körper nicht ferner als Holz, ſondern als Rauch und Aſche, aber doch als Körper, nicht er, die Subſtanz, ſondern nur die Form deſſelben, das Holz iſt vernichtet. So wenn das menſchliche Leben, oder der Menſch ſelber durch den Tod aus der Einheit und dem relativen Gleichgewicht des Leiblichen und Geiſtigen, des Körpers und der Seele gleichſam herausgeriſſen wird, wenn es zum Ster-

den kommt, gleichsam einem Streite der geistigen, als der expandirenden, mit der körperlichen, als der contrahirenden Kraft, streben diese Kräfte wiederum zu einer Einheit mit einander, nur unter einer andern Form, und ist der Tod selbst nicht eine Zernichtung des Lebenden, sondern blos eine Metamorphose desselben. Im Tode geht der Mensch nicht unter, sondern nur jene Einheit des Leiblichen und Geistigen, und an ihrer Stelle tritt eine neue Einheit beyder hervor, und zwar des Leiblichen, nur nicht mehr unter der Form eines Leiblichen oder Körperlichen. Nur also seine Besonderheit und zufälligе Eigenthümlichkeit, aber nicht sich selber verliehrt im Tode der Mensch — er ist unsterblich; und nur, was nicht Er selber ist, stirbt ab, oder ist vernichtet.

Es ist also der beschriebene Grundtrieb, Kraft dessen die menschliche Natur Bestand, und der Mensch Unsterblichkeit hat. Er ist, als Grundtrieb ein an sich vernünftiger, d. h. durch Vernunft modificirter Trieb, wie wir oben gesehen haben; aber eben weil er dieses, also durch Selbstthätigkeit bedingt — ist, kann er auch von dem Menschen selber, als einem Vernunft- oder selbstthätigen Wesen influirt oder afficirt werden, der Mensch kann diesen seinen Trieb bestimmen, gleichwie er durch ihn bestimmt wird Durch den Menschen afficirt oder bestimmt bleibt der Trieb entweder, der er ist, ein vernünftiger, oder wird er ein unvernünftiger, ein durch die Unvernunft des menschlichen Individuums modificirter Trieb, der die Form des Vernünftigen gleichsam eingebüßt hat. Ein thierischer Trieb, weil er an sich Vernunftlos ist,

kann nie die Form der Unvernunft annehmen; in seinen Aeußerungen nie unvernünftig seyn; das Thier wird nie getrieben, das Unvernünftige zu thun, und handelt nie unvernünftig, sondern stets nur Vernunftlos. Unvernünftig nun wird jener Grundtrieb, wenn von dem Menschen der Gegenstand, auf welchen derselbe gerichtet ist, entweder a) verkannt oder b) nicht anerkannt wird oder ist. Ad a) der Gegenstand des Triebes ist das absolut Beständige, die Seeligkeit, als das Wesen. Verkannt wird dieser Gegenstand, wenn im Entstandenen das Beständige, im Zufälligen das Nothwendige, im Wesenlosen das Wesen gesucht wird, und wenn der Mensch wähnet, es darin finden zu können. Somit kommen wir zurück auf einen §. 1 berührten Punkt. Das Vergängliche ist einweder ein dem Menschen sinnlich oder geistig Gegenwärtiges. Als Vergängliches ist es zugleich ein Zufälliges, nicht Nothwendiges, denn es ist ein Wesenloses. 1) Sinnlich gegenwärtig ist dem Menschen alles Zufällige durch seine Empfindungen, mit diesen aber sind jederzeit Gefühle in ihm verbunden. Stimmt nun die Empfindung, als Etwas, das der Mensch erleidet, worin er sich ruhig verhält, mit seiner Thätigkeit in derselben überein, ist also zwischen der Ruhe in der Empfindung, und zwischen der Thätigkeit des Empfindenden Harmonie und Eintracht, so ist das mit der Empfindung verbundene Gefühl — Lust, und dies Gefühl der Lust selber ein leidender Zustand, welchem er sich hingiebt. Wird nun diese Lust, ein Vergängliches, für den Gegenstand des Triebes, seelig zu seyn, gehalten, so wird

der Gegenstand dieses Triebes verkannt, und wird durch den wollenden Menschen der Trieb auf diese Lust gerichtet, als wäre sie das ihm allein Wünschenswerthe, das Höchste, wornach er zu streben habe, so wird jener Trieb ein unvernünftiger; es wird aus dem Triebe, seelig zu seyn, ein Trieb zu genießen, ein Trieb, überall seine Lust zu büßen: als sey die Lust und das, wodurch sie bewirkt wird, das an sich Bestehende. Er, der ursprünglich auf das Wesen gerichtet ist, wird durch den Willen des Menschen ein auf das Wesenlose gestellter — ein verkehrter Trieb — und das ganze Unterfangen des Menschen ist das der Eitelkeit, denn das, wornach er strebt, ist das Vergängliche, welches er für das Unvergängliche hält — also das Eitele. Das Vergängliche ist aber seiner Natur nach ein Zufälliges, denn es ist das Wesenlose; für den Menschen jedoch ist es, sofern es ihm, als ein sinnlich Gegenwärtiges gegeben wird, und es ihm gelingt oder glückt, seiner theilhaltig zu werden, ein Gut. Dieses Gut, als Gegenstand jener Lust und des verkehrten Triebes, ist ein Glücksgut, und sofern der Trieb, seelig zu seyn, durch den Menschen die Richtung auf bloße Glücksgüter genommen hat, als würde er in ihnen und durch sie befriedigt, wird er ein Trieb, glücklich zu seyn, sich aus dem Trieb nach Gottseeligkeit umgestaltend in den Trieb nach Glückseeligkeit. Dergleichen Glücksgüter sind zeitliche Ehre und weltliche Macht, wo der Trieb Ehrsucht und Herrschsucht, so auch Reichthümer, wo er Habsucht, und bloße Sinnenreitze, wo er Trieb der Wollust wird. 2) Das Vergängliche, sofern

es ein dem Menschen geistig Gegenwärtiges ist, ist selber ein Geistiges — Gedanke, Begriff, Inbegriff von Gedanken, Erkenntniß Wissenschaft, Kunst und deren Producte. Die Erkenntnisse, welche der Mensch erwirbt, das Wissen, welches er erstrebt, sind ein Gut für ihn; und sowohl im Erwerben selber, in der Thätigkeit des Erkennens, als im Bewußtseyn des Besitzes des Erworbenen ist für ihn und in ihm ein Gefühl der Lust — Lust in und an seinem Wissen. Auch in dieser Lust verhält sich der Mensch, obwohl im Wissen thätig, doch leidend; sie ist es, die er, der im Erkennen Thätige, erleidet. Wenn nun diese Lust, dieses intellectuelle Vergnügen, diese Freude in der Wissenschaft und an ihr für ihn das Höchste ist, wornach er strebt, so verkennt er auch hierin den Gegenstand des Grundtriebes seiner Natur, denn auch sie, so gründlich und umfassend sein Forschen und Wissen seyn mag, ist vorübergehend mit sammt seinem Wissen und seiner Wissenschaft. Also in ihr und in dem, wodurch sie bewirkt wird, ist nicht das ewig Bestehende. Folglich der Trieb, seelig zu seyn, wird eben so wenig durch das Wissen, sey es auch das vollkommenste, wenn es nur ein lediglich durch den Menschen selber erworbenes (und nicht ein Erkennen Gottes, ursprünglich durch Gott selbst Joh. 17. 3 ist), befriedigt, als durch das Genießen, und er selbst wird seinem ganzen Wesen nach so lange verkannt, als sein Gegenstand Lebensgenuß, grober oder feiner, sinnlicher oder geistiger, Genuß in körperlichen Gefühlen, in Gefühlen des Schönen, des Wahren u. s. w., oder das

Alles zusammen seyn soll. Es ist ein Besseres, als Wissen und Genießen, worauf dieser Trieb sich richtet, und eben aus diesem Bessern und seiner Richtung auf dasselbe steht zu begreifen, warum nicht nur die sinnlichen Güter überhaupt, die den Genuß des Lebens gewähren, sondern sogar geistige Güter, sofern Wissenschaften dergleichen Güter sind, als eitel und nichtig von denjenigen betrachtet und behandelt werden, die mit frommen Sinn jenes Bessere wenigstens ahndeten, und zu denen unter andern vielleicht auch Agrippa von Netesheim (de vanitate scientiarum) gehörte.

Ad b) Wie, wenn der Gegenstand des Grundtriebes verkannt und zugleich vermißt wird, der Trieb ein verkehrter wird, eben so büßt derselbe, wenn sein Gegenstand nicht erkannt wird, seine ursprüngliche Natur ein, und verliehrt er entweder alle — oder nimmt er eine falsche Richtung. Wie er sich in diesem Nichtanerkennen gestalte, haben wir jetzt zu sehen. Auch hier sind zwey Fälle: 1) der Gegenstand des Triebes wird nicht anerkannt nnd nicht gesucht, obwohl vermißt, 2) nicht anerkannt, aber gesucht, und, wie der Mensch wähnt, gefunden, wiewohl nur in demjenigen, welches zwar nothwendige Bedingung, — damit der Trieb seines Gegenstandes theilhaftig werde, aber nicht dieser Gegenstand selbst ist.

Was das Erste betrifft, so wird von dem Menschen zwar das Vergängliche der Lust, sowohl im Genießen als im Wissen, anerkannt, Lebensgenuß, das Leben selbst, ingleichen das Wissen, alle Wissenschaft und Kunst, alle zei-

liche Güter werden als ein Vergängliches begriffen, die Nichtigkeit in ihnen wird gewußt, — also die eine Bedingung, das Bewußtseyn von der Vergänglichkeit der Dinge und des Wissens um sie, Kraft welcher Bedingung der Trieb nach dem Unvergänglichen sich regen und entwickeln kann, ist vorhanden. Gleichwohl regt der Trieb sich nicht, und das, worauf er gerichtet ist, wird von dem, dessen Trieb er ist, nicht gesucht, weil er, statt der Vernunft, die allein jenen Trieb modificirt, sich zu überlassen, sich lieber der Phantasie, der regellosen Einbildungskraft hingiebt, womit denn der Trieb in ihm die ursprüngliche Form des Vernünftigen verliehrt, und negativ die Form des Nichtvernünftigen, positiv die der Phantasie annimmt, Trieb des Phantasten wird. Der regellos phantasirende Mensch, wenn er in seinem Leben, Wissen und Genießen das Vergängliche anerkannt hat, hat gleichwohl hiermit nicht seinem Streben entsagt, das Vergängliche, als wäre es das Unvergängliche zu wissen und zu haben. Weil er aber weiß, das Vergängliche sey nicht das Unvergängliche, so vermißt er das Letztere; und suchen kann er es nicht, weil er es im Gebiet der Phantasie, der Sinnlichkeit überhaupt suchen mußte, wo, wie er gleichfalls weiß, es nicht zu finden ist. Also er entsagt dem Streben nach dem Unvergänglichen; dieses Entsagen nun drückt sich bey ihm auch in dem Urtheil aus: Alles ist eitel, welches aber ihm so viel heißt als: alles ist schaal, geschmacklos — abgestanden, es giebt überall nichts, das der Mühe und des Bemühens um es werth wäre. Ist der, dessen Ansicht der Dinge, des Wissens um

sie und seiner selbst diese beschriebene ist, ein übrigens gebildeter Mensch, ein wissenschaftlicher Geist, voller Kraft des Denkens und Schauens, obwohl der Trieb nach dem Beständigen in ihm ermattet ist, so sucht er seine Ansicht wohl selber in ein System zu bringen oder doch durch ein sich etwa vorfindendes System zu rechtfertigen. Das vollendetste System aber, worin sie enthalten ist, ist das pantheistische. Diesem Pantheismus, der gleich ist dem Nihilismus, liegt das in folgendem Satz ausgesprochene Princip zum Grunde: Alles ist Eins, (το παν ἐν ἐστι) und das dem einzelnen Geiste entstehende, aber auch mit ihm selber wieder verschwindende Erkenntniß, woraus alle übrigen entspringen und worin sie begründet sind, aber auch mit ihm wieder verschwinden, ist das Erkenntniß von dem an sich Einsseyn des Alls, vom ἐν καὶ παν. In dem Pantheismus, der zugleich Nihilismus ist, bedeutet dann jener Satz: alles ist Eins, so viel als: Alles ist einerley, das All die ewige Nacht, in welcher jedes Einzelne, das den Schein des Seyns hatte, verschwindet, und diese das absolute Nichts. Jenem Satze zufolge ist dann auch kein Unterschied, der mehr wäre als bloßer Schein, zwischen Gut und Böse, Tugend und Laster, Recht und Unrecht, Wahrheit und Irrthum, denn solchen Unterschied macht nur das Einzelwesen, der Mensch, und er gilt nur so lange, als das Einzelwesen besteht, sein Bestand aber ist blos scheinbar, und an sich selber schon ein Verschwinden, — bestehend vergeht es. Dem in dieser Denkart befangenen Menschen nun, welchem durch seine eigne

Sinnesart solche Denkart lieb geworden ist, oder wird zuletzt jeder Unterschied gleichgültig, und er selber gleichgültig gegen jedes der Entgegengesetzten, gegen Gut und Böse, sogar gegen eignes Glück oder Unglück, mit welcher letzten Gleichgültigkeit seine Denkart, weil in ihr selbst aller Egoismus aufgeht oder verschwindet, selbst den Schein der Erhabenheit gewinnt. Von ihm kann man daher sagen: ihm sey das ungeheure Nichts, die absolute Leere, die Schaalheit und Nichtigkeit selber erschienen, und sein mattes Streben gehe höchstens dahin, in diesem Nichts zu zerfließen, vernichtet zu werden. Wo dies Streben, etwa durch irgend eine Leidenschaft verstärkt, noch einige Energie hat, wird der Mensch, indem er an sich selbst und an der Welt irre geworden und verzweifelt, (gegen welche Verirrung und Verzweiflung nur das Bewußtseyn Gottes, im Bewußtseyn seiner und der Welt schützt) wohl selbst Hand an sich selber legen und sich das Leben nehmen. Was aber diese Denkart eigentlich möglich macht, ist der Mangel an Religion und an einer frühen und vernünftigen Erziehung zur Religiösität, d. h. einer solchen Erziehung, worin das Gefühl der Abhängigkeit des Menschen von Gott geweckt, und zu einem immer klarern Bewußtseyn von Gott wird, der das ewig Beständige ist, und durch welchen der Mensch Bestand oder Unsterblichkeit hat. So tief nämlich läßt ihn, sey er übrigens voller Schwächen und Gebrechen, die Religion nicht sinken, daß er, dem Grundtriebe seiner Natur zuwider, im Nichts oder All selber zu versinken strebe.

Was das Zweite betrifft, wie nämlich der gedachte Grundtrieb sich gestalte, wenn sein Gegenstand nicht anerkannt, aber auch nicht vermißt wird, weil der Mensch etwas anderes für ihn hält, ohne jedoch hiermit den Gegenstand selbst ganz zu verkennen; so wird zuvorderst auch anerkannt, daß die Lust im Genießen und die Lust im Wissen, so wie beydes, das Genießen und Wissen selber, ein Vergängliches sey, daß also von dem Menschen weder durch Befriedigung seines Sinnes- und Lebenstriebes, noch seines Wissenstriebes seine Bestimmung erreicht werde. In beyden nämlich ist das Gefühl der Lust die Ruhe in dem Menschen, oder dasjenige, in Beziehung auf welches er sich leidend verhält, indem er nur gereizt wird, und recipirend ist. Die Lust im Genießen und im Wissen hat ihren Grund in der Receptivität dessen, der genießt oder weiß, also in einem sich relativ ruhig Verhalten. In dieser Ruhe, in dieser Receptivität kann nicht gesucht und nicht gefunden werden (dies wird anerkannt) der Gegenstand des Grundtriebes der menschlichen Natur, weil diese Ruhe und Receptivität entgegengesetzt ist der Thätigkeit und Spontaneität, jener Gegenstand aber beyde (die Thätigkeit und Ruhe) in sich aufs vollkommenste vereinigt, die thätigste Ruhe, und die ruhigste Thätigkeit ist. Es wird also anerkannt, daß weder in der Empirie des Lebens und seines Genusses, noch in der Theorie des Wissens und der Wissenschaft gesucht und gefunden werden könne dasjenige, was allein den Menschen in Ansehung des Grundtriebes seiner Natur zu befriedigen vermag. Weder

Erfahrung, im Leben und Lebensgenuß, noch Vernunft, nämlich als Princip des theoretischen Wissens, in der Wissenschaft und Kunst, gewähret jene Befriedigung. Kurz, es ist nicht das Genießen noch das Wissen oder die Lust in beyden, sondern das Thun und Handeln, nicht das Empirische, Theoretische, Aesthetische, Technische, sondern allein das Practische, in welchem, wie man meint, das Beständige, und welche Praxis selbst als das Beständige begriffen werden müsse, als sey es das Thun und dessen Resultate, wodurch, als seinen Gegenstand der Grundtrieb der menschlichen Natur und der Mensch selber allein und vollkommen befriedigt werde. Da nun diese Meinung besonders durch die Kantische Philosophie ziemlich allgemein selbst in der Wissenschaft geworden, so verdient sie noch eine besondere Berücksichtigung. Von ihr daher im folgenden.

§. 3.

Der Trieb und das Practische.

Zu wollen, was das Gesetz fordert, und zu vollbringen, was dieser Forderung gemäß gewollt wird, ist selber ein Gesetz. Dieses, gedacht als Gesetz der practischen Vernunft, indem es erfüllt — wollend vollbracht wird, ist die Sittlichkeit und die Tugend selber. Das Gesetz aber wird begriffen als ein nicht Entstehendes noch Entstandenes, folglich zugleich als ein nicht Vergehendes, als unvergäng-

liches und ewiges Gesetz, oder, nach Kant, als unbedingtes, als kategorischer Imperativ. Und so scheint es, als habe man an diesem Gesetz wenigstens ein Moment des Beständigen oder des Wesens, wo nicht das Wesen selber. So wird nun auch der Wille oder die freie Thätigkeit, welcher das Gesetz gilt, begriffen als nicht entstehend noch geworden, sondern als absolut durch sich selber in dem Menschen seyend, der seinem Wesen nach frey sey, oder dessen Wesen in der Freiheit des Willens bestehe, einer gleichfalls unvergänglichen und ewigen Thätigkeit, und so wäre denn diese Freiheit das zweite Moment des Beständigen oder des Wesens selber. Richtet sich demnach der Grundtrieb des Menschen auf das Gesetz und zugleich auf die Freiheit des Willens, der unter dem Gesetz steht, so daß dem Menschen selber die Uebereinstimmung des Willens mit dem Gesetz in jedem einzeln Willensacte das Höchste sey, oder über Alles gehe, so scheint dieser Trieb seinen Gegenstand, das Beständige gefunden zu haben. Das Wesen also oder das Beständige als Gegenstand des Triebes, wird begriffen als das Practische, indem Gesetz und Wille in ihrer Einheit das Practische selber sind. Die Ruhe im Begriff der Seeligkeit kommt also hier als Gesetz, und die Thätigkeit in eben demselben, als Wille oder Willensfreiheit zum Vorschein.

Der Gegenstand, worauf der Grundtrieb der menschlichen Natur gerichtet ist, ist, dem Angeführten zufolge, das Practische. Der Begriff von diesem aber entsteht, auf

die angedeutete Art, nicht in dem der Mensch das Gesetz und die Freiheit in dem Princip beyder, in seinem Bewußtseyn von der Gottheit, vernimmt, sondern indem er das Gesetz blos in dem Gedanken von dem Gesetz, die Freiheit blos in dem Gedanken von ihr begreift, und unter jenem, wie unter dieser, blos ein Princip seiner selbst — ein aus sich selber Seyendes und aus sich selber Thätiges — versteht. Verstanden werden Gesetz und Freiheit, und das Practische selber, aber nicht vernommen. Die Vernunft hat an ihren Begriffen keinen Antheil. Der Grundtrieb aber, an sich ein durch Vernunft modificirter Trieb, verliehrt, auf ein solches Practische, welches ein blos Verständiges ist, gestellt, seine Form, und hat, unter der Form des, allerdings aus der Vernunft abstammenden Verstandes, der aber nicht selbst die Vernunft ist, nur noch den Schein eines vernünftigen Triebes, ist aber eigentlich ein durch den Verstand alterirter — blos verständiger Trieb. Was gesucht wird, ist das Beständige, was gefunden und für das Beständige gehalten wird, ist das Practische, als ein blos Verständiges. Die Ansicht aber von dem Practischen, als dem Gegenstande des Grundtriebes der menschlichen Natur, theilet sich in zwey besondere Ansichten; sie sind a) die des Stoicismus, b) des Kantianismus.

Nach der ersten gewähret die Tugend, als das Practische im Leben selber, dem, der in ihrem Besitz ist, alleinige und die vollkommenste Befriedigung, so daß in ihr der Grundtrieb des Menschen seinen Gegenstand erreicht hat, und der

Mensch selber, dessen Trieb befriedigt worden, zur vollkommensten Ruhe gelangt ist. Diese Tugend fängt zwar an als ein Kampf gegen Neigungen, Affecte und Leidenschaften, als Kampf der Freiheit mit der Natur, und insofern ist in ihr, dem Thätigen, somit in dem Menschen selber, nicht Ruhe, sondern Unruhe, denn durch jene Neigungen, Leidenschaften u. s. w., wird die Thätigkeit oder Freiheit fort und fort in ihrer Ruhe gestört; so lange dieser Streit dauert, ist der Grundtrieb des Menschen durch seine Tugend noch nicht vollkommen befriedigt, und der tugendhafte, noch kämpfende, noch nicht der seelige Mensch. Allein durch den fortgesetzten Kampf kömmt es endlich dahin, daß er vollkommen den Sieg über die Natur und sich selber davon trägt, nun erst ist er, der Tugendhafte, der wahre Weise ἀνηρ σοφος, und seine Tugend Weisheit. Der Weise aber ist auch der Seelige, für ihn giebt es nichts mehr, das ihn in seiner, mit dem Gesetz oder der Vernunft übereinstimmenden Thätigkeit stören könnte. Sein vernünftiges Wollen und Thun ist in der vollkommensten Ruhe, mit sich selber und allem in Harmonie; und sein Charakter ist eben darum die ἀταραξια. — Nach dieser Ansicht des Stoikers ist es also die Tugend, aus welcher, indem sie Weisheit wird, die Seeligkeit selber quillt; die Tugend, welche nur eine, obwohl wesentliche Bedingung ist, ohne die der Mensch nicht seelig werden kann, wird in dieser Ansicht betrachtet, indem sie Weisheit werde, als Princip, oder einziger Quell der Seeligkeit, und zugleich selber als die Seeligkeit.

Die andere Ansicht, die der Kantischen Schule, weicht zum Theil von dieser ersten, der sie übrigens sehr ähnlich ist, ab, und ist in dieser ihrer Abweichung, ihrem Eigenthümlichen, hier zu begreifen. Die Tugend nämlich, auch in ihrem höchsten Grade, als practische Weisheit wird nicht als Princip der Seeligkeit, auch nicht als die Seeligkeit selber, sondern nur als Grund des Gefühls im Tugendhaften oder Weisen, daß er der Seeligkeit würdig sey, gedacht; ihn begleitet, so unglücklich er seyn mögte, doch das Bewußtseyn, des Glücks oder der Glückseeligkeit würdig zu seyn: er weiß, daß es ihm seiner Tugend wegen wohl ergehen, und er um ihretwillen wenigstens nicht unglücklich seyn sollte. Dieß Gefühl oder Bewußtseyn der Würdigkeit ist die Ruhe in seiner Thätigkeit des Wollens und Vollbringens dessen, was Recht ist und was das Gesetz fordert; gleichsam als habe der Grundtrieb des Menschen in seiner Tugend, verbunden mit dem Gefühl der Lust in dem Bewußtseyn, der Seeligkeit würdig zu seyn, seinen Gegenstand erreicht. An dies Gefühl und Bewußtseyn knüpft dann die Kantische Lehre als ihr Resultat, und als Postulat der practischen oder Gesetzgebenden Vernunft selber, den Glauben und die Hoffnung des Menschen, daß er dessen, wessen er würdig sey, auch werde theilhaftig werden, so daß folglich, wenn der stoische Weise, sich selber durch seine Weisheit genug zu seyn wähnet, der Tugendhafte, nach der Kantischen Lehre, vielmehr ein Princip außer und über sich, wenigstens in einem practischen Glau-

ben, anerkennt, durch welches ihm und seiner Tugend genug gethan, der Grundtrieb seiner Natur befriedigt werde, und so daß also, wenn den stoischen Weisen der Dünkel auf seine Selbstgenugsamkeit, der Hochmuth übernehmen sollte, der Tugendhafte (nach dem Kantischen Begriff) zugleich das Gefühl der Bescheidenheit hat, oder doch haben soll, worin er sich nicht über sich selbst erheben kann.

Was die Beurtheilung beyder Ansichten betrifft, so wird zu derselben das Folgende hinreichen: das Gesetz, unter welchem der Wille, als Freiheit des Menschen stehet, muß begriffen werden, als ein Wesentliches, nicht zur Vergänglichkeit, und nicht zur Eitelkeit der Dinge gehörig, eben so der Wille, der diesem Gesetz Gehorsam zu leisten hat, oder leistet. Das Urtheil der Menschen, denen Gesetz, Freiheit, Sitte, Tugend und Recht nichts gilt, gilt selber nichts, ist ein nichtiges oder eitles Urtheil, wie jeden das eigne Gewissen unmittelbar selbst lehrt. Das Gefühl von einer Nichtigkeit der Tugend, also auch der Willensfreiheit und des Gesetzes, dem sie gehorche, ist das nichtigste unter allen Gefühlen. Es kann daher wohl der Sittlichkeit, ihres Gesetzes und ihres Princips, der Freiheit gespottet — sie können verhöhnt und verlacht werden, aber dieser Hohn und Spott, der hier das Wesentliche trifft, zeugt nur von der Wesenlosigkeit und Eitelkeit derer, die seiner fähig sind. Was aus jenem Wesentlichen hervorgeht, nämlich das Recht, die Gerechtigkeit, und alle andere Tugenden der Menschen, ihre Treue, ihr Vertrauen,

ihre uninteressirte Liebe u. s. w., auch dessen kann der Leichtsinnige, der Lüderliche, der Wüstling gleicherweise spotten, aber nicht sie, diese Tugenden, sondern der Spott und der höhnende Unglaube dessen, dem sie nichts sind, sind auch hier das Wesenlose, und der Frevler, indem er z. B. der Treue und Redlichkeit der Menschen, unter dem Namen der Einfalt oder der Heucheley spottet, verhöhnet eigentlich sich selber: sich giebt er Preiß, indem er die Tugend und den Glauben an sie Preiß zu geben vermeint. Das Wahre also und Gewisse, welches jenen Ansichten des Kantianismus und Stoicismus zum Grunde liegt, kündigt sich jedem unbefangnen Menschen unmittelbar durchs Gewissen und durch sein sittliches Gefühl an. Allein ein Anderes ist der Begriff vom Gesetz und der Freiheit, oder beyder in Einem, der Begriff vom Practischen und von der Tugend, und ein Anderes der Begriff vom Princip der Freiheit und des Gesetzes, vom Urgrunde beyder und der Tugend selber. Nicht jener Begriff und nicht Gesetz, Freiheit und Tugend selber, wohl aber der, besonders Kantische Begriff (denn die stoische Philosophie versteigt sich so weit nicht) vom Princip des Gesetzes, der Freiheit und Tugend ist ein leerer Gedanke, in ihm keine Wahrheit. Nämlich das Gesetz, wie es durchs Gewissen dem Menschen, dem Weisen und dem Thoren sich ankündigt, oder: es, von der freien Thätigkeit selbst unmittelbar in ihr selber vernommen, wie es ein Gesetz der practischen Vernunft ist, wird begriffen als das absolute Princip seiner selbst, als seyend durch sich oder, was dasselbe, durch die

freie Thätigkeit, und eben so wird diese, oder die Freiheit des Willens, welchem das Gesetz gegeben ist und gilt, als der Urgrund ihrer selbst gedacht, und beide zugleich Gesetz und Freiheit, als durch sich selber in der menschlichen Natur seyend. Dieser Gedanke nun von beyden, als ihrem eignen Princip ist der von einem wesenlosen Dinge, kein Begriff, dem ein Gegenstand wirklich entspräche; beyde sind nicht in dem, was ihr Princip ist, in dem Bewußtseyn des Unvergänglichen oder des Wesens, sondern in ihnen selbst, als ihren Principien, und in dem Menschen, oder in dem Bewußtseyn des Menschen von ihm selbst, im Selbstbewußtseyn, im Ich, vernommen, und dieses Vernehmen ist kein Act der Vernunft, sondern des Verstandes, der sich für die Vernunft hält, und sich den Namen derselben — practische Vernunft giebt. Auch soll jenem Gedanken zufolge, in dem Menschen, oder dessen Selbstbewußtseyn — einem Entstehenden und Gewordenen, also Vergänglichen — das Unvergängliche — Gesetz und Freiheit — und das Menschliche, als reine Vernünftigkeit, als practische Vernunft soll seyn das Princip, und das Haltende und Tragende jenes Unvergänglichen. Hierin aber ist besonders die Nichtigkeit jenes Gedankens zu ersehen; denn ist das Vergängliche das Princip des Seyns und Bestehens, haben Gesetz und Freiheit nicht ihren Grund im Unvergänglichen, im allein seeligen Wesen, ist das Bewußtseyn des Menschen um sich selbst, das Ich nicht begründet im Bewußtseyn um das Unvergängliche, im Bewußtseyn von Gott, sondern umgekehrt dieses in jenem,

so können besonders Gesetz und Freiheit nicht seyn, wofür sie gehalten werden, — das Ewige und Wesentliche, und ist es vergebens aus ihrem Begriffe auch nur Postulate für den Glauben an Gott und an Unsterblichkeit abzuleiten und aufzustellen. Ist also das Gesetz in seinem Princip zuletzt doch nur ein menschliches, und die Freiheit nur menschliche Freiheit, ist das sogenannte Vernunft- oder Sittengesetz; nicht göttliches Gesetz, sondern kann es höchstens nur, wie die Kantische Lehre will, angesehen oder gedacht werden, als sey es göttliches Gesetz, und ist eben so die Freiheit nicht wahrhaft göttlichen Ursprungs, so gehören beyde der Vergänglichkeit an. So erhaben also die Gedanken sind, die besonders der Stoicismus, dem hierin der Kantianismus gleich ist, in Ansehung des Practischen und der ganzen Bestimmung des Menschen hat und hegt, so sind sie doch, ausgesprochen, nur ein erhabenes Geschwätz, und jene stoische Weisheit, ἡ σοφια του κοσμου, ist, aus dem Standpunct des Bewußtseyns von Gott, oder von der Religion aus betrachtet, nichts anders als Thorheit (μωρια παρα τῳ Θεῳ) wie Paulus 1 Cor. 3: 29 jede solche Weisheit nennt.

Was Bedingung der Befriedigung des beschriebenen Grundtriebes ist, Sittlichkeit, Weisheit, das kann nicht Princip oder Quell dieser Befriedigung seyn. Im Stoicismus aber, und eben so im Kantianismus, wird es als ein solches Princip angesehen, und in beyden Ansichten ist dies der Grundirrthum; (πρωτον ψευδος) die Tugend nämlich ist nur Tugend oder Weisheit, wenn sie Product ist des Triebes

nach einem seeligen Leben, wenn also dieser sie zur Folge hat; denn sie hebt alsdann nicht von dem Menschen an, sondern von Gott, ihr Princip ist alsdann das allein seelige Wesen — die Gottheit. — Wird die Tugend als Princip der Befriedigung jenes Triebes, folglich als die Quelle der Seeligkeit begriffen, und wird als Grund, und zwar als alleiniger Grund der Tugend die Selbthätigkeit des Menschen gedacht, so ist sie das, wofür Augustin sie erklärte, ein glänzendes Laster. Dem Ausspruch dieses Kirchenvaters, virtutes gentilium sunt splendida scelera liegt, klar oder dunkel, das Bewußtseyn zum Grunde, daß, wenn die Tugend angesehen wird für das Princip der Seeligkeit, sie nicht sey, wofür sie gehalten werde — Tugend. Wird sie nämlich so betrachtet, so ist hiermit der Mensch selber gedacht als der, der sich selbst seelig, oder doch durch sich allein würdig macht. In diesem Gedanken aber, daß der Mensch nicht etwa blos, wie das Sprüchwort sagt, seines Glückes Schmidt, sondern seiner Seeligkeit Schöpfer, oder seiner Würdigkeit alleiniger Urheber sey, in dieser Vorstellung ist Egoismus, Selbstsucht und Uebermuth, seine Tugend also blose Prahlerey, und insofern ein glänzendes Laster — Scheintugend. Auch hat es nur in dieser Ansicht von ihr als Princip der Seeligkeit seinen Grund, wenn wo sie nicht bewirkt, was durch sie gesucht, und von dem Menschen wenigstens für einen Theil der Seeligkeit gehalten wird — z. B. politische Freiheit und dgl. — sie selber für eine Chi-

märe erklärt wird. Wenn der jüngere Brutus, ehe er sich das Schwerdt in die Brust stieß, ausrief: Tugend, du bist nur eine Täuschung, so lag diesem Ausruf jene Ansicht zum Grund, und aus ihr ist begreiflich, wie der Mensch überhaupt selbst an der Tugend verzweifeln kann.

Resultat. Es ist nach allem Bisherigen, weder der Lebenstrieb und Lebensgenuß, noch der Wissenstrieb und dessen Befriedigung, noch endlich auch die sogenannte Moralität und Lebensweisheit, wodurch der Grundtrieb der menschlichen Natur, seelig zu seyn, befriedigt wird, sondern nur eine negative, obwohl eine Hauptbedingung dieser Befriedigung ist die Sittlichkeit, befriedigt aber wird der Trieb selber allein durch Religion und Religiosität. Es ist nämlich die Religion, welche das Band löset, wodurch der Mensch an das Vergängliche sowohl der Dinge, als seiner selbst, geknüpft ist, sie ist es, die ihn erlöset, und ihm, indem sie ihn erlöset, zugleich das Erkenntniß des Beständigen oder Unvergänglichen gewähret, und ihn mit dem Unvergänglichen verknüpft. Sie knüpft ihn los von der Eitelkeit der Dinge und seiner selbst, und verknüpft ihn mit dem unvergänglichen Wesen selber. Sie also ist das beseeligende Princip des Menschen, und durch sie allein kann er seine Bestimmung erreichen. Also, wie in Ansehung der Eitelkeit der Dinge, eben so in Ansehung des Grundtriebes der menschlichen Natur ist es allein die Religion, durch welche das Interesse an ihr und an der Wis-

senschaft von ihr begründet wird, indem diese Wissenschaft erkennen lehret, wodurch und wie gedachter Grundtrieb bestehe, wie er in seiner Reinheit beschaffen sey, wohin er führe, und wodurch er befriedigt werde. Es folgt also

§. 4.

Das Interesse selber an der Religionswissenschaft.

Der Trieb nach einem seeligen Leben äußert sich in seiner Reinheit und vollen Kraft:

1) indem der Mensch alles dessen sich begiebt, was ihm durch Selbstthätigkeit wird oder geworden ist. Was ihm aber durch diese, oder durch die ursprüngliche Reflexion seiner auf sich selbst, wird, ist a) das Bewußtseyn der Dinge, in ihrem Inbegriff und organischen Zusammenhang als Natur und Welt gedacht und so genannt, b) das Bewußtseyn seiner selbst, als des sich selber unmittelbar, jedoch zeitlich, Gegenwärtigen, das Bewußtseyn seiner, als Ich, als ein Selbst.

Ad a) Durch Selbstthätigkeit des Menschen entsteht nicht die Natur außer dem Menschen, wohl aber sein Bewußtseyn von der Natur. Sofern dies Bewußtseyn von der Natur durch ihn selber wird, hat er seine eigne Welt, die Welt des menschlichen Bewußtseyns; in ihr lebt und bewegt er sich, in ihr denkt er, über sie denkt er nach, in ihr fühlt, begehrt und will er, und in ihr setzt er Zwecke, und strebt

er, sie zu erreichen. Ueberläßt der Mensch sich diesem Bewußtseyn, wie es durch ihn selber von der Natur entsteht, so verliehrt er sich selber in seiner Welt. Der Trieb, seelig zu seyn, regt und äußert sich nur in ihm, sofern er selber, Kraft seines Willens, auf jenes Bewußtseyn resignirt hat. Darin aber besteht seine Resignation auf die Welt, daß er sich seinem Bewußtseyn von der Welt nicht schlechterdings hingebe oder überlasse. Wird nämlich jenes Bewußtseyn von der Natur durch fortgesetzte Selbstthätigkeit immer vollkommener ausgebildet, so wird es ein immer umfassenderes, immer gründlicheres Wissen von derselben, Naturwissenschaft — Chemie, Physik, Astronomie und dgl. — Ueberläßt der Mensch sich selber schlechthin diesem wissenschaftlichen Bewußtseyn, versenkt oder vertieft er sich in der Naturwissenschaft, die nichts anders als ein solches Bewußtseyn ist, dermaßen, als habe er an und in diesem Wissen das Wesen, das Unvergängliche selber; so entsteht was man, aus dem Standpunct eines höhern, des Bewußtseyns von Gott oder dem Wesen betrachtet, Naturalismus, auch Materialismus genannnt hat, indem der Wissende die Natur selber in der Art, wie er sie, und um sie weiß, für das unvergängliche Wesen hält, und so mit der Gottheit selbst verwechselt, oder identisch wähnt.

Ad b) So wenig der Mensch durch Selbstthätigkeit Schöpfer der Natur, eben so wenig ist er durch sie Schöpfer seiner selbst; aber so wie er durch Selbstthätigkeit Urheber des Bewußtseyns und Wissens von der Natur, eben so ist

er durch sie Princip des Bewußtseyns von sich selber, des Selbstbewußtseyns: durch sie entsteht er, als ein seiner sich bewußter oder sich selbst wissender. Der Trieb, seelig zu seyn, wenn er in seiner Reinheit und Kraft sich äußern soll, fordert von dem Menschen, daß er zwar nicht auf sich selbst, nicht auf die Selbstthätigkeit, wohl aber auf dies Bewußtseyn seiner selbst, das Product derselben, resignire; verliehrt oder versenkt er sich in diesem Selbstbewußtseyn, gleichsam, als sey dasselbe das Princip des Selbsts und der Selbstthätigkeit, und nicht ihr Product, und als sey nicht das Bewußtseyn von dem ewigen Selbst, von Gott, dem Princip des menschlichen Selbsts und seiner Thätigkeit, das Höchste, wohin dieses sich erheben kann und soll, so büßt jener aus diesem Selbst stammende, somit durch das ewige Selbst oder Gott in ihm seyende Trieb seine Energie ein, und gebet seine Reinheit verlohren. Auch das Selbstbewußtseyn nun kann durch fortgesetzte Selbstthätigkeit, durch Reflexion des Selbst über sich selbst, in der Bildung des Menschen, bis zur Wissenschaft gesteigert werden, und dieses wissenschaftliche Selbsterkenntniß, in einer Psychologie, Anthropologie, transcendentalphilosophie u. dgl., ist dann selber immer nur ein höherer Grad jenes ursprünglich durch Selbstthätigkeit, durch Reflexion auf sich selbst erzeugten Selbstbewußtseyns. Betrachtet der Mensch, sich dem Selbstbewußtseyn hingebend, den Gegenstand dieses Bewußtseyns, die Selbstheit oder Ichheit in solchem Bewußtseyn oder Wissen, als das Unvergängliche, als das Wesen selber, und bildet sich diese Be-

trachtung zur Wissenschaft aus, so entsteht, was man, gleicherweise aus dem Standpunkt des Bewußtseyns von Gott, d. i. aus dem der Religion, Idealismus, im Gegensatz gegen Materialismus und Naturalismus nennt. Der Grund beyder, des Idealismus und Materialismus ist der Egoismus; das egoistische Princip, die ursprüngliche Reflexion auf sich selbst, läßt das Selbst über sich schalten, so daß es oder der Mensch nur zur Reflexion über sich selber und über die Natur gelangt, und in ihr beharrt, hiermit aber seinem eignen Grundtriebe widerstreitet. Wenn also dieser Trieb fordert, daß der Mensch auf die Welt und sich resignire, so ist damit ausgesagt: er solle sich dem egoistischen Princip seiner Natur nicht überlassen. Und der Satz: Resignire auf die Welt und dich selbst, um der Seeligkeit theilhaftig zu werden, ist dem gleich: Ueberlaß dich weder dem Bewußtseyn von der Natur, noch dem Bewußtseyn deiner selbst, oder versinke weder in der Natur, noch in dir selber, sondern erhalte dich, besonnen und gerichtet auf das, welches Urgrund des Seyns der Natur und deiner selbst ist, auf das Wesen; strebe nach dem Bewußtseyn von der Gottheit, und erhalte und behaupte dich bey demselben, in deinem Bewußtseyn von der Welt und von dir selber.

2) Besagter Trieb äußert sich in seiner angestammten Reinheit und Kraft, indem der Mensch das Zeitliche, als den Abglanz oder Widerschein des seeligen Lebens betrachtet und anerkennt. Das Zeitliche, selber ein Allgemeines, ist im Allgemeinen a) die Natur oder Welt, b) der um sie und

ſich wiſſende Geiſt, oder der Menſch, als der Natur und ſeiner ſelbſt ſich bewußt.

a) Die Natur, um welche der Menſch weiß, oder, wenn man will, deren Bewußtſeyn er iſt, beſtehet, als ein in ſich ſelber und durch ſich ſelber geordnetes, ja als ein, durch ſich ſelbſt entſtehendes und entſtandenes Ganze. Alles in dieſem Ganzen iſt Leben, Ordnung, Zweckmäßigkeit, innerer Zuſammenhang u. ſ. w., und zwar Leben, Ordnung u. ſ. w. durch ſich ſelber. Der Menſch vermag zu erkennen, daß ſein Bewußtſeyn von der Natur durch ihn ſelber, durch Selbſtthätigkeit, und zugleich, daß die Natur ſelbſt durch ſich ſelber, als ihr eignes Product, wird oder geworden iſt. Die Natur nun, im Bewußtſeyn des Menſchen von ihr, im Wiſſen um ſie, ſeyend, und zugleich durch ſich ſelber werdend, und in ſich ſelber enthalten, iſt es, was als Erſcheinungswelt begriffen wird. Der Trieb nach einem ſeeligen Leben regt und entwickelt ſich, indem der Menſch (ſ. oben 1) auf die Natur, als Erſcheinungswelt reſignirt, alſo, indem er die Natur, obwohl ſie durch ſich ſelber wird, lebt und durch ſich ſelbſt in der höchſten Ordnung und Zweckmäßigkeit beſteht, dennoch in ihrer Vergänglichkeit, in ihrer ſtäten Veränderlichkeit, und nur relativer Ruhe und Bewegung anerkennt, ſie alſo nicht achtet, als wäre ſie ſelber das Unvergängliche, das ſeelige Weſen, welches allein er heilig achten kann und ſoll. Der Sieg des Menſchen über die Welt, wie ihn das Chriſtenthum fordert, (ſ. folg. §.) iſt demnach der Sieg über eine ſolche Natur, die, als Product ihres

selbst, durch sich selbst lebt und zu bestehen, das Beständige zu seyn, strebt. Dieser Sieg ist schwer, besonders für den, der die Natur in ihrem eigenthümlichen Leben, in ihrer eignen Macht und Gewalt, in ihren Gesetzen, deren Princip sie selber ist, in den Naturgesetzen erkennt, also der es zur Wissenschaft von ihr gebracht hat, — für den ächten Naturforscher, und für den Naturphilosophen. Nicht schwer aber würde dieser Sieg seyn, oder gar nicht der Mühe würde es verlohnen, die Welt zu bekämpfen, wenn sie, als Natur, ein blos mechanisches, an sich lebloses Ganze, wie Fichte sie denkt, bloß Schlacke und Auswurf des Geistes selber wäre; denn über das Leblose einen Sieg davon zu tragen, kann dem Lebenden, und über das Geist- und Bewußtlose zu siegen, kann dem Geiste nicht schwer seyn.

Indem nun aber auch der Mensch die Natur betrachtet, nicht wie sie in seinem Bewußtseyn von ihr — und nicht, wie sie hiermit zugleich durch sich selber wird, oder geworden ist, erkennt er in seinem Bewußtseyn von Gott, als dem Urgrund der Natur nicht sie selber — ein Vergängliches — sondern das unvergänglich seelige Wesen, die Gottheit, und ist sie, die Erscheinungswelt, ihm zugleich ein Reich Gottes. In der Betrachtung nämlich der Natur, wie sie nicht ein Product ihrer selbst, sondern ein Werk göttlicher Macht und Weisheit ist, in der Betrachtung der Welt, wie sie nicht in dem Bewußtseyn von ihr und zugleich mit durch das Bewußtseyn des um sie wissenden, in der Betrachtung derselben, wie Gott ihr Schöpfer ist, erkennt der Mensch

die Natur oder Welt, als eine Offenbarung Gottes, als den Abglanz und Widerschein der ewigen Macht und Weisheit selber. Der Trieb des Menschen, seelig zu seyn, äußert sich also, indem er die Natur oder Welt anerkennt, als das, wodurch das seelige Wesen selber sich ihm, der nach Seeligkeit strebt und ihrer bedürftig ist, offenbaret, folglich indem er sie heilig hält und heilig achtet, ohne doch sie selber, als das seelige Wesen, d. i. als wäre sie die Gottheit, zu betrachten. Sie ist ihm heilig, weil ihr Princip, (das Wesen, wodurch sie ist) nicht sie selber, sondern die Gottheit ist. In ihr also, dem Zeitlichen, in welchem auch sein Bewußtseyn von ihr, als einzelnes Bewußtseyn entsteht und besteht, leuchtet ihm das Ewige entgegen, ohne daß er sie, das Zeitliche mit dem Ewigen verwechselt, oder für das Ewige selbst hält. Das Zeitliche ist b) der um die Natur und um sich selbst wissende Geist, — der Mensch selber. Er, als das Selbstthätige, ist das Princip des Wissens um die Dinge und um sich selber, dieses Wissen oder Bewußtseyn also sein Product. Der Geist nun, wie er durch sich selber das um sich und die Dinge Wissende ist, ist gleicherweise die Erscheinung, der erscheinende Geist; durch sich erscheint er sich selber in dem Bewußtseyn sowohl von sich als von den Dingen. Auf sich selbst resigniren ist demnach so viel, als auf dieses sich selber Erscheinen, oder auf sich nicht als das Selbst und das Wesen, sondern als die Erscheinung des Wesens oder Selbsts resigniren. Das Selbst nämlich, von welchem das Bewußtseyn — das Selbstbewußtseyn — durch Selbst-

thätigkeit entsteht, das Selbſt, welches Princip dieſer Thätigkeit, und Object dieſes Bewußtſeyns iſt, iſt das nicht durch ſich entſtehende, noch entſtandene; — Durch das Selbſt entſteht das Bewußtſeyn ſeiner (oder was das nämliche, das Ich) und das Bewußtſeyn von dem, was nicht es ſelber und nicht ein Selbſt iſt — und was durch das Ich oder ſeiner ſich Bewußte ſodann als Ding gedacht und als Natur oder Welt begriffen wird. Aber das Selbſt, das Princip dieſes Entſtehens, iſt nicht das durch ſich Entſtandene. Indem der Menſch nicht ſich ſelber, den wandelbaren und veränderlichen, ſondern das unvergängliche Weſen, die Gottheit — das ewige Selbſt — anerkennt als das, wodurch er an und für ſich, wodurch er ein Selbſt, und in ihm die Thätigkeit iſt, Kraft deren er der Gottheit, und ſeiner ſelbſt und der Natur ſich bewußt wird, erkennet er ſich ſelber, wie er, nicht als Erſcheinung, nicht als aus ſich ſelbſt entſtanden und in ſich ſelbſt begründet und gewurzelt, ſondern wie er ſeinem Weſen nach, wie er durch Gott ſeinen Schöpfer iſt. Mit jenem Anerkenntniß alſo iſt in ihm das Erkenntniß von ihm ſelber, als unvergänglichem Weſen. Alles, was durch des Menſchen Thätigkeit wird, wie das Selbſtbewußtſeyn und das Bewußtſeyn von der Natur und Welt, kann und muß anerkannt werden für ein Vergängliches, und wenn es, durch des Menſchen Selbſttäuſchung, für das Unvergängliche gehalten wird, für eitel und nichtig. Der Menſchen Werk und Wiſſen, ihre Kunſt, deren Producte, und ihre Wiſſenſchaften ſind vergänglich, und der

Menschen Wahn, daß ihre Werke ein Unvergängliches seyn, macht es ihnen selbst möglich, daß ihre Werke, sogar die erhabensten und über alles bewunderten, durch sie Verachtung treffe, und sie dieselbe verdienen. Aber der Mensch selbst, wie er ist durch das unvergängliche Wesen, durch Gott, kann nie seyn und nie werden ein Gegenstand der Verachtung für den Menschen. Durch den ewigen Grund seines Daseyns ist er selber ein Wesen, im Gegensatz gegen das Wesenlose, und hat er Antheil an dem Unvergänglichen, wie der Grundtrieb seiner Natur nach dem Unvergänglichen beweiset, als welcher aus dem Verhältniß des vergänglichen Menschen zur ewigen Gottheit, zum unvergänglichen Wesen entsprungen ist. An und für sich also ist der Mensch zu beurtheilen, als nach dem Bilde Gottes erschaffen. Wie die Natur ein Abglanz des Ewigen, so der Mensch, als ein Selbst, das Bild des ewigen Selbstes. Der Trieb nach einem seeligen Leben reget sich also rein und wahr, indem der Mensch, dessen Trieb er ist, sich und alle Menschen, obwohl sie ihrem Daseyn, Leben und ihrer Lebensäußerung und Dauer nach nur in der Zeit und nur auf zeitliche Weise thätig sind, dennoch anerkennt, als ihrem Ursprunge nach seyend durch die Gottheit, folglich indem er die Menschheit heilig hält, und an ihr eben so wenig, wie an der Natur, beyde als unverletzlich betrachtend, sich zu vergreifen wagt. Wie die Natur, so ist auch die Menschheit, aus dem erörterten Grunde, anzusehen, als eine Offenbarung Gottes. Der

menschliche Geist, dessen wesentlicher Charakter die Vernunft ist, indem er, oder die Vernunft selber, betrachtet wird als in dem ewigen Wesen begründet, und durch das ewige Wesen seyend, ist zwar nicht selbst der ewige Geist, die menschliche nicht die ewige Vernunft, der Mensch ist nicht Gott, und kann nie Gott seyn noch werden; aber in ihm und durch ihn offenbaret sich ihm selber die Gottheit, werde nun diese Offenbarung Gottes gedacht im Gewissen des Menschen, als dessen Stimme Gottes Stimme, — oder in der gesammten geistigen Natur des Menschen, als welche das Bild Gottes, des ewigen Geistes, sey. Als Ebenbild Gottes aber ist der Mensch nur in seiner ursprünglichen Unschuld, wie sie in den ersten beyden Jahren der Kindheit gewissermaßen noch hervorbricht, eine Offenbarung des göttlichen Wesens.

3) Der Grundtrieb des Menschen äußert sich, als rein und allein durch die Vernunft modificirter Trieb, indem das Bewußtseyn von dem seeligen Wesen selber dem Menschen aufgeht, wie ein Licht in der tiefsten Nacht. Es ist dasselbe weder ein Bewußtseyn des Selbsts von der Natur, noch ein Bewußtseyn seiner von sich selbst — Selbstbewußtseyn, sondern, wie gesagt, Bewußtseyn von dem seeligen Wesen selber, und zwar entweder als bloßes Gefühl, als ein dunkles Ahnden, Glauben, oder als ein Erkennen und Wissen. Bedingt ist der Trieb, seelig zu seyn, durch dieses Bewußtseyn, weil er ohne dasselbe sich nicht regen, nicht äußern — und entwickeln könnte selbst nach dem psychologischen Gesetz:

ignoti nulla cupido. Zu vergleichen aber ist dies Bewußtseyn einem Lichte, das dem Menschen aufgehet mitten in der Nacht und ihm leuchtet in derselben. Solche Nacht nämlich ist das Selbstbewußtseyn und zugleich das Bewußtseyn von der Natur und Welt; denn so klar oder deutlich jenes und dieses seyn, so geläutert, so tief und umfassend beyderley Bewußtseyn durch der Menschen Geistesthätigkeit und Kraft werden mag, so ist es dennoch, verglichen mit dem Bewußtseyn von Gott, Nacht, verglichen mit dem Lichte. Wir fragen: von welcher Art ist denn dieses Bewußtseyn, wie ist es an und für sich beschaffen? Es ist, als Glaube oder als Wissen, a) ein nicht entstehendes, noch gewordenes, denn das seelige Wesen, von welchem es das Bewußtseyn ist, bestehet als nicht entstanden in seiner Unvergänglichkeit, als absolut thätig in seiner Ruhe. Das Bewußtseyn aber von ihm, dem nicht Entstehenden kann nur wahres Bewußtseyn, Glaube nicht Aberglaube, Wissen nicht Wähnen oder Meynen, seyn, sofern es selber dem Wesen, welches geglaubt oder gewußt wird, vollkommen adäquat ist. Darin eben besteht ja die Wahrheit, der Glaube, das Wissen, daß das Bewußtseyn mit dem, welches ist, und von welchem es das Bewußtseyn ist, auf das Vollkommenste übereinstimme. Wäre also jenes Bewußtseyn ein entstehendes, oder entstandenes, so wäre es nicht das Bewußtseyn von dem Nichtentstehenden, vom seeligen Wesen. Hieraus folgt: obwohl dem Menschen das Bewußtseyn von der Natur und von ihm selber durch ihn selbst wird, so kann doch sein Bewußt-

seyn vom seel. Wesen ursprünglich nicht durch ihn selber werden, noch geworden seyn. In Ansehung der Natur und seiner selbst ist der Mensch seines Glaubens und seines Wissens Schöpfer, aber nicht in Ansehung des seeligen Wesens, welches sich ihm in der Natur und im Selbst offenbaret, und zu dessen Bewußtseyn er gelangen, welches Bewußtseyn aber er selbst nicht erschaffen kann. Wir urtheilen demnach: der Glaube an Gott und das Erkennen Gottes, welche beyde nur verschiedene Grade des Bewußtseyns der Menschen von Gott sind, ist an und für sich ewig; ihm aber, diesem Glauben oder Wissen, entstehet der Mensch: der Mensch, als das Entstehende, Gewordene, ist es, in welchem jenes Bewußtseyn, als Glaube oder Wissen, aufgeht, nicht weil es selber entstehet, sondern weil in Beziehung auf dasselbe der Mensch entsteht. Er entstehet dem Bewußtseyn Gottes (wird geboren, an Gott zu glauben und ihn zu erkennen), dieses aber gehet auf in ihm, ohne zu entstehen, wie in ihm das Licht der Sonne, dem er eingeboren wird, aufgeht, ohne durch ihn zu entstehen.

Aus gleichem Grunde muß jenes Bewußtseyn b) als nicht zeitliches begriffen werden. Der Mensch, als das Zeitwesen nimmt, wie jedes Naturproduct, durch Zeugung und Geburt, in der Zeit einen Anfang, und durch ihn, als das selbstthätige Wesen, nimmt gleicherweise das Bewußtseyn seiner selbst und der Dinge, oder der Welt einen Anfang. Also alles Wissen durch den Menschen ist nicht nur als ein Wissen in irgend einer Zeit, sondern auch als entsprungen in der

Zeit, zeitliches Wissen. Das Bewußtseyn Gottes hingegen, als Glauben oder Erkennen, ist kein in der Zeit entstandenes, denn es ist überhaupt kein entstandenes, auch ist es kein Wissen nur in einer, in dieser oder jener, sondern in aller Zeit, also es ist kein zeitliches, sondern das ewige Wissen in aller Zeit. Dieses, da es durch den Menschen nicht seyn kann, denn was durch ihn wird, ist ein Entstandenes, kann allein begriffen werden als seyend durch das ewige Wesen (durch Gott) selber. Das Bewußtseyn also von dem seeligem Wesen, als Glaube oder Wissen, ist in Ansehung seines Princips, des Grundes, durch den es ist, göttliches Bewußtseyn, göttliches Glauben oder Wissen, das Göttliche in dem Menschen und in dessen Bewußtseyn, und so das wahre Licht in der Nacht dieses Bewußtseyns. Das seelige Wesen selber, indem es sich selbst, in der ruhigsten Thätigkeit, weder zeitlich und sinnlich, noch intellectuell und rationell, sondern ewig und absolut geistig gegenwärtig ist, und um das Selbst zu seyn, sich selber zu vernehmen nicht bedarf, wird begriffen als ewiger Geist, und dieser Geist als Gott. Was Antheil an ihm hat, also was weder zeitlich noch endlich überhaupt, was an sich Wesen ist, wird begriffen als das Göttliche. Bedingt also ist der Trieb nach einem seeligen Leben durch das Bewußtseyn des Geistes, dessen Trieb er ist, von Gott, dem ewig seeligen Geiste; gerichtet nämlich ist durch dies Bewußtseyn der Trieb darauf, Theil zu nehmen an der Seeligkeit, welche das Wesen Gottes selber ist: indem er, der allein Seelige, allen, die Kraft des

Triebes der Seeligkeit fähig sind, dieselbe zu Theil werden läßt, läßt er sie Theil nehmen an seinem Wesen, ohne doch selbst an seinem Wesen einzubüßen, ohne daß folglich seine Seeligkeit, an der alle, die ihrer fähig, Theil nehmen, eine getheilte wird, denn eine getheilte würde das Gegentheil der ruhigsten Thätigkeit, also eine aufgehobene Seeligkeit seyn. So läßt die Sonne alle ihre Planeten und deren Bewohner an ihrem Lichte Theil nehmen, ohne daß sie selbst an der Fülle ihres Lichts, als Lichtwesen an ihr selber, einbüßt.

Gleichwohl ist die Vorstellung ziemlich allgemein, daß das beschriebene Bewußtseyn ein irgend einmal entstandenes sey, oder was dasselbe, daß die Religion, deren Hauptmoment dies Bewußtseyn, besonders als Glaube an Gott, ist, einen Ursprung in der Zeit, und in derselben ihren Anfang genommen habe. Diese Vorstellung muß auf einem bloßen Schein beruhen, und es fragt sich: woraus dieser Schein entspringe oder entsprungen sey?

Die Vorstellung des Menschen von seinem Glauben an Gott, oder seinem Erkennen Gottes ist eine entstandene, indem er über die Religion, die nicht entstanden, nachdenkt, entspringt ihm, durch dies Nachdenken, durch Reflexion, eine Vorstellung von der Religion, und zugleich mit dieser Vorstellung ist in ihm das Gefühl ihres Entsprungenseyns. Verwechselt er nun, aus welchem Grunde es immer sey, diese entstandene Vorstellung von der Religion mit der Religion, dem Gegenstande derselben, so muß es ihm scheinen, als sey die Religion selbst entstanden und nicht bloß die Vor-

stellung von ihr. Der Mensch nämlich entstehet in dem Bewußtseyn von Gott, wie die Pflanze im Licht der Sonne, aber dieses Bewußtseyn entstehet nicht, es ist das vor allem Entstehen und Entstandenen nur nicht zeitlich, sondern ewig Seyende. Oder mit Fr. H. Jakobi zu reden: Wir alle werden im Glauben geboren, und müssen im Glauben bleiben, wie wir alle in Gesellschaft geboren werden und in Gesellschaft bleiben müssen. Wie der Mensch, als Kind ausgesetzt in eine Wildniß entweder stirbt, oder unter den Thieren zum Thier wird, so würde er nicht Mensch zu werden oder zu seyn vermögen, wenn er nicht im Glauben an Gott und an das Göttliche in der Natur und in ihm selber geboren würde. Nur unter den Menschen, also in der Gesellschaft wird jeder Einzelne zu einem Menschen, und nur in dem Urbewußtseyn von Gott entstehet und bestehet die Menschheit selber. Es ist also dies Bewußtseyn, als Glauben oder Erkennen, in welchem und zugleich für welches der Mensch entsteht, und dessen er, entstehend in ihm, theilhaftig, welches sein Glauben, sein Erkennen Gottes wird. Denkt er aber über dies sein Glauben oder Erkennen nach, so kehrt sich für ihn das Verhältniß um, und er begreift, durch den in ihm entstehenden Gedanken von seiner Religion dazu verführt, dieselbe als ein in ihm, für ihn, wohl gar durch ihn Entstandenes, welcher Begriff nichts anders ist, als der bloße Wahn von einem zeitlichen Ursprunge derselben. Es entspringt dieser Wahn und Schein, wie folgender andere: Wenn der Mensch dem Aufgange der Sonne zuschaut, so scheint es,

als hebe sie sich über den Horizont empor, und als komme sie ihm entgegen und immer näher, als sey er in Ruhe und sie in Bewegung; wirklich aber ruht sie, ruhig fließet ihr Licht von ihr aus, und es ist die Erde, die den Menschen ihr und ihrem Lichte entgegen bewegt; durch den Umschwung um ihre Axe hebt sie ihn in das Licht der Sonne empor, er aber meint, dies Licht komme zu ihm herab. Im Reiche der Geister ist das Bewußtseyn Gottes (die ruhigste Thätigkeit) diese Sonne, zu welcher hin die endlichen Geister sich bewegen, und in deren Lichte sie entstanden sind, woraus dann in ihnen der Schein entspringt: als entstehe sie ihnen, als nehme sie die Richtung gegen sie hin, als sey sie überhaupt entstanden, und gehe ihnen auf. Wie nun die Astronomie einen Schein, als bewege sich die Sonne, und als ruhe die Erde und der Mensch auf ihr, gleich einem Nebel zerstreuet, indessen er jedoch immer wiederkehrt, so soll die Theologie diesen Schein, als entstehe oder sey entstanden die Religion, und als sey es der Mensch, durch welchen und in welchem sie entstehe oder entstanden sey, aufdecken, so daß er nicht wiederkehre.

So lange aber der Mensch in dem Bewußtseyn seiner selbst und der Welt befangen bleibt, kann er nicht seyn in dem Bewußtseyn von Gott und dem göttlichen Wesen. Doch vermag er nicht, durch sich selbst von dieser Befangenheit befreiet zu werden, denn durch ihn selbst entsteht ihm immer nur und lediglich das Selbstbewußtseyn und das Wissen von der Welt, und er, nur auf sich selbst und die Welt gerichtet, ist

in der Eitelkeit der Dinge verlohren. Allein durch das Bewußtseyn von Gott ist er von jener Befangenheit befreiet, dieser Eitelkeit entnommen und aufgenommen in das Nichtentstandene, in dieses Bewußtseyn selber; nur durch den Glauben an Gott — eingeboren in diesen Glauben, ist er der von der Fessel, die er sich, und die ihm zugleich die Welt anlegt, befreiete oder erlöste. Die Religion also, als die ihrem Wesen nach in dem Glauben an Gott bestehet, ist es, die ihn befreiet, indem sie das Band löset, welches ihn an sich selber und an die Welt knüpft, und ihn mit Gott vereiniget. Sie, die Nichtentstandene, ist allein die Wahrheit. Die Wahrheit aber sagt Christus, Evang. Joh. 8, v. 32, wird euch frey machen.

Hat das Hauptmoment der Religion, das Bewußtseyn von Gott, keinen zeitlichen Ursprung, so folgt hieraus, daß die Religion selber an sich weder als Vernunft- noch als Natur-Religion begriffen werden kann. Unter Vernunftreligion nämlich wird diejenige verstanden, welche, indem die menschliche Vernunft sich entwickelt und thätig beweist, aus dem Schoose dieser Vernunft, als sogenannte praktische, oder als theoretische, als Religion aus der Menschen Wissen, oder aus ihrem Gewissen entstehen soll. Dieser Begriff von einer Religion, die aus der Vernunft entspringe, geht aus der beschriebenen Täuschung hervor, als entstehe überhaupt das Bewußtseyn von Gott, und verschwindet mit eben derselben. Die nämliche Täuschung veranlaßt auch den Begriff einer Naturreligion, als wäre die Religion für den Menschen ent-

ſtänden, mittelſt ſeiner Betrachtung der Natur, oder aus ſeinem Erkenntniß der Natur. Die Religion kann ihrem Weſen nach allein als geoffenbarte begriffen werden; denn der Glaube an Gott in ihr iſt das Bewußtſeyn der Menſchen von Gott, welches nicht durch die Menſchen, nicht durch die Vernunft und aus ihr, und nicht durch ihre Betrachtung der Natur entſtanden, ſondern das ewig ſich ſelbſt gleiche, nicht entſprungene, alſo das Bewußtſeyn der Menſchen von Gott an und für ſich durch Gott ſelber iſt. Dieſes Wiſſen um den Ewigen durch ihn iſt hiermit ein ewiges Wiſſen, mit andern Worten: durch Gott ſelber iſt Er dem Menſchen in der Religion offenbar, ſie alſo iſt eine ewige Offenbarung Gottes. Indem ſie aber dieſes iſt, vermag der Menſch mittelſt ihrer einerſeits die Natur, andererſeits die Vernunft und Menſchheit heilig zu achten, und die Natur ſelber, als eine Offenbarung Gottes, desgleichen in der Menſchheit das Ebenbild der Gottheit anzuerkennen. Folglich das Vernünftige in der Religion, und das Natürliche in eben derſelben, oder, wenn man will, Vernunft- und Natur-Religion haben ihren Grund in der geoffenbarten Religion; wäre dieſe nicht, wäre nicht durch den Ewigen Er ſelber den endlichen Geiſtern offenbar, ſo könnten ſie ihn weder in der Natur noch in der Vernunft ſuchen oder finden. Es iſt alſo ein Verkennen des wahren Moments der Religion und zugleich ein Zeichen menſchlichen Uebermuths, wenn eine ſogenannte Vernunft- oder Natur-Religion der geoffenbarten vorgeſetzt, und wenn jene wohl gar für die wahre, dieſe nur für eine

Täuschung, für einen Irrthum der Menschen gehalten wird.

Das Licht der Erkenntniß Gottes und seines Wesens bricht aber in der Geschichte des Menschengeschlechts bald heller und strahlender, bald getrübt und minder klar hervor, oder was dasselbe, das Bewußtseyn der Menschen von Gott, die ewige Offenbarung in ihnen, hat irgend einen Grad der Stärke oder Schwäche. Der Grund eines solchen Grades und Gradunterschiedes nun ist allein zu suchen und zu begreifen in der Menschheit selber; gleichsam als seyen die Menschen verschiedener Zeitalter und Generationen für jene ewige Offenbarung minder oder mehr empfänglich, und als gränze ihre Empfänglichkeit hier an die höchste Thätigkeit des Bewußtseyns von Gott, dort an die roheste Unempfindlichkeit, an die Verstocktheit selber. Am vollkommensten, wie die geschichtliche Darstellung der sogenannten Religionen lehrt, tritt das mit dem Glauben an Gott verknüpfte Erkenntniß Gottes im Christenthum hervor; daher, daß die christliche, welche eine besondere und bestimmte Gestalt der Religion ist, vorzugsweise als geoffenbarte Religion begriffen wird. In ihr nämlich ist Gott selbst, unter dem symbolischen Begriff des Vaters, der offenbare Gott (Deus manifestus); in der mosaischen und noch mehr in den heidnischen Religionen ist er den Menschen in seiner unendlichen Majestät und Liebe noch nicht vollkommen offenbar. Im Christenthum ist ferner Gott, unter dem symbolischem Begriff des Sohnes, der geoffenbarte Gott (Deus manifestatus) und Christus selbst,

der Sohn Gottes, wird dargestellt als der, durch welchen Gott geoffenbaret sey: wer ihn gesehen hat, der hat den Vater gesehen. Joh. 14: 9. Im Christenthum ist endlich auch Gott, unter dem symbolischen Begriff des Geistes, der sich selber offenbarende, (Deus sese manifestans) Gott der Geist, durch welchen das Bewußtseyn von ihm, der Glaube an ihn, und das Erkenntniß seines Wesens in den Geistern ist. Im Christenthum also wird, wie in anderer vielfacher Beziehung, so auch in Ansehung des Begriffs der ewigen Offenbarung, Gott von den Menschen in einem dreyeinigen Wesen gewußt, a) als offenbar, der Vater, b) als geoffenbaret, der Sohn, c) als sich offenbarend, der Geist.

Gehen wir nun zur Aufgabe des §. zurück, so ergiebt sich folgendes: Das Bewußtseyn von Gott, es sey Glaube an Gott, oder ein Erkennen Gottes, somit die Religion selber, als deren Hauptmoment dieses Bewußtseyn ist, begründet wesentlich und ausschließlich das Interesse an dem Wissen von der Religion. Indem aber jenes Bewußtseyn am vollkommensten in der christlichen Religion ausgesprochen ist, ist dieses Interesse an der Religionswissenschaft zugleich ein Interesse an der Lehre oder Wissenschaft von der christlichen Religion — an der christlichen Dogmatik. Dabey kommt noch dieses in Betracht: Die Wissenschaft von der Religion bringt, wie aus allem Angeführten folgt, das Erkenntniß von Gott keineswegs hervor; ihr Produkt ist also keineswegs die Religion selber; vielmehr die Religion, oder doch das Hauptmoment derselben

ben, das Bewußtseyn der Menschen von Gott, ist als ewiges, dnrch der Menschen Kunst und Kraft nicht hervorgebrachtes, Erk:nnen Gottes der reine Gegenstand der Religionswissenschaft oder der Dogmatik. In dem Grade also, als der Mensch an Gott glaubt, oder Religion hat, wird er sich auch für eine Wissenschaft interessiren, die nicht (denn sie ist Menschenwerk) diesen Glauben erschaffen, das Bewußtseyn von Gott erzeugen kann noch will, aber die dies Bewußtseyn (somit die Religion selber, ihrem Wesen, ihren Gründen und ihrem Zweck nach) zu entwickeln und in seinem ganzen Umfange und Inhalte darzustellen vermag und darzustellen versucht.

§. §. 5 — 8.

2) Begriff des Inhalts der christlichen Dogmatik.

§. 5.

Die Lehre des Christenthums von der Resignation des Menschen auf die Welt und ihn selber.

Die Hauptfrage in diesem § ist: Stimmt das Christenthum mit den gegebenen Ansichten von der Welt und vom Verhältniß des Menschen zur Welt und zu Gott überein, oder nicht? Die Antwort auf diese Frage, somit der § selbst, der sie enthält, macht den Uebergang von dem ersten zu diesem zweiten Abschnitt der Einleitung.

Was wir im ersten Abschnitt bald Natur bald Welt genannt haben, heißt in den Schriften Neuen Testaments bekanntlich κοσμος, und in einer besondern Bestimmung, oder demonstrativ, κοσμος ουτος, auch wohl αιων und αιων ουτος. Die Hauptbegriffe, welche besonders durch den Ausdruck κοσμος bezeichnet werden, sind 1) der Geist der Zeit, in welcher das Christenthum entstand. Dieser Geist war unter Juden und Heiden (Griechen und Römern) im Allgemeinen ein Geist der Irreligion, des blinden Aberglaubens und frechen Unglaubens, des Despotismus und der Sklaverey, der rohen und der verfeinerten Unsittlichkeit, viehischer und teuflischer Laster. Es bezeichnet also die christliche Lehre mit den Worten κοσμος ουτος vornemlich das zur Zeit Christi und der Apostel unter den Menschen vorherrschende Böse, den bösen Geist jenes Zeitalters. 2) Deutet sie damit an den Inbegriff der, einer Anfangs kleinen Anzahl der Christen entgegengesetzten, Juden und Heyden. Sofern nämlich die Apostel mit Christo und dessen übrigen Schülern schon während seines Lebens, gleichsam eine Gemeine bildeten, und mehr noch nach seinem Tode in größere Gemeinen sich verbreitend, einen Gegensatz machten gegen die gesammte jüdische und heidnische Welt, wurden Juden und Heiden zusammen die Welt und zwar diese Welt genannt, aus welcher die Christen sich zurückgezogen hatten, indem sie aus Juden und Heiden zum Christenthum bekehrt und in eine Gemeine der Glaubigen gebracht waren. 3) Wird auch wohl, jedoch selten, unter dem Wort κοσμος, ohne

Beysatz, die Welt oder Natur als solche, wie Gott ihr Schöpfer und Herr, und sie das Werk göttlicher Macht und Weisheit ist, verstanden, z. B. Apostelgesch. 17, v. 24. Endlich versteht 4) die Bibel unter κοσμος ουτος offenbar auch das Nämliche, was wir im Vorhergehenden als Eitelkeit der Dinge, als die Welt im Bewußtseyn — und mittelst des Bewußtseyns der Menschen, als Sinnenwelt und Zeitlichkeit überhaupt, wie sie mit dem Uebersinnlichen verwechselt und für das Ewige oder für das Wesen selber gehalten wird, begriffen und beschrieben haben. Daß diese Bedeutung in der heil. Schrift statt habe, ergiebt sich aus folgenden Stellen. a) Joh. 16, v. 33. εγω νενικηκα τον κοσμον. Hier kann κοσμος nicht bedeuten 1) den Geist des damaligen Zeitalters; denn dieser oder die Irreligion und Gottlosigkeit unter Juden und Heiden war es, womit das Christenthum sich unmittelbar in einen Kampf einließ, und dieser war gegen Ende des Lebens Jesu, dessen Worte die angeführten sind, noch keineswegs geendigt und ein Sieg geworden. Auch dauert der Kampf des Christenthums mit der Ruchlosigkeit und den Lastern aller Art noch bis auf den heutigen Tag fort, und jeder, der zu ihm sich bekennt oder zu bekennen anfängt, ist auch noch im gegenwärtigen Zeitalter mit unter den Kämpfenden, oder tritt mit in die Schranken derselben. Wenn also Christus und zwar kurz vor seinem Lebensende sagt: ich habe die Welt besiegt, so kann dies nicht so viel heißen, als: der böse Geist meines Zeitalters ist überwunden; wie noch deutlicher erhellet aus Cap. 17, v. 11:

οὐκ ἐτι ἐιμι ἐν τῳ κοσμῳ, καὶ αὐτου ἐν τῳ κοσμῳ ἐισι. So lange Christus lebte, war er unter seinen Zeitgenossen, unter Freunden und Feinden; bis an seinen Tod bekämpfte er den Geist seiner Zeit, mitbegriffen in ihr, obwohl von ihrem Geist nicht ergriffen noch besiegt. Also wenn er, noch lebend, sagt: ich bin nicht mehr in der Welt, so kann unter Welt nicht sein Zeitalter, nicht ein Hienieden, geschweige dessen Geist verstanden werden. Und wenn er, was seine Jünger betrifft, sagt: οὗτοι diese da, sie sind in der Welt; so ergiebt sich, wie dies zu verstehen sey aus v. 16, wo es heißt: ἐκ του κοσμου οὐκ ἐισι, καθως ἐγω ἐκ του κοσμου οὐκ ἐιμι. Denn so gewiß es ist, daß der Geist seiner Zeit auf Christum selbst durchaus keinen Einfluß gehabt hat, und daß sein Geist keine Ausgeburt des damaligen Zeitgeistes war, so lehret doch das Evangelium und die Apostelgeschichte von seinen Jüngern das Gegentheil: sie waren, bevor er sie davon befreiete, in dem Aberglauben ihrer Zeit mit befangen, und insofern von dem Geiste dieser Zeit angesteckt. Würde also v. 16 unter κοσμος der Zeitgeist verstanden, so könnte es, obwohl von Christo mit Wahrheit, doch nicht von seinen Jüngern heißen οὐκ ἐισιν ἐκ του κοσμου. Und eben so würde, wenn v. 11 unter κοσμος der Zeitgeist, von welchem doch die Jünger durch ihren Meister befreiet waren, verstanden werden müßte, es nicht heißen können οὗτοι ἐν τῳ κοσμῳ ἐισι, sondern heißen müssen: οὐκ ἐισιν εν ἀυτῳ. Auch wäre bey dieser Bedeutung des Worts nicht abzusehen, warum Christus

nicht sollte gebetet haben, daß Gott sie wegnehme von der Welt, da er doch sagt v. 15: οὐκ ἐρωτω, ἱνα ἀρῃς ἀυτους ἐκ του κοσμου. So kann nun auch in der angeführten Stelle, Joh. 16: 33 κοσμος nicht bedeuten, 2) die damaligen Juden oder Heiden, oder überhaupt die unglaubigen Zeitgenossen Jesu, seine und seiner Lehre Feinde; denn über sie hatte er, als er die Worte sprach: ἐγω νενικηκα του κοσμον, noch keinen Sieg davon getragen; vielmehr siegten kurz darauf die gegen ihn feindselig gesinnten Juden mit Hülfe des Pilatus, oder der Heiden, über ihn, indem sie ihn ans Kreutz brachten. Endlich kann 3) unter dem Worte nicht die Welt als solche, nicht die Natur, wie sie ein Werk göttlicher Macht und Weisheit ist, verstanden werden; denn als solche ist die Natur oder Welt gut und vollkommen, gleich ihrem Schöpfer, mit ihr also, als der durch Gott erschaffenen Welt, war durchaus kein Kampf zu bestehen, auch kann das Gute im Christenthum nur mit dem Bösen in der Welt sich in einen Kampf einlassen und nur über das Böse den Sieg davon tragen wollen. Es bleibt also für jene Worte (so wie auch für die in Kap. 17, v. 11, 15 und 16) nur die vierte Bedeutung übrig. Christus und seine Jünger waren zwar in der Sinnenwelt, aber er betrachtet sie und sich als der Sinnenwelt nicht angehörig, als nicht hervorgebracht durch ihre Kraft, — nicht als Erzeugnisse der Natur, sondern als Kinder Gottes, wie er selbst der Sohn Gottes ist; denn den Menschen, seinem Wesen nach, als seyend aus

der Welt, als Product der Natur, nicht als seyend durch Gott, als Geschöpf Gottes, betrachten, ist eben so viel, als das Vergängliche mit dem Ewigen verwechseln, und aus dem Wandelbaren, welches hiermit das Eitle wird, begreifen wollen das Unwandelbare, welches seinen Grund allein im Unwandelbaren selbst hat. Wenn also Christus sagt: ich habe die Welt überwunden, so kann unter κοσμος nur die Welt, wie sie im Bewußtseyn der Menschen ist und zugleich mit ihrem Bewußtseyn entsteht, verstanden werden: sie konnte ihm nichts anhaben, und hatte nie über ihn etwas vermocht. Die Welt, von welcher das Bewußtseyn durch den Menschen selber entsteht, und die, indem sie durch sich wird, ihr eignes Product ist, stellet sich dar als die Sinnenwelt, als das Zeitliche und Vergängliche. Sie entsteht mit dem Menschen, indem er entsteht, als seine Welt, und sie vergeht mit ihm, indem er vergeht. Das erste Regen seiner Sinne nach der Geburt, und die erste Thätigkeit und Bewegung derselben, Kraft deren er zum sinnlichen Bewußtseyn von den Dingen gelangt, und ihm das Räumliche und Zeitliche ein sinnlich Gegenwärtiges wird, ist gleichsam ein in dem Menschen Aufgehen der Welt selber, als werde mit der Entwickelung der, selbst zur Welt gehörigen Sinne die Welt selber, und eben so ist das allmähliche Absterben seiner Sinne im hohen Alter oder überhaupt in der Nähe des Todes, ein Vergehen alles dessen, was in ihnen und durch sie ward, des sinnlich- oder zeitlich Gegenwärtigen, oder der Sinnenwelt. Christus, wie er in der

Sinnenwelt geboren wurde, und wie ihm mit seiner sinnlichen und rein menschlichen Natur dieselbe aufgieng, wird im Evangelium dargestellt als der, der von der frühesten Jugend an in dem Bewußtseyn von Gott und dem göttlichen Wesen war und blieb, und bereits in seinem zwölften Lebensjahre mit der größten Besonnenheit und mit dem klarsten Bewußtseyn des Uebersinnlichen nur eben diesem, nur Gott, seinem Vater, sich ergab, und überall in der Sinnenwelt nur ihn lehrte und verkündigte. So sind z. B. in fast allen seinen Parabeln die Bedeutungsreichsten Bilder, die sie enthalten, hergenommen von sinnlichen Gegenständen, besonders von Erzeugnissen der Natur, mit ihnen aber ist es ihm nie um ein Erkenntniß von den Dingen, um ein Bewußtseyn von der Natur und Welt, sondern allein darum zu thun, daß er durch das Bewußtseyn von der Natur die Menschen zum klaren Bewußtseyn Gottes und ihres Verhältnisses zu Gott erhebe. Darum allein liebt er die Natur, weil Gott in ihr sich offenbaret, und sie einzig und allein als eine Offenbarung göttlicher Majestät, Werth und Bedeutung hat.

b) Matth. 6. v. 19 — 34. Nur der, durch den Sinn nicht geblendete Geist des Menschen, το φως το εν σοι v. 23, erkennt die Güter der Erde, θησαυρους επι της γης v. 19, die Glückseeligkeit, in ihrer Vergänglichkeit, und die Güter des Himmels, θησαυρους εν ουρανω v. 20, die Gottseeligkeit, als beständig und unverliehrbar an; geblendet durch den Schein, hält er jene für diese, und gebieret er

die ängſtliche Sorge, worin der Menſch zweyen Herren zugleich, Gott und dem Mammon, dienen, v. 24, ſich zwiſchen dem Bewußtſeyn Gottes und dem Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt und der Welt mitten inne halten mögte, und doch nicht kann. Und eben dieſe Sorge, auf das Eitle gerichtet, iſt es, die ihm die Glückſeeligkeit raubt, ohne ihm Gottſeeligkeit zu gewähren. Die Erde, ein Theil der Sinnenwelt, wird in dieſer Stelle ſtatt der Sinnenwelt ſelbſt, ſtatt κοσμος ούτος, und irdiſche Güter, θησαυροι ἐπι της γης, werden ſtatt ſinnlicher oder zeitlicher Güter überhaupt genannt, zwiſchen γη und οὐρανος aber findet in derſelben der nämliche Gegenſatz ſtatt, der ſonſt zwiſchen κοσμος ούτος und βασιλεια του Θεου vorkommt.

c) Matth. 16, v. 24 — 26. „Wer mir ergeben ſeyn will, ſagt Chriſtus v. 24, der muß ſich ſelbſt verleugnen," ἀπαρνησασθω ἑαυτον, und deutet mit dieſen Worten auf ein zugleich ſittliches und religiöſes Verhältniß hin, worin ſeine Anhänger zu ihm ſtehen. Wer ſich ihm ergiebt, der begiebt ſich ſeiner ſelbſt und ſeines Lebens: er gehöret nicht ſich, noch irgend einem Andern, ſondern ihm allein an, wie der treue Diener ſeinem Herrn; der Wille, ſein Anhänger zu ſeyn, hat den Willen, an ſich ſelbſt, an ſeinem Leben, überhaupt an irgend etwas Anderem zu hängen, vernichtet. Zugleich aber hat er ſelbſt mit dem Beſitz ſeiner ſelbſt auch das Bewußtſeyn dieſes Beſitzes und jedes andern aufgegeben; ſein Vertrauen zu ihm ſelbſt und zur Welt iſt verwandelt in den unbedingten Glauben an den, dem er angehört,

und in die feste Zuversicht, womit er ihm folgt. Das Rücksichtslose dieser Zuversicht und das Wesen jener Selbstverleugnung deutet Christus v. 25 in den Worten an: „denn wer sein Leben (ψυχην ἀυτου) retten will, wird es verliehren, wer aber sein Leben verliehrt um meinetwillen, (ἑνεκεν ἐμου) wird es retten“ (ἑυρησει). Wenn auch in der ersten Hälfte dieses Verses unter ψυχη das physische Leben, welches der Selbstsüchtige für sein höchstes Gut hält, und um so eher einbüßt, je ängstlicher er für seine Erhaltung sorgt, verstanden werden könnte, so kann doch unter demselben Wort in der zweiten Hälfte des Verses nicht dieses physische Leben verstanden werden; denn es heißt nicht etwa: wer sein Leben wagt, oder aufs Spiel setzt, wird es retten (welches möglich) sondern, „wer es verliehrt, (ἀπολεσῃ) wird es finden,“ (welches vom physischen Leben verstanden, unmöglich, und selbst, wenn es möglich wäre, doch der Mühe des Suchens nicht werth, so wie die Rede darüber unter der Würde und unter dem Charakter des in diesen Versen Redenden ist). Kann nicht auch hier, wie im Hebräischen נַפְשׁ mit dem suffixum öfters, ψυχη den Menschen selbst, oder seine Persönlichkeit bedeuten, und der Sinn der Worte der seyn: wer sich selbstsüchtig in sich selber zurückzieht, und so sich selbst retten, oder in seiner Persönlichkeit behaupten will, der ist verlohren und seine Seeligkeit mit; wer hingegen sich selbst um meinetwillen aufgiebt, wer in mir sich verliehrt, der wird in mir sich selbst und die Seeligkeit finden. „Denn,

setzt Christus v. 26 hinzu, was hülfe es einem Menschen, wenn er die ganze Welt (τον κοσμον ὁλον) gewinnen, sich selbst aber (την ψυχην ἀυτου) einbüßen sollte, oder: was würde nicht ein jeder hingeben, um sich selbst zu retten?" Der Besitz der Welt ist dem, der sie kennt, kein Ersatz für den Verlust seiner selbst. Das Bewußtseyn von ihr, vergänglich wie sie selber, hat, wie sie selbst, bloß einen Preiß; das Bewußtseyn von Gott, und der, welcher zu diesem Bewußtseyn gelangt ist, hat einen über jeden Preiß erhabenen Werth. Nur der Gottvergessene, indem er zugleich sich selber verkennt, wird, wie der Thor irgend ein zeitliches Gut dem zeitlichen Leben selber vorzieht, das Vergängliche dem Unvergänglichen, das Weltliche dem Göttlichen vorziehen, jenes für dieses haltend, und jenem einen Werth beymessend, den allein dieses hat.

d) 1 Joh. 2, v. 15 — 17. „Liebet nicht die Welt noch ihre Güter; v. 15, ἐαν τις ἀγαπα τον κοσμον, οὐκ ἐστιν ἡ ἀγαπη του πατρος ἐν ἀυτῳ: wo die Liebe zur Welt ist, da mangelt die Liebe zu Gott. V. 16, ὁτι παν το ἐν τῳ κοσμῳ, ἡ ἐπιθυμια της σαρκος etc. οὐκ ἐστιν ἐκ του πατρος, ἀλλ' ἐκ του κοσμου ἐστι: denn was die Welt enthält, und die Lust daran, entspringt aus ihr selber, ist ihr Erzeugniß, nicht Gottes Werk. V. 17. καὶ ὁ κοσμος παραγεται, καὶ ἡ ἐπιθυμια ἀυτου. Sie selbst, aller Sinnenglanz und Sinnenschein, (v. 16, ἡ ἐπιθυμια των ὀφθαλμων καὶ ἡ ἀλαζονεια του βιου) das Gelüsten darnach, und die Gelüstenden sind vergäng-

lich, ὁ δε ποιων το θελημα του Θεου, μενει εις τον αἰωνα: wer aber nicht was ihn gelüſtet, ſondern was Gott will, thut (und folglich ein Bewußtſeyn von Gott und den Willen Gottes hat) der bleibt immerdar;" es iſt nicht ſein — und nicht der Wille der Welt, ein vergänglicher, ſondern der Wille Gottes, den er in der Welt ſeines Bewußtſeyns, in ſeiner Welt, vollbringt, und welcher bleibt, ſo wie er ſelbſt, wenn gleich dies Bewußtſeyn und die Welt ſelber vergeht.

Das Wort αἰων mit dem Beyſatz οὑτος oder ὁ νυν, (vergl. Koppe epistola P. ad Galatas, excursus I de voce αἰων) bedeutet ſeltner, als κοσμος die Eitelkeit der Dinge überhaupt, gewöhnlich das Zeitalter und deſſen Verderbtheit; jedoch mögte wohl nicht überall, wo der Gegenſatz zwiſchen ὁ νυν αιων und αιων μελλων vorkommt, ein bloßes Zeitverhältniß, entweder ein gegenwärtiges und künftiges Zeitalter (עוֹלָם הַזֶּה, עוֹלָם הַבָּא) oder ein Dieſſeits, das zeitliche Leben ſelbſt, und ein Jenſeits des zeitlichen Lebens, ſondern zuweilen auch, z. B. Gal. 1 v. 4 durch αἰων ἐνεστως, das Verhältniß angedeutet ſeyn, worin der Menſch durch ſein Bewußtſeyn von der Welt zur Welt, (τῳ νυν αἰωνι) und worin er durch das Bewußtſeyn von Gott zu Gott, oder dem Reiche Gottes (τῳ αἰωνι μελλοντι, τῃ βασιλειᾳ του θεου) ſteht; denn aus dem Standpunkt der Welt, (der Vergänglichkeit) ſeines Bewußtſeyns von ihr und ſeiner ſelbſt muß ihm das unvergängliche Weſen als ein Zukünftiges, das Reich Gottes

als ein Jenseits, wornach er sich sehnt, erscheinen; hingegen im Bewußtseyn von Gott ist er des Unvergänglichen gewiß, und weiß er sich selbst als unvergänglich und seelig im ewigen Reich Gottes. Auch mögte wohl wenigstens in zwey Stellen der Schrift der Ausdruck ἀιων ούτος geradezu die Eitelkeit der Dinge bedeuten. a) 2 Korinth. 4, v. 4. Ist ὁ θεος του ἀιωνος τουτου und Joh. 12, v. 31. 14, v. 30. 16, v. 11. ὁ ἀρχων του κοσμου τουτου etwas anders, als das Princip der Selbstsucht, eine Ausgeburt des Vergänglichen, und eingeboren der vergänglichen Creatur, die, durch dies Princip getrieben, die Welt zu ihrem Gott macht, ihr fröhnt, als diene sie Gott, nur sich und sie, das Wesenlose, wie wenn es das Wesen wäre, erstrebt, und eitel im Eiteln zu Grunde geht? Sollte Paulus unter dem θεος του ἀιωνος τουτου nur den herrschenden Geist seines, und nicht vielmehr den eines jeden Zeitalters, folglich der Zeitlichkeit überhaupt, den Weltgeist verstanden haben? Hindern nicht zu allen Zeiten die selbstsüchtigen Menschen, wie die Irrlehrer, welche Paulus in dieser Stelle vor Augen hat, durch ihr Selbstbewußtseyn und durch ihr Bewußtseyn der Welt sich selber daran, daß sie zum klaren Bewußtseyn Gottes gelangen? Geblendet durch den Weltgeist, (ὁ θεος του ἀιωνος τουτου ἐτυφλωσε τα νοηματα ἀυτων) im Bewußtseyn ihrer selbst und der Außenwelt befangen und verlohren (ἀπολλυμενοις) bleibt ihnen verhüllt, (κεκαλυμμενον) was an sich klar und offenbar ist, die Herrlichkeit Gottes und die Welt, als Gottes

Reich, ſo wie die Lehre von derſelben (ὁ φωτισμος του ἐναγγελιου της δοξης του Χριστου, ὁς ἐστιν εἰκων του Θεου). b) Röm. 12. v. 2. μη συσχηματιζεσθε τῳ αἰωνι τουτῳ könnte bedeuten: bildet euch nicht nach eurem Zeitalter, oder auch, nehmet nicht die Sinnes- und Denkart eurer Zeitgenoſſen an, (der Nichtchriſten beſonders unter den Heiden, deren Laſter Paulus C. 1. v. 21 — 32 beſchreibt), ſeyd nicht laſterhaft, wie ſie; allein der Gegenſatz, welcher zwiſchen αἰων und zwiſchen νους in dem gleich folgenden: ἀλλα μεταμορφουσθε τῃ ἀνακαινωσει του νοος ὑμων, ſtatt hat, nöthiget zu einer andern Erklärung, welche eben dieſem Gegenſatze angemeſſener iſt. Nicht ein neuer, oder anderer Geiſt (νους καινος, wie ſonſt nach Pauliniſcher Redensart: ἀνθρωπος καινος) ſoll in den Chriſten, die der Apoſtel hier ermahnt, entſtehen, ſondern eine Umwandlung, eine Metamorphoſe ſoll mit ihnen in der Erneuerung ihres Geiſtes vorgehen, oder, wenn man mit Koppe den Worten des Apoſtels die andern ſubſtituirt: μεταμορφουσθε καὶ ἀνακαινουσθε κατα τον νουν ὑμων: ſie ſollen nicht etwa äußerlich, ſondern ihrem Geiſte nach andere, ganz neue Menſchen, ihr Geiſt ſoll nicht ein anderer, ſondern anders, ihre Geſinnungen, ihr Wille (εἰς το δοκιμαζειν ὑμεις, τι το θελημα του Θεου) ſollen anders werden. Kann nun hier νους etwas anders bedeuten, als das Unvergängliche des Menſchen, als das Weſen deſſelben, woraus jede Geſinnung, jeder Wille ſtammt, und, wenn dieſes, kann αἰων οὐτος im

erſten Satze etwas anders ſeyn, als das Vergängliche, und, falls darauf, wie wenn es das Unvergängliche wäre, die Geſinnung und der Wille des Geiſtes ſich richtet, das Eitle, oder die Eitelkeit der Dinge überhaupt? Dem zufolge würde der Sinn beyder Sätze dieſer ſeyn: Macht nicht zum Ziel eures Strebens eine Bildung eurer ſelbſt, wie ſie das Vergängliche (ὁ αἰων οὐτος) hat, und welche ſelber vergänglich iſt (z. B. Geſchicklichkeit, Weltklugheit, Kunſtfertigkeit u. dgl.) ſondern eine ſolche, deren Geſetz und Grund das Unvergängliche eurer Natur, (ὁ νους ἡμων) und welche die urſprüngliche Form (μορφη) dieſes Unvergänglichen, alſo durch euer Streben oder Wollen nur die Wiederherſtellung dieſer urſprünglichen Form (ἡ ἀνακαινωσις του νοος) z. B. in der Sitten Einfalt, in der Gerechtigkeit und in jeder Tugend, iſt. Meſſet der Bildung eures Sinnes, eures Verſtandes und dgl. nicht einen Werth bey, welchen allein die Bildung eurer ſelbſt (του νοος ἡμων) hat; dieſe ſey Zweck eures Strebens, jene blos Mittel, denn nur dieſe macht euch tüchtig (εις το δοκιμαζειν, τι το θελημα του θεου etc.) zu prüfen, was Wille Gottes, was gerecht und gut ſey; ohne dieſe Prüfung aber, ſomit ohne zu wiſſen, was Gott von uns will, und ohne es zu thun, iſt alle unſere, durch Bildung und Uebung erworbene, Fertigkeit, Kunſt und Wiſſenſchaft eitel und nichtig, und geſellet ſich zu dem Bewußtſeyn ihres Beſitzes eine Selbſtgenügſamkeit, (ein ὑπερφρονειν παρ' ὁ δει φρονειν v. 3) die eben ſo eitel iſt, wie der Beſitz ſelbſt

und das Bewußtſeyn deſſelben. Eine Beſtätigung erhält dieſe Erklärung des zweiten Verſes durch die nächſtfolgenden, beſonders v. 7 und 8.

Wie nun dem Chriſtenthum die Welt, (κοσμος oder αἰων οὗτος) wenn der Menſch in ihr ſich ſelbſt verliehrt, die Eitelkeit der Dinge iſt, ſo nennt eben daſſelbe das Bewußtſeyn der Menſchen von der Welt und ihnen ſelbſt, (την σοφιαν των ἀνθρωπων) ſofern es für ſie ein Hinderniß iſt, zum Bewußtſeyn Gottes und zur Religion zu gelangen, geradezu eitel und thöricht. a) Röm. 1, v. 21, 22. Statt Gott, welcher das Weſen iſt, (τον Θεον, ὡς Θεον) und welchen ſie zu erkennen vermogten, (γνοντες τον Θεον) anzuerkennen und dankbar zu verehren, (δοξαζειν και ἐυχαριστειν) ließen ſich die Menſchen durch ihre Klügeleien (τοις διαλογισμοις ἀυτων) verführen, das Weſenloſe, ein Idol, das Eitle, (το ματαιον, הבל, ריק) als wäre es Gott, das Weſen ſelber, anzubeten, und ſich ſelbſt ihm zu ergeben, (ἐματαιωθησαν) und ſind ſie, die Figuren ſterblicher Creaturen (την ἐικονα του φθαρτου ἀνθρωπου και πετεινων etc.) mit dem Weſen des unvergänglichen Gottes verwechſelnd, (ἤλλαξαν την δοξαν του ἀφθαρτου Θεου etc.) indem ſie für weiſe gehalten ſeyn wollten, (φασκοντες ἐιναι σοφοι) zu Narren worden, in den Wahnſinn des Aberglaubens gerathen (ἐμωρανθησαν). b) 1 Kor. 1, v. 20 — 26. Die Weisheit der Griechen, die Geſetzgelehrſamkeit der Juden, die Sophiſterey der Menſchen dieſes Zeitalters über-

haupt kömmt als das, was sie ist, als Thorheit an Tag; (ἐμωρανεν ὁ Θεος την σοφιαν του κοσμου τουτου) denn da sie durch ihre Weisheit sich selber hinderten, zur Weisheit Gottes, zum Bewußtseyn von Gott, worin sie ihn hätten erkennen können, zu gelangen, (ὁ κοσμος δια της σοφιας sc. ἀυτου, οὐκ ἐγνω ἐν τῃ σοφια του Θεου τον Θεον) so sind diejenigen, welche nicht Weltweise, (οὐ πολλοι σοφοι κατα σαρκα v. 26) aber für das Erkenntniß Gottes und ihres Verhältnisses zu ihm, für Gottes Weisheit empfänglich waren, (πιστευοντες) durch eine Lehre, deren Inhalt diese beseeligende, göttliche Weisheit ist, (Χριστος, Θεου δυναμις καὶ Θεου σοφια v. 24) und die von den Afterweisen für thöricht gehalten wird, (δια της μωριας του κηρυγματος) mit derselben beseeliget worden (ὁ Θεος ἐυδοκησε σωσαι ἀυτους) c) 1 Kor. 2, v. 4—8. Zur Wirksamkeit dieser Lehre bedarf es keiner Ueberredungskünste der Schulweisheit, sie wirket vielmehr durch ihren Inhalt (το κηρυγμα μου οὐκ ἐν πειθοις ἀνθρωπινης σοφιας λογοις, ἀλλ' ἐν ἀποδειξει πνευματος καὶ δυναμεως v. 4) und durch sie gelangen auch diejenigen, die sich bereits dazu befähiget haben (οἱ τελειοι v. 6) zu einer Weisheit, wie sie diesem Zeitalter und seinen Stimmführern, mit denen und deren Weisheit es zu Ende gehet, fremd ist und bleiben wird; (σοφιαν οὐ του ἀιωνος τουτου, οὐδε των ἀρχοντων του ἀιωνος τουτου των καταργουμενων) denn nur aus Gott ist sie und vor der Weltanfang, zur Beseeligung der Menschen,

(ἣν ὁ Θεος προωρισε προ των αἰωνων εἰς δοξαν ἡμων v. 7) und durch Menſchen kann ſie nicht erfunden, noch entdeckt werden, (σοφια Θεου ἐν μυστηριῳ, ἀποκεκρυμμενη) auch haben jene Tonangeber des Zeitalters von ihr nie eine Ahndung gehabt (ἣν οὐδεις των ἀρχοντων του αἰωνος τουτου ἐγνωκε v. 8). d) 1 Kor. 3, v. 18, 19. Für weiſe muß ſich keiner halten, der zur wahren Weisheit gelangen will, als Thorheit muß er anerkennen, was dieſem Zeitalter für Weisheit gilt, ſo daß die Narren ihn für einen Thoren halten, indem ſie ſich weiſe dünken; ihre Weisheit muß er nicht zu der ſeinigen machen, denn ſie iſt in den Augen Gottes Thorheit (ἡ σοφια του κοσμου τουτου, μωρια παρα τῳ Θεῳ ἐστι.)

Religion kann der Menſch nicht haben, ohne, wo nicht die Eitelkeit der Dinge zu erkennen, wenigſtens vom Gefühl derſelben durchdrungen, und des feſten Willens zu ſeyn, ſich unabhängig von ihnen zu machen und zu behaupten. Das Chriſtenthum alſo, indem es dies Gefühl von der Eitelkeit der Welt, und zugleich die Nothwendigkeit eines Siegs über dieſelbe, ausſpricht, ſtellt ſich auch darin Vorzugsweiſe als Religion dar: es gehört zum weſentlichen Charakter derſelben, als chriſtlicher, verglichen mit den Religionen des Heiden- und Judenthums, ſowohl jenes Gefühl des Eitelns, als das der Nothwendigkeit einer Entſagung deſſelben mächtig aufzuregen und zu befördern. In der Geſchichte des Chriſtenthums tritt daher auch dieſer Charakter unter der Form des Anachoreten- und Kloſterlebens, ſo lange es darin mit der

Entsagung der Welt und mit der Selbstverleugnung, z. B. in den sogenannten Klostergelübden der Armuth, Keuschheit und des Gehorsams, Ernst war, besonders stark hervor; sobald aber jenes Leben sich für sich selber geltend zu machen suchte, an die Stelle des Ernstes der bloße Schein desselben (der Heiligen-Schein) kam, und für die Resignation auf die Welt wenigstens der Dank der Welt und ihre Bewunderung verlangt wurde, hörte das Mönchthum auf, die Bedeutung zu haben, die ursprünglich in ihm lag, und geht es nun, selber von der Eitelkeit der Welt angefeindet, seinem gänzlichen Untergange, ohne daß dieser zu beklagen und ein Verlust für die Religion ist, um so unaufhaltsamer entgegen, je größer seine Ansprüche an die Welt geworden, und in Widerspruch mit ihm selber gekommen waren.

Ohne das Unverwesliche, ohne das ewige Wesen wenigstens zu ahnden und an das Seyn desselben zu glauben, vermag der Mensch nicht, ein Gefühl von der Nichtigkeit alles dessen, was durch ihn, oder die Welt wird und was verwesen muß, zu haben; es ist also sein Gefühl von der Eitelkeit der Dinge durch sein Bewußtseyn von Gott bedingt, und zugleich ist es dies Bewußtseyn von dem allein seeligen Wesen, wodurch der Grundtrieb seiner Natur sowohl aufgeregt, als befriedigt wird. Wir erkennen daher dasselbe (den Glauben an Gott, oder das Erkenntniß Gottes) in dreyfacher Beziehung, indem es 1) jenes Gefühl vermittelt, 2) diesen Trieb aufregt und 3) ihn befriedigt, als eine Bedingung der Seeligkeit für den Menschen. Auch dies Verhält-

niß des Glaubens zur Seeligkeit, oder was das nämliche, des, der Seeligkeit bedürftigen Menschen zum seeligen Gott, lehret das Christenthum und bewähret sich auch dadurch als Religion, wie keine andere Anstalt vor oder nach ihm. a) Luc. 12, v. 28 — 31. Seyd nicht kleinglaubig, (ὀλιγοπιστοι) immer zwischen Furcht und Hoffnung schwebend (μη μετεωριζεσθε) und ängstlich nur auf eure Erhaltung bedacht; (τι φαγητε, ἡ τι πιητε) mögen die, welche von Gott nichts wissen, (τα ἐθνη του κοσμου) blos für das Vergängliche Sorge tragen; ihr kennt ihn, als euren Vater, der da weiß, wessen ihr bedürfet: sorget ihr nur, Mitglieder seines Reichs zu seyn (ζητειτε την βασιλειαν ἀυτου), dem Unvergänglichen anzugehören, und haltet, was zur Lebens Nothdurft gehört, nicht für das Erste und Unentbehrlichste (ταυτα παντα προστεθησεται ὑμιν cf. Matth. 6, v. 33.) b) Koloss. 3, v. 2. 3. Ihr kennt eure Bestimmung: (συνηγερθητε δια της πιστεως K. 2, v. 12.) sie ist nicht, nach bloßen Ritualgesetzen und nach den Vorschriften einer scheinbaren Weisheit, (Kap. 2, v. 13 — 23) oder gar in Sünden und Lastern zu leben; (Kap. 3, v. 5 — 10) solchem Leben habt ihr entsagt, (ἀπεθανετε Kap. 3, v. 2.) und ein anderes in Gott, ein wahres seeliges Leben, wovon die Welt keine Ahndung hat, habt ihr zu leben angefangen, (ζωη ὑμων κεκρυπται — ἐν τῳ Θεῳ) trachtet also fortan nicht nach dem Irrdischen, sondern richtet euren Geist auf das Unvergängliche. (τα ἀνω φρονειτε, μη τα ἐπι της γης) c) Joh. 17, v. 3. ἀυτη

ἐστιν ἡ ζωη αἰωνιος, ἱνα γινωσκωσι σε τον μονον ἀληθινον θεον. Der Wahn, worin der Menſch einem Götzen dient, beſeeliget nicht; nur durch das lebendige (in der Liebe und im Vertrauen werkthätige) Erkenntniß des alleinigen und wahren Gottes gelangt er zur Seeligkeit und zugleich beſteht in dieſem Erkenntniß ſeine Seeligkeit.

Da nun die Religion, als das die Menſchen von allem eiteln Streben und deſſen Gegenſtande befreiende Princip, ſelber Glaube an Gott oder ein Erkennen Gottes iſt, ſo muß ſie ſelbſt als die alleinige Bedingung ihrer Seeligkeit, oder als das einzige, von Gott in ihre Macht geſtellte, Mittel begriffen werden, Kraft deſſen ſie den Grundtrieb ihrer Natur zu befriedigen im Stande ſind. Sie heißt daher bei den Hebräern auch דֶּרֶךְ יְהוָה, gleichſam ein durch das ſeelige Weſen der Menſchheit vorgezeichneter Weg, auf welchem ſie zu ihrem Ziele, zur Seeligkeit, zu gelangen vermag. Auch das Evangelium ſtellt ſie, wiewohl ſeltner, unter dieſem Bilde dar, z. B. Joh. 14, v. 16, 17, wo Chriſtus, in ſich die Religion perſonifizirend, ſagt: ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, nur durch mich kömmt der Menſch zum Vater.

§. 6.

Begriff der Religion, als des Gegenſtandes der Dogmatik.

Das Bewußtſeyn von Gott iſt nicht entſtanden, ſondern ewig, aber indem es zugleich ein Bewußtſeyn der Men-

schen von Gott (ihr Glaube oder Wissen) und somit subjectiv ist, hat es den Schein des bloß zeitlichen Seyns, und des in irgend einer Zeit zuerst Entstandenen, oder des Gewordenen überhaupt; allein seinem Wesen nach ist dasselbe durch Gott, und nicht nur darin, daß es das Bewußtseyn von Gott, sondern zugleich darin, daß es durch Gott ist, bestehet seine Dignität; denn als Bewußtseyn von Gott ist es allein das Bewußtseyn des Wahren, und als Bewußtseyn durch ihn ist es allein wahres Bewußtseyn. Was durch die Menschen ist, ihr Bewußtseyn von ihnen selbst und von der Welt, ist höchstens ein Wissen von dem Bilde der Wahrheit in ihnen selbst und in den Dingen, aber nicht von ihr selber, und in diesem Wissen ist keine Wahrheit, sondern nur der Schein derselben, denn die Wahrheit wird und entsteht nicht, wie der Mensch und sein Bewußtseyn, sondern sie ist ewig, wie Gott.

Woran aber wird die Wahrheit des Bewußtseyns von Gott, welches der Mensch hat, erkannt? woraus wird gewußt, daß sein Bewußtseyn Glaube, nicht Aberglaube, nicht Unglaube, oder daß es Wissen, Erkennen, nicht leeres Denken und nicht ein Wähnen oder Meynen sey? Kurz: welches ist das Kriterium der Erkenntniß des Glaubens an Gott, oder des Wissens von Gott und dem göttlichen Wesen? Wir unterscheiden a) ein positives, b) ein negatives Kriterium derselben, und handeln von jenem zuerst.

a) Wenn das Bewußtseyn der Menschen von Gott zugleich ein Bewußtseyn ihrer Abhängigkeit von ihm ist, so ist

dieſes ein offenbares Zeichen, gleichſam ein Beweis, daß jenes Wahrheit enthält, und entweder als Glaube oder als Wiſſen, worin Wahrheit, nicht aber als Aberglaube oder Meynen, worin keine Wahrheit, ſondern höchſtens nur der Schein derſelben iſt, beſtehet, oder: wenn der Menſch, indem er ein Erkenntniß von Gott zu haben glaubt, zugleich ſeine Abhängigkeit von ihm anerkennt, ſo iſt ihm dies Anerkenntniß ein Merkmal und Kriterium, daß er jenes Erkenntniß wirklich hat, und nicht blos zu haben glaubt. Dieſes Bewußtſeyn oder Anerkenntniß aber ſeiner Abhängigkeit von Gott iſt in dem Menſchen zugleich ein Gefühl, welches ſich in den Gefühlen ſeiner Demuth und Andacht, ſeiner Bewunderung, Verehrung und Anbetung Gottes äußert und ihm ſelber zu erkennen giebt. Wer alſo, indem er das Bewußtſeyn vom göttlichen Weſen hat, zugleich hiermit zur Demuth und Anbetung geſtimmt wird, der weiß, daß ſein Bewußtſeyn Glaube oder Wiſſen, alſo die Wahrheit ſelbſt iſt. Jenes Bewußtſeyn aber, oder Anerkenntniß unſrer Abhängigkeit von Gott, als Gefühl derſelben, wird überhaupt Frömmigkeit genannt, und unter dieſer folglich jedes beſondere Gefühl, in welchem das Anerkenntniß ſich äußert, z. B. Demuth, Liebe, Dankbarkeit, Vertrauen zu Gott u. ſ. w., mit verſtanden. Die Religion nun, welche das Bewußtſeyn von Gott, als Glaube an ihn oder als Erkenntniß iſt, muß, wenn ſie wirklich Glaube oder Erkenntniß iſt, zugleich ein Anerkenntniß der Menſchen ſeyn, was ihre Abhängigkeit von Gott betrifft. Das poſitive Kriterium für die Wahrheit des Bewußt-

seyns von Gott ist also gleicherweise das positive Kriterium für die Wahrheit der Religion; mittelst seiner wird die Religion als Religion erkannt, und von der Superstition in allen ihren Formen unterschieden. Und mit Recht wird eben darum die Religion in Beziehung auf den Menschen, dessen Seeligkeit durch sie bedingt ist, und in ihrer Subjectivität, als die mit dem Erkenntniß Gottes verbundene Frömmigkeit begriffen. Wird das eine, oder andere der beyden Hauptmomente der subjectiven Religion, das Erkenntniß Gottes, oder das Anerkenntniß unsrer Abhängigkeit von ihm, herausgehoben, und die Religion in Beziehung auf das eine oder andere, oder selbst in Beziehung auf das Kriterium ihrer Wahrheit begriffen und vorgestellt, so wird sie selber, besonders in der heil. Schrift durch verschiedene Ausdrücke bezeichnet. In Beziehung nämlich auf das erste heißt sie πιστις, γνωσις, דַּעַת אֱלֹהִים auch wohl Χριστος, λογος περι του Θεου, in Beziehung auf das andere ἐυσεβεια, φοβος του Θεου, יִרְאַת יְהוָה θρησκεια, und in Beziehung auf das dritte ἀληθεια.

Bewirkt wird das Bewußtseyn unsrer Abhängigkeit von Gott, als dem Urgrunde unseres Seyns, Wissens, Wollens und Wirkens, durch das Bewußtseyn von Gott selbst in uns selber: der Mensch erkennt an seine Abhängigkeit von Gott, und betet an den, von welchem er abhängt, indem er ihn erkennt oder an ihn glaubt; aber dieses Erkenntniß, (γνωσις) oder dieser Glaube (πιστις) bewirkt in ihm jenes Anerkennen (ἐυσεβειαν) nicht ohne sein Mitwirken, oder

Zuthun. Indem die Religion, als Glaube oder Wissen, in ihm wirkt, verhält und kann er selbst sich nicht schlechthin passiv verhalten, aus dem einfachen Grunde, weil, wenn Eines auf ein Anderes wirkt, und dieses Andere sich absolut unthätig verhält, das Wirken ohne alle Wirkung, hier das Erkenntniß oder der Glaube ohne Anerkenntniß, ohne Liebe, Vertrauen u. s. w., bleibt. Mit der Anlage, die der Mensch hat, zum Bewußtseyn Gottes zu gelangen, an ihn zu glauben, ihn zu erkennen, hat er zugleich die Anlage zu wollen und zu vollbringen, also jenes Bewußtseyn an sich gelangen zu lassen oder nicht, und mit ihm das Bewußtseyn seiner Abhängigkeit von Gott zu erzeugen oder nicht, d. h. indem die Religion, als Glaube oder Erkenntniß, in ihm wirkt, wirket er mit, oder verhält er, der freie, sich als selbstthätiges, als wollendes Wesen; und so ist folglich das Anerkenntniß seiner Abhängigkeit von Gott, hiermit seine Liebe und seine Frömmigkeit, indem sie das Werk der Religion sind, zugleich des Menschen Werk. Hieraus aber ergiebt sich, daß die Religion Kraft der Wahrheit, welche in ihr, und welche sie selbst ist, weder blos theoretische, noch blos praktische Religion seyn kann, sondern daß, indem sie das eine ist, sie zugleich das andere seyn muß und umgekehrt. In ihrer Subjectivität ist sie ein Glaube an Gott und zugleich ein Handeln in diesem Glauben; denn wäre sie jener ohne dieses, so würde jener nicht Glaube, sondern Aberglaube seyn; der Mensch kann zwar an einen Götzen, aber nicht an Gott glauben, ohne unmittelbar vor ihm sich zu demüthigen, und

im Gefühl seiner Abhängigkeit von ihm zu wollen und zu handeln, ohne also ein seinem Glauben gemäßes, der Gottheit geweihetes Leben führen zu wollen und zu führen; und eben so würde, wenn die Religion ein sogenannter Gottesdienst ohne Glauben an Gott wäre, dieser ein blos äußeres Gepränge, und sie selbst nicht Religion, sondern Superstition seyn; denn der Mensch kann zwar vor einem Götzen sich niederwerfen und ihm schmeicheln und dienen, aber er kann Gott nicht verehren und anbeten, ohne ein Bewußtseyn (es sey Glaube oder Wissen) von ihm, als dem über ihn und über das All erhabenen Wesen zu haben.

In Gemäßheit des beschriebenen positiven Kriteriums urtheilen wir also: wo Frömmigkeit ist, d. h. ein Handeln der Menschen im Bewußtseyn ihrer Abhängigkeit von Gott, da ist in ihrem Bewußtseyn von Gott selbst Wahrheit, oder: wo Frömmigkeit ist, da ist Glaube an Gott oder ein Erkenntniß Gottes. Mangelt nun, wo jene fehlt, auch die Wahrheit in diesem? ist Mangel der Frömmigkeit ein Zeichen des Unglaubens oder Aberglaubens? Wäre es so, so würden wir gleich richtig urtheilen: wo Frömmigkeit nicht ist, überall, wo der Mensch nicht im Bewußtseyn seiner Abhängigkeit von Gott lebt, denkt, will und wirket, da ist auch in seinem Bewußtseyn von Gott selbst keine Wahrheit, oder: wo keine Frömmigkeit ist, da ist auch kein Glaube an Gott, oder kein Erkenntniß Gottes; allein so ist es nicht, und dies Urtheil ist falsch. Wo keine Frömmigkeit ist, da ist Lasterhaftigkeit, es sey blos in der Gesinnung oder zugleich

im Leben ſelber. Zwar denkt man ſich den Laſterhaften insgemein auch als den Unglaubigen oder Gottloſen, aber in dieſem Gedanken iſt keine Wahrheit; denn ſo laſterhaft Einer ſeyn mag, ſo hört er doch nicht auf, Menſch zu ſeyn; und ſelbſt die empörendſten Frevel, die er, als wäre kein Gott, verübt, nnd der Uebermuth, worin er ſich von Gott und Geſetz unabhängig dünkt, bringen ihn nicht um die Anlage der Menſchheit. Dieſe Anlage aber iſt eben die Empfänglichkeit für das Bewußtſeyn von Gott; mittelſt ihrer iſt er entweder noch nicht, oder bereits zu dieſem gelangt. Noch nicht zu ihm gelangt, noch nicht an Gott glaubend oder ihn erkennend, lebt und handelt er blos, als wäre kein Gott, ohne noch von Gott ſich losgeſagt zu haben, ohne der Gottloſe, oder Unglaubige zu ſeyn: ſeine Laſter zeugen nur davon, daß er oer Nichtglaubige, nicht aber davon, daß in ſeinem Bewußtſeyn von Gott keine Wahrheit ſey, denn dieſem Bewußſeyn ermangelt er ſelbſt noch. Ermangelt er demſelben nicht, iſt er bereits zum Bewußtſeyn Gottes gekommen, ſo kann Wahrheit darin, es ſelbſt kann Glaube oder Erkenntniß ſeyn, ohne daß damit das Bewußtſeyn oder Anerkenntniß der Abhängigkeit von Gott und ein demſelben angemeſſenes Leben nothwendig verbunden wäre. Was aber wird anſtatt des letztern mit jenem im Laſterhaften verknüpft ſeyn? entweder Scheu vor dem Bewußtſeyn von Gott, und ein Beſtreben, dieſes Bewußtſeyn von ſich abzuhalten, ſich von ihm los zu machen, ein Verſuch, Gott zu leugnen, Unglaube, oder wenn der Laſterhafte ſich ihm nicht entziehen kann,

wenn es ihn gleichwohl ergreift, sklavische Furcht vor Gott selbst. Wie demnach in dem Frommen das Erkenntniß Gottes mit Liebe zu Gott und mit Ehrfurcht vor ihm, so ist in dem Lasterhaften eben dasselbe entweder mit Widerwillen und Scheu vor allem, was an Gott erinnert, (mit Unglauben) oder mit knechtischer Furcht vor Gott (mit Aberglauben) verbunden; er also wird zwar praktisch ein Atheist seyn können, indem er sich absolut selbstständig dünkend, und nach absoluter Unabhängigkeit strebend, das Bewußtseyn Gottes scheuet und meidet, wo er kann, aber theoretisch ein Atheist zu werden, wird er nicht vermögen, denn die Anlage der Menschheit kann er nicht verliehren, auch kann er durch Sophistereien und Aberwitz sich selbst zwar blenden, aber das Licht des göttlichen Bewußtseyns in ihm nicht auslöschen, so wie damit, daß er seine Abhängigkeit von Gott ignorirt oder leugnet, diese nicht aufhört zu seyn, was sie ist, ewige Abhängigkeit von Gott. In dem Angeführten sind die Urtheile begründet: es habe nie einen theoretischen Atheisten gegeben, nur der Stolz, der Uebermuth und sonstige Laster der Menschen bewege sie, sich selbst und andern vorzusagen: es sey kein Gott, und hiermit, wider besseres Wissen und Gewissen, sich selbst und andere zu täuschen und zu belügen. Personificirt ist der vollendet praktische Atheismus in der christlichen Vorstellung von den Kakodämonen überhaupt und vom Satan insbesondere, ὁ διαβολος, sagt Christus Joh. 8, v. 44, ἐν τη ἀληθεια οὐκ ἑστηκεν, ὁτι οὐκ ἐστιν ἀληθεια ἐν ἀυτῳ. Was für den Menschen Religion, das ist hier

ἀλήθεια, nämlich Erkenntniß Gottes verbunden mit dem Anerkenntniß der Abhängigkeit von Gott, denn eine andere Wahrheit giebt es nicht für den endlichen Geist, er sey der Geist eines Menschen oder eines Engels. Der Satan ist nicht geblieben in der Wahrheit; er hat dem Bewußtseyn seiner Abhängigkeit von Gott entsagt, aber das Bewußtseyn von Gott selbst ist ihm geblieben; er will Gott nicht anerkennen, aber erkennen muß er ihn; das Erkenntniß Gottes ist ihm in die Unterwelt gefolgt: er glaubt und zittert. Sein Hochmuth war ein Versuch, sich von Gott unabhängig zu machen und zu wissen; aber wie sein Hochmuth seinem Fall vorausgieng, so folgt ihm mit dem Bewußtseyn von Gott zugleich das quälende Bewußtseyn, nicht zu vermögen, was er versucht, d. h. seinem Hochmuth nicht genügen zu können. Sieht man von dem Mythologischen in dieser Vorstellung weg, so wird, wie der praktische Atheismus, eben so das böse Princip selbst, durch welches das positive Gegentheil der Religion, Irreligion, praktischer Unglaube in dem Menschen ist, als in einem Geiste personifizirt erkannt, der das erste Menschenpaar zur Uebertretung des göttlichen Gesetzes, d. i. zu dem Versuch, das Bewußtseyn ihrer Abhängigkeit von Gott zu zernichten, verführte. Uebrigens sieht der Begriff von der innigen Verbindung des Glaubens an Gott und der Verehrung Gottes in der Religion, nicht im Widerspruch mit der Vorstellung von den bösen Engeln; denn eben dieser Vorstellung zufolge waren sie, als von Gott erschaffen, ursprünglich gut, ihn erkennend, und im Bewußtseyn

ihrer Abhängigkeit ihm gehorchend. Ihr Abfall von Gott war ihr Hochmuth, ein Verlust des Bewußtseyns ihrer Abhängigkeit von Gott, aber nicht ihrer Erkenntniß Gottes; an die Stelle jenes Bewußtseyns, somit ihrer Liebe zu Gott ist in ihnen, als abgefallenen Engeln das Schrecken getreten. Was in der Religion Demuth, Liebe, Vertrauen und Anbetung verbunden mit dem Glauben an Gott ist, das ist in ihnen das Zagen und Schrecken verbunden mit ihrer Erkenntniß Gottes, Jak. 2, v. 19, καὶ τα δαιμονια πιστευουσι καὶ φρισσουσι; Glaube und Schrecken vereinigt sind ihre Unseeligkeit, wie Glaube und Liebe verbunden die Religion und zugleich die Seeligkeit dessen sind, dessen Religion sie ist.

b) Das negative Kriterium zur Beurtheilung der Wahrheit einer jeden, besonders praktischen, Lehre ist nach Schaftsbury (vergl. Kant in der Vorrede zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre) der Versuch, die Lehre lächerlich zu machen. Wenn nämlich eine Doctrin oder auch ein einzelner Lehrsatz das Belachen aushält, und über jede Verspottung früher, später oder sogleich siegt, so soll dies ein sicheres Zeichen ihrer oder seiner Wahrheit seyn. Nur aber negativ ist ein solches Kriterium, weil begreiflicherweise eine Lehre dadurch, daß sie das Belachen aushält, nicht wahr, und aus ihrem Siege über den Spott ihre Wahrheit nicht erkannt wird. Solch ein Sieg kann höchstens nur die negative Bedingung der Erkenntniß ihrer Wahrheit, und der Versuch, ihrer zu spotten,

nur das Bedürfniß derjenigen seyn, die sich in die Untersuchung selbst nicht einlassen können oder wollen; denn wird eine Lehre belacht oder ihrer gespottet, ohne daß sie verlacht und verspottet werden kann, so ist unmöglich, daß sie blos Irrthümer enthalte, und daß ihr Urheber mit ihr sich selbst und andere täusche oder hintergehe; es ist alsdann der Ernst der Wahrheit in ihr, der sie siegen macht, und sogar den Spötter zwingt, ihre Wahrheit, wenn auch ohne Einsicht in dieselbe, anzuerkennen. Dem wissenschaftlichen Forscher, besonders im Gebiete der Philosophie, wenn er seine Entdeckungen der Welt mittheilt, und ihm nur an ihrer Wahrheit gelegen ist, kann eben darum, nächst der ernsten Untersuchung und Kritik, nichts erwünschter seyn, als der ächte Witz und Spott, der sie trifft; denn vermag das Kaustische des Spottes, der Blitzstrahl des Witzes nichts über sie, gehen sie durch die ätzende Lauge des Sarkasmus und der Satyre unversehrt hindurch, so bewähren sie hierdurch negativerweise ihre Wahrheit, und wie es in Absicht auf sie dem Aberwitzigen und dem faden Spötter, so gilt es auch dem ächten Satyriker: wer zuletzt lacht, lacht am besten.

Wenn aber auch dies Kriterium mittelst des Witzes, der jedoch nicht jedem zu Gebot steht, in allen Doctrinen, Disciplinen und Instituten der Menschen (oft auf die Gefahr dessen, der seiner sich bedient) seine Anwendung findet, so kann dasselbe doch nie und auf keine Weise zur Beurtheilung der Wahrheit, welche in dem Bewußtseyn von Gott ist, in

Anwendung gebracht werden, und das negative Kriterium zu der Beurtheilung: ob in diesem Bewußtseyn Wahrheit sey, oder nicht, besteht eben darin, daß jenes negative Kriterium des Belachens hier gar nicht angewendet werden kann. Das Bewußtseyn der Menschheit von der Gottheit, als ihr Glaube oder Erkenntniß, ist über allen Spott und Witz, über alle Satyre erhaben; der Religion, in der strengsten Bedeutung des Worts, kann nie gespottet, an sie kann das Lachen, geschweige das Belachen und Verlachen nicht gebracht werden, denn bis an sie reicht es nicht; es kann also auch durchaus keine Religionsspötter geben, und hat deren nie gegeben, wie aus folgendem erhellet. Der Witzige, der Satyriker, der ächte Spötter steht nothwendig mit seinem Witz, mit seinem gesammten Wissen und Bewußtseyn über dem, dessen er spottet; der Gegenstand seines Spottes ist unter ihm und in der Gewalt seines Geistes, (nur der witzig seyn wollende, der fade Spötter ist unter dem, was er bespottet, seine Einfälle sind aber auch darnach, und was er mittelst ihrer belacht und belachen macht, ist ohne daß er will, allein er selber.) Nun kann aber selbst der witzigste und geistreichste Mensch, ein Leibgeber, ein Schoppe, so groß die Macht und Freiheit seines Geistes sey, höchstens nur seinen Standpunkt über sich selbst, über seinem und jedem Ich, (z. B. dessen Unsterblichkeit bezweifelnd und bespottend) aber auf keine Weise, mit irgend einem seiner Gedanken, über seinem eignen Bewußtseyn von Gott, oder gar über der Gottheit selbst nehmen, gleichsam herabsehend auf dieses

Bewußtseyn, um dasselbe zum Gegenstande auch nur seines Humors und argloser Einfälle zu machen. Wo er immer sey, in welcher Region des Wissen sich sein Geist bewege; immer ist er in jenem Bewußtseyn begriffen, (mag er selbst sich darin begriffen wissen, oder nicht) aus der Sphäre desselben kann er nicht heraus, heraus aber müßte er, außer ihr, über ihr müßte er seyn, wenn er des Bewußtseyns von Gott, wenn er der Religion spotten, und wenn sein Witz sie, nicht aber ihn allein treffen sollte. Hier also wird aller Witz der Menschen unmittelbar an sich selbst zu Schanden, und hier ist selbst die Forderung eines: δος μοι, που στω: purer Aberwitz, denn sogar die Hölle bietet keinen solchen Standpunkt an, und selber in der Hohnlache Miltonscher Teufel geht diesen der Witz aus.

Aber, kann man einwenden, die Geschichte der Religion und der Literatur lehret ja doch Religionsspötter ohne Zahl von den ältesten bis auf die neuesten Zeiten kennen. War nicht Lucian einer der witzigsten Spötter der griechischen Götterwelt? und hat nicht Voltaire leichtsinnig und frech manche Lehren und Gebräuche des Christenthums dem Gelächter Preiß gegeben? Und würde überdieß, falls jene Meinung, daß Religionsspötterey an sich unmöglich sey, richtig wäre, Gotteslästerung (sie bestehe in Schimpf oder Spott) überhaupt statt finden können? Wir antworten: die Vorstellungen, welche die Menschen sich machen von Gott, dessen Wesen und ihrem Verhältniß zu ihm, und selbst ihre Vorstellungen von ihrem Glauben an Gott, von dem Ur-

ſprunge dieſes Glaubens und von ſeinen Wirkungen darf man nur nicht verwechſeln mit dem ewigen Bewußtſeyn von Gott und mit dem Glauben ſelbſt; man muß das Zufällige der menſchlichen Gefühl- und Denkart in der Religion, welches mit ein Produkt der Willensfreiheit und der Willkühr iſt, unterſcheiden von dem Weſentlichen in dem Bewußtſeyn Gottes, welches die Religion ſelbſt iſt. Ihrer Vorſtellungen von Gott und von ihrem Bewußtſeyn Gottes vermögen die Menſchen, (jeder der ſeinigen und der eines andern) aber des Bewußtſeyns Gottes ſelbſt in ihnen vermögen ſie nicht zu ſpotten. Inſofern nun die menſchlichen Vorſtellungen, obwohl in der Religion ein Zufälliges, doch zu den Mitteln gehören, das Weſentliche der Religion, das göttliche Glauben und Wiſſen, welches ſie enthält, in und unter den Menſchen rege und lebendig zu erhalten, inſofern trifft der Spott, den jene erleiden, indirekt die Religion ſelbſt mit, und werden diejenigen, welche der Sinnes- Denk- und Lehrart und der Handlungsweiſe der Menſchen in Sachen der Religion ſpotten, mit Recht Religionsſpötter genannt: ſie ſind es, die, ſtatt durch Belehrung das Reich des Aberglaubens zu zerſtören, durch bloße Verſpottung ſeiner, immer nur Aergerniß geben und den Glauben ſelber gefährden, und deren Spöttereyen, beſonders wenn ſie ſolche Vorſtellungen treffen, an die für einzelne Menſchen, (Gemeinden, Confeſſionen u. dgl.) ihr Bewußtſeyn von Gott am unmittelbarſten angeknüpft iſt, auch wohl Gotteslästerungen heißen können; nicht als könne Gott ſelbſt von ihnen gelästert oder beleidigt werden, denn bis an ihn reicht kein

Spott und keine Beleidigung, wohl aber, weil der Glaube der Menschen an Gott durch solche Spöttereien leiden, und sie selbst dadurch unmittelbar an ihrem Gemüthe und an ihrer Persönlichkeit gekränkt werden können.

Als Bewußtseyn Gottes und unsrer Abhängigkeit von ihm, nebst dem, solchem Bewußtseyn durchaus angemessenen Streben und Leben, oder als Glaube an Gott verknüpft mit der Liebe zu ihm, ist die Religion Gegenstand der Dogmatik, indem diese das Wesen jenes Bewußtseyns, somit das Princip des Glaubens und der Liebe, ihre Möglichkeit, Natur und Nothwendigkeit für den Menschen und ihre Wirkungen zu begreifen, und als System und Wissenschaft von jedem ihrer Begriffe zugleich Rechenschaft zu geben versucht. Prüft man nun nach den aufgestellten Kriterien die, christliche Religion, wie sie in der heiligen Schrift dargestellt wird, so ergiebt sich, daß sie an sich von der Religion als solcher durchaus nicht verschieden, und also, indem die Dogmatik diese zu ihrem Object hat, zugleich selber Gegenstand dieser Wissenschaft sey. Denn es lehret das Christenthum 1) den Einen ewigen Gott, und nicht einen Götzen, dessen der Mensch spotten kann, nicht einen Nationalgott, der in seinem Dienste stehe und dem er nur diene, wann und so lange er wolle. Apostelg. 17, v. 29. Wir dürfen nicht denken, (οὐκ ὀφειλομεν νομιζειν) als gleiche die Gottheit (το θειον ὁμοιον ειναι) einem Bilde aus Gold, Silber oder Stein, welches die Einbildungskraft (ἐνθυμησις) erzeugt, und die Kunst aus-

geprägt hat. 1 Timoth. 6, v. 16 „Gott allein ist der Unverwesliche; (ὁ μονος ἐχων ἀθανασιαν) das Licht, worin er wohnet (φως οἰκων ἀπροσιτον) ist sein Wesen als Allerschaffendes Wissen; dem Menschen ist dieses Licht ewig unzugänglich, er kann der Allwissende nicht seyn, er kann die Gottheit nicht so, wie sie sich selber weiß, wissen; (ὁν εἰδεν οὐδεις ἀνθρωπων, οὐδε ἰδειν δυναται) allein das Bewußtseyn von Gott, dem Unverweslichen und sich und das All Wissenden ist ihm zugänglich, zu diesem Licht kann er gelangen, und erst, indem er zu ihm gelangt ist, fängt er an, Religion zu haben. Das Christenthum lehrt 2) daß nur diejenige Verehrung und Anbetung Gottes recht und wahr sey, die in und mit dem Bewußtseyn von Gott, welches, für den Menschen, allein Wahrheit ist und enthält, statt hat, Joh. 4, v. 24, Gott, der Geist, kann, seiner würdig, nur ἐν πνευματι καὶ ἀληθειᾳ, d. i. nur in unserm reinen und wahren Bewußtseyn von ihm, somit überall, in Jerusalem, so wie in Samarien verehret werden; denn hat nicht die aufrichtige Gesinnung, (πνευμα καὶ ἀληθεια) womit wir ihn als den allgegenwärtigen Geist (πνευμα ὁ θεος) anerkennen und anbeten, einzig und allein in unserem Bewußtseyn von ihm ihren Grund? Und eben so ist es 3) christliche Lehre, daß nur in demjenigen Bewußtseyn Gottes Wahrheit, und nur der Glaube wahrer Glaube, nicht Aberglaube, sey, wodurch der Mensch theils seine Abhängigkeit von Gott anzuerkennen, und diesem Anerkenntniß gemäs zu leben, bestimmt, theils in seinem Be-

wußtſeyn von Gott bis zum Erkenntniß — bis zum Schauen Gottes immer vollkommner wird. Matth. 5, v. 8. Ohne das Bewußtſeyn Gottes in ihnen, iſt es unmöglich, daß die Menſchen rein am Gemüth (καθαροι τῃ καρδιᾳ) und in und mit dieſer Reinheit beſeeligt (μακαριοι) ſeyen; ſolche Reinheit aber (der Gefühle, der Abſichten, Gedanken und Handlungen) iſt zugleich Klarheit und Kraft des Geiſtes, womit ſie Gott ſelbſt ſchauen werden (ἀυτοι τον Θεον ὀψονται) Joh. 3, v. 19 — 21. Der Laſterhafte ſcheuet das Bewußtſeyn oder Erkenntniß Gottes, (μισει το φως v. 20) zu welchem doch alle gelangen können: (το φως ἐληλυθεν εἰς τον κοσμον v. 19) ſeine Werke ſind nicht aus dieſem Erkenntniß entſprungen, ſie ſind Laſter, (ἐργα πονερα) und eben darum will er von Gott nichts wiſſen, (ἠγαπησαν ὀι ἀνθρωποι μαλλον το σκοτος, ἠ το φως) denn Gottes ſich bewußt, müßte er ſie anerkennen für das, was ſie ſind, für Laſter. (οὐκ ἐρχεται προς το φως, ἱνα μη ἐλεγχθῃ τα ἐργα ἀυτου). Wer hingegen, indem er das Bewußtſeyn Gottes und ſeiner Abhängigkeit von ihm hat, dieſem gemäs lebt (wer da glaubt und liebt) der Rechtſchaffene, (ὀ ποιων την ἀληθειαν v. 21) bekräftigt ſich hierdurch in demſelben, nimmt zu an Einſicht; (ἐρχεται προς το φως) und ſcheuet darin die Prüfung ſeiner Werke nicht, denn ſie ſind von ihm Kraft jenes, ihn beſeelenden Bewußtſeyns vollbracht (ἱνα φανερωθῃ αὐτου τα ἐργα, ὀτι ἐν Θεῳ ἐστιν εἰργασμενα).

§. 7.

Das Erkenntniß in der Religion und das Erkenntniß von der Religion.

Jenes gehört selbst zur Religion, dieses hingegen zur Religionswissenschaft; wie also jenes, zur Mittheilung dargestellt, Religionslehre im engern Sinn des Worts ist, so ist dieses, welches in der Wissenschaft erzeugt wird, theologische oder dogmatische Lehre. Zuerst kommt hier Folgendes in Betracht:

Das Bewußtseyn von Gott, das eine Hauptmoment der Religion, ist entweder Glaube oder Wissen; als Glaube ist es die, jeden Zweifel am Seyn und jede Vorstellung des Werdens und Gewordenseyns der Gottheit ausschliessende, Ueberzeugung der Menschen, daß Gott sey, und zugleich, daß Er, welcher ist, nicht die Natur, nicht die Welt, oder ein Natur- ein Weltwesen, und nicht ein Gedanke des Menschen, nicht eine bloße Idee seiner Vernunft, sondern Gott, das allein vollkommene, gerechte, gütige, heilige und seelige Wesen, sey. Ohne dieses Erkenntniß oder Wissen ist jener Glaube blind und, wie ohne das ihm gemäße Handeln, todt (πιστις νεκρα Jak. 2, v. 26) Also in dem Glauben, welches die Religion enthält, ist nothwendig auch ein Wissen; nur weil und wann die Ueberzeugung, daß Gott sey, im Gemüth des Menschen vorherrscht vor dem Erkenntniß: wer Gott sey, wird das Bewußtseyn von Gott, im Unterschied vom Erkenntniß Got-

tes, als Glaube begriffen und bezeichnet. Der heilige und sichere Boden des Glaubens an Gott ist das Erkenntniß Gottes oder das Wissen; in ihm hat der Glaube seine Wurzel und durch sie zieht er seine Nahrung aus demselben, ist also, obwohl Glaube, doch nicht ein trübes oder dunkles, sondern das klarste und heiterste Bewußtseyn der Menschen. Dieses Bewußtseyn andererseits, nicht als Glaube, sondern als Wissen, ist der bestimmteste und vollendetste Gedanke der menschlichen Vernunft von Gott und dem göttlichen Wesen; dieser Gedanke aber würde leer, notio mere formalis also inanis seyn, wenn nicht in und mit ihm die Ueberzeugung vom Seyn Gottes, der in seiner absoluten Vollkommenheit gedacht wird, zugleich wäre, diese Ueberzeugung aber ist der Glaube an Gott; also der eben so heilige und unerschütterliche Grund, worin das Erkenntniß Gottes steht, und in welchem allein es Erkenntniß, ein Wissen, und nicht ein bloßes Denken ist, ist der Glaube. Wir urtheilen dem gemäß: ohne Gott auf irgend eine Weise und in irgend einem Grade zu erkennen, kann der Mensch nicht an ihn glauben, und umgekehrt: ohne an Gott zu glauben, kann er ihn nicht erkennen. Das Bewußtseyn aber von Gott, an und für sich, d. h. nicht als Moment, sondern als Princip der Religion betrachtet, ist durchaus mit keiner Subjectivität behaftet, es ist nicht menschliches, sondern göttliches oder absolutes Wissen, von welchem die menschliche Vernunft nur eine Idee zu haben, aber welches Wissen sie selbst nicht zu seyn

vermag. Ein Mensch, wie nach der Lehre der Christen, Jesus Christus, der zugleich Gott — und in welchem die menschliche mit der göttlichen Natur unmittelbar vereinigt wäre, würde in diesem Bewußtseyn Gottes, — er allein würde, selbst über die Religion erhaben und als Lehrer derselben unter den Menschen, das Princip der Religion, ihr Stifter, — in ihm würde der Glaube an Gott und das Erkenntniß Gottes vollkommen Eins — er allein würde der absolut Wissende, — in ihm würde Gott ewig offenbar seyn, und durch ihn allein den Menschen offenbaret werden können (vergl. Joh. 1, v. 18). Jenes Bewußtseyn hingegen, welches ein Moment der Religion, und mit ihr in den Menschen ist, die nicht Gott sind, wird eben dadurch, weil es in ihnen, als seinen Subjecten ist, ein subjectives, annehmend die Form des menschlichen Gemüthes und Geistes; mit seiner Subjectivität aber ist die Möglichkeit gegeben, daß es irgend einen Grad der Stärke und Klarheit habe, und bald als Glaube, worin die Stärke der Ueberzeugung vom Seyn Gottes, bald als Erkenntniß, worin die Klarheit des Wissens vom Wesen Gottes überwiegt, sich] wirksam beweise. Wird abstrahirt von dieser Subjectivität, und wird das Bewußtseyn Gottes an und für sich betrachtet, so ist unsere Idee von demselben nothwendig die von dem, über jeden Grad der Stärke und Klarheit erhabenen, also von dem Wissen, welches die absolute Macht, oder Allmacht — und welches allein das Wissen Gottes selbst, des Allmächtigen, ist. Der für jeden Menschen höchste, also der höchste

Grad des subjectiven Bewußtseyns ist eben das Erkenntniß Gottes, verknüpft mit der Ueberzeugung, daß Gott sey, und daß er das Wesen sey, welches, und wie es erkannt wird. Die Religion folglich, welche der Mensch hat, in ihrer höchsten Potenz begriffen, enthält ein Bewußtseyn von Gott, welches ein Erkennen Gottes, oder ein Wissen, im Glauben an Gott ist. Und eben wegen dieser Beziehung auf den Glauben, als die Basis des Erkennens, kann kein Lehrsatz, welchen die Religion enthält, ein blos theoretischer oder praktischer, muß jeder ein dogmatischer — und kann kein Erkenntniß in ihr eine bloße Wahrheit des Wissens oder des Gewissens, ein Axiom, Theorem oder Postulat, sondern muß jedes zugleich eine Glaubenswahrheit, ein Dogma, seyn.

Nun fragen wir: bedarf das Erkenntniß Gottes in der Religion und sie selber einer Lehre von ihr, überhaupt einer Anstalt außer ihr selbst, wodurch es und sie an die Menschen gebracht werde? Bedarf die Religion einer Wissenschaft von ihr, bedarf die Lehre welche sie selber, als einen Inbegriff von Glaubenssätzen und Dogmen enthält, einer Dogmatik, damit sie und ihr Inhalt an die Menschen gelange damit sie Religion sey in ihnen und für sie?

Das Bewußtseyn von Gott, in der Religion als Glaube oder Wissen, ist an sich Bewußtseyn durch Gott; sie also ist ihrem Princip und Wesen nach göttlich in eigentlicher Bedeutung, und nicht etwa blos in dem Sinne, worin der Mensch seine Werke, wenn sie einer Idee entsprechen, göttlich nennt. Sollte nun die Religion eines Andern, als ihrer

selbst, bedürfen, damit sie sich nicht etwa blos in und unter den Menschen erhalte, sondern vorerst selbst an sie gelange, so müßte dieses Andere, da sie selber das Göttliche ist, ein Nichtgöttliches seyn, denn nur dadurch wäre es ein Anderes, als sie selbst, ein von ihr Verschiedenes. Das Institut also, wodurch sie introduzirt werden sollte (es sey eine äußere Zucht- Gesetz- Rechtsanstalt, dergleichen im Staate die Polizey, die Regierung u. s. w., oder eine innere Bildungs- und Lehranstalt, dergleichen ein philosophisches, theologisches oder sonstiges Seminar ist) würde als nicht unmittelbar göttlich, entweder eine von Menschen, oder, wenn man will von Engeln (als hätten diese auf dem Berge Sinai das Gesetz gegeben) gemachte Anstalt seyn; durch das Unvollkommene also (denn ist nicht alles Nichtgöttliche nur ein relativ Vollkommenes und folglich Unvollkommenes?) sollte das Vollkommene an die Menschen gelangen. Kann nun aber das absolut Vollkommene, damit es sey, was es ist, des Unvollkommenen bedürfen? Und ist nicht die Religion, als das Bewußtseyn Gottes durch Gott, vollkommen? Zu ihrer Vollkommenheit aber gehöret nothwendig, daß sie Religion in und unter den Menschen ist; sie folglich bedarf, um an dieselben gebracht zu werden, keines Andern außer ihr, sondern nur ihrer selbst, sie ist dazu sich selber genug, und eben in dieser ihrer Autarkie bestehet ihre Dignität und Majestät. Auch in dieser Beziehung, wie in so mancher andern, ist die Religion, als Erkenntniß Gottes, dem Lichte zu vergleichen. Durch Erkenntniß des Menschen von der Welt, (durch Na-

tur- und Weltkenntniß) und von ihm selbst (durch Geschichts- und Menschenkenntniß, letztere sey auf gemeinem Wege, oder wissenschaftlich erworben, und ein eigentlich anthropologisches Erkenntniß) gehet ihm dies Licht nicht auf, vielmehr umgekehrt, dadurch, daß ihm die Religion vorleuchtet, dadurch, daß er Gott erkennt, vermag er allererst, die Natur und sich selbst wahrhaft zu erkennen. Damit die Welt oder die Menschheit, beyde von der Nacht des Selbstbewußtseyns umgeben, gesehen werde, dazu bedarf es des Bewußtseyns von Gott, als eines Lichts, worin und wodurch sie sichtbar sey; damit aber dieses Licht selber gesehen werde, dazu bedarf es keines andern Lichts außer ihm; es ist sichtbar durch sich selber. Das Verhältniß also, worin die Religion zu sich selbst und zu Allem außer ihr steht, ist völlig gleich demjenigen, worin das wirkliche Licht zu sich selber und zu den Körpern steht, die es bestrahlt; sie müssen, um gesehen zu werden, beleuchtet seyn, jeder bedarf dazu, daß er sichtbar sey, des Lichtes außer ihm, in welchem er zu stehen komme; nur dieses Licht, oder wenn man will, das Centrum und der Quell alles Lichts, die Sonne, ist unserm Auge sichtbar allein durch sich selber, und ohne eines andern Lichtes außer ihm, von dem es beleuchtet werde, ohne einer andern Sonne außer der Sonne, in deren Lichtsphäre diese sey, zu bedürfen. So ist die Religion die einzig wahre (eine unmittelbare) Offenbarung Gottes; wie er in ihr — so ist sie offenbar, durch sich selber; ein Erkenntniß also von ihr, ein wissenschaftliches insbesondere, (eine Theologie oder Dog-

matik) wird nicht darum gesucht oder versucht, damit der Mensch zu ihr, und sie an ihn gelange; dazu bedarf es des Versuchs einer Dogmatik so wenig, wie der Untersuchungen über das physische Licht oder z. B. einer Optik dazu, damit durch das Erkenntniß von ihm, als die Frucht dieser Untersuchungen, das Auge dem Licht geöfnet und das Licht dem Auge sichtbar werde.

Fragen wir endlich noch: wodurch der Mensch Empfänglichkeit für das Bewußtseyn von Gott, als Glaube oder Wissen, habe, und wie sie beschaffen — welches das geistige Auge (το φως το ἐν σοι Matth. 6, v. 23) für das Licht der Religion — und wodurch es offen sey für dasselbe? so ist die Antwort: eben durch die Religion selbst. Wie der Mensch durch sie zu ihr gelangt, so auch ist sie, als Anlage, zu ihr zu gelangen, als Empfänglichkeit für sie selber, ursprünglich in ihm. Der Urgrund der Selbstheit ist Gott, durch ihn ist in ihr die Empfänglichkeit für das Bewußtseyn von ihm; wir nennen sie das religiöse Princip im menschlichen Geiste. Durch Erziehung und Unterricht, durch der Menschen Kunst und Wissenschaft, wird dasselbe nicht in den Geist gebracht, sondern höchstens nur darin angeregt und geweckt, vorausgesetzt, daß aus solcher Kunst und Wissenschaft nicht durch der Menschen Selbstsucht und Weltsucht das Bewußtseyn Gottes und ihrer Abhängigkeit von ihm ganz verdrängt sey. Der Gottvergessene Erzieher und Lehrer ertödet gleichsam, statt dasselbe zu beleben, jenes Princip in seinem Zöglinge oder Lehr-

jünger, wie es in ihm ertödtet ist; jedoch trägt er davon nicht allein die Schuld, sondern sein Zögling oder Lehrling trägt sie mit: Keiner, der andere verführt, (den Satan selbst ausgenommen) ist blos Verführer, sondern jeder verführet und ist verführt zugleich. Jenes religiöse Princip nämlich ist nebst der Willensfreiheit, oder Selbstthätigkeit, das Göttliche in dem Menschen. Kraft seiner aber und dieser kann er (aus irgend einer, ihm gegebenen Veranlassung) eben sowohl die Richtung und Neigung ausschließend zu sich selber, also zum Selbstbewußtseyn und zum Bewußtseyn der Welt, als von sich hinweg zur Gottheit, zum Bewußtseyn Gottes hinnehmen. Oder Kraft seiner Empfänglichkeit und Freiheit kann der Mensch dem Glauben an Gott und der Liebe zu ihm sich selbst eben sowohl verschließen, als öffnen; sich beyden verschließend, im Gefühl und Bewußtseyn seiner selbst und der Dinge gleichsam erstarrend, wird er, in der christlichen Lehre, als der Verhärtete oder Verstockte vorgestellt, und diese Verstocktheit zugleich der Nothwendigkeit und der Freiheit, ihm also die Schuld derselben, die er selbst sich nothwendig zugezogen habe, beygemessen. Wie nun aber die Religion, als Empfänglichkeit oder Receptivität für das Bewußtseyn Gottes, verbunden mit der Willensfreiheit, oder Spontaneität in Ansehung dieses Bewußtseyns, das göttliche Princip in dem Menschen ist, eben so ist sie, gleichsam als das, diese Spontaneität aufregende, diese Receptivität entwickelnde, Causalmoment, in der Lehre, die sie selbst enthält, und durch

Menschen, durch deren Erziehungskunst und Unterricht mitgetheilen läßt, zugleich das göttliche Princip außer und über dem Menschen, und wird seine wirkliche Religiosität als eine Wirkung dieses göttlichen Princips in und über ihm, oder als durch die Religion selbst bewirkt, begriffen. Indem nämlich der Mensch in das Bewußtseyn Gottes und seiner Abhängigkeit von Gott eingehet, indem er dem lebendigen Glauben an Gott entsteht, und dieser zugleich sein Glaube wird, ist Religion in ihm, und trägt er selber die Blüthen der, dem Bewußtseyn seiner Abhängigkeit von Gott angemessenen, Gesinnungen, und die Früchte der, diesen Gesinnungen entsprechenden Thaten. Das Menschengeschlecht gleicht darin der von ihm bewohnten Erde, welcher, indem sie sich, in ihren gemäßigten und heißen Zonen, dem Sonnenlicht öffnet, Pflanzen, Gewächse aller Art entkeimen, blühen und Früchte tragen, nicht blos, weil sie in diesen Zonen der Sonne selbst näher, sondern weil in ihnen das, ihr selber inwohnende, Sonnenprincip, ihre Empfänglichkeit für das Licht der Sonne, rege und wirksam ist. An den Polen, wo sie, gleichsam selbstsüchtig, und ihre Richtung lediglich auf sich selbst nehmend, mit sich aufs stärkste kohärirt und sich in sich selber verschließt, bleibt das solarische Princip in ihr von dem irdischen Princip, welches sie selbst ist, gefesselt, und ist sie in sich selber erstarrt. Dort treibt kein Keim, und gedeihet kein Gewächs noch Leben; mit einer Eisrinde, gleich der, womit der Egoismus den Geist

des Menschen umgiebt, ist ihre Oberfläche durchzogen und bedeckt.

Eines Erkenntnisses also von dem Glauben oder von dem Erkennen in der Religion, und von ihr selber, oder einer Religionswissenschaft bedarf es nicht, damit die Religion sey für den Menschen, und damit er Empfänglichkeit habe für sie: umgekehrt, damit ein Erkenntniß, oder eine Wissenschaft von ihr (die Theologie) möglich sey, dazu bedarf es der Religion selber, und zwar nicht blos als des Objects dieser Erkenntniß oder Wissenschaft, sondern auch als der Bedingung, ohne welche das Erkenntniß nicht zu erwerben, zur Wissenschaft nicht zu gelangen steht. Mit andern Worten: durch Religion (mittelst der Erziehung, des Jugend-Unterrichts, besonderer Schicksale, des Lebens überhaupt) muß in demjenigen, der die Wissenschaft von ihr sucht oder studirt, die Empfänglichkeit für Religion bereits aufgeregt, das religiöse Princip in ihm muß schon in irgend einem Grade entwickelt — ein religiöser Mensch muß der seyn, der ein Theolog werden will; ohne alle Religiosität kann er nicht einmal den Vorsatz fassen und dabey beharren, es durch sein Studium zur Wissenschaft von der Religion zu bringen, geschweige daß ohne sie dies Studium gelingen, oder gar durch dasselbe die Religiosität selbst erst hervorgebracht werden könnte.

Mit dem Resultat unsrer Untersuchung, mit dem Begriff von der Selbstständigkeit und Autarkie der Religion,

ſtimmt auch das Chriſtenthum beſonders in den Perſonen, durch welche, und in der Art, wie es in die Welt eingeführt worden, vollkommen überein. a) Chriſtus ſelbſt, als Religionsſtifter, kömmt nicht aus irgend einer Gelehrten-Schule oder Bildungs-Anſtalt, und tritt nicht auf unter den Juden als Lehrer, der ſelber von andern belehrt worden ſey. Zwar wird er im Evangelium zuweilen wohl διδασκαλος oder ραββι genannt, aber von Juden, die in ihm nur einen Lehrer ihrer Religion ſahen; ſeine Jünger nennen ihn ſelten ſo, ſondern, wo ſie ſein Verhältniß zur Religion und durch dieſe zu den Menſchen andeuten, bezeichnen ſie daſſelbe durch ſinnbildliche Redensarten, die unter andern auch auf die Selbſtſtändigkeit der Religion und ihres Inhalts hinweiſen. Chriſtus erfand freilich nicht eine Religion, aber er brachte die Religion, welche war, iſt und ſeyn wird, und den Glauben an ihn ſelbſt mit enthält, (beſonders deswegen chriſtliche Religion genannt) unter einer eigenthümlichen Form an die Menſchen, und in dieſem Sinne iſt er ihr Urheber oder Stifter. Sie iſt durch Gott; nicht alſo eines Menſchen Sohn, Zögling oder Lehrling, ſondern allein der Sohn Gottes, der keiner Belehrung, keiner Zucht und Erziehung bedarf, kann ihr Stifter ſeyn, und auch darum wird Chriſtus υιος του θεου genannt. Sie iſt keines Wiſſens außer ihr, worin ſie begründet wäre, und keiner Lehre außer ihr, wodurch ſie in die Welt eingeführt würde, bedürftig, und auch darum heißt Chriſtus (ihr Urheber) το φως του κοσμου. Sie iſt an ſich das ewige

und vollkommene Bewußtseyn von Gott, wozu der Mensch in der Zeit und auf immer vollkommenere Weise gelangt; und auch darum wird Christus genannt ὁ λογος, und heißt es von ihm Joh. 1, v. 1: „Im Anfang war der Logos, und der Logos war bey Gott, und Gott war der Logos.“ Sie allein endlich ist es, wodurch und worin die Menschen der Seeligkeit theilhaftig sind, und auch darum wird von ihrem Stifter gesagt, er sey ἡ ζωη und ὁ σωτηρ του κοσμου. b) Die von Christo gestiftete Religion wird selten mit dem Wort διδαχη, öfters mit den oben schon erwähnten Ausdrücken bezeichnet, auch wird sie wohl selbst Χριστος genannt, wie wenn Paulus sagt, 1 Kor. 1, v. 23: er verkündige Christum, dessen Kreuzestod den Juden ein Aergerniß und den Griechen eine Thorheit sey; sehr treffend ist diese Benennung, da der Glaube an den Sohn Gottes und die Liebe zu ihm eines und dasselbe ist mit dem Glauben an Gott selbst und der Liebe zu Gott, und Gott oder Christum verkündigen doch wohl die Bedeutung hat: die Menschen zum Bewußtseyn Gottes und ihrer ewigen Abhängigkeit von ihm hinführen. Endlich wird sie auch το ἐυαγγελιον genannt, die frohe und beseeligende Kunde oder Botschaft, welche durch Christum und seine Jünger von Gott und ihm an die Menschen gebracht und zu ihnen gekommen sey. c) Die Jünger Jesu, (die zwölfe) als seine Schüler betrachtet, heißen in der Schrift allerdings wohl μαθηται, aber indem sie zugleich als die durch Gott ausgerüsteten Werkzeuge (δουλοι του κυριου I. Χρ.) angesehen werden, welche die

von Chriſto geſtiftete Religion in der Welt verbreiten ſollten, heißen ſie nicht Lehrer, διδασκαλοι, ſondern vielmehr Boten Chriſti und der Gottheit an die Menſchheit, ἀποστολοι. Und dieſe Boten werden zugleich vorgeſtellt, nicht blos als durch ihren Lehrer, Chriſtum, belehrt, ſondern auch als diejenigen, denen der Geiſt Gottes unmittelbar zu Theil geworden, die durch Gott ſelbſt erleuchtet worden ſeyen; beſonders erklärt einer unter ihnen, Paulus, obwohl er wirklich eine gelehrte Erziehung gehabt hatte, dennoch ausdrücklich Gal. 1, v. 12: er habe das Evangelium, welches er verkündige, nicht von Menſchen empfangen, (οὐδε ἐγω παρα ἀνθρωπου παρελαβον ἀυτο) auch ſey es ihm nicht durch Unterricht, (οὐτε ἐδιδαχθην) ſondern durch göttliche Offenbarung geworden (δι ' ἀποκαλυψεως Ιησου Χριστου). Woraus ſich überaupt ergiebt, daß die Religion, deren Herolde die Jünger Jeſu waren, von ihnen, ſomit im Chriſtenthum ſelbſt, nicht als durch irgend eine, von ihr ſelbſt verſchiedene Lehre oder Anſtalt bedingt, nicht als eine Begebenheit, als ein Product der natürlichen Geiſteskraft in der Zeit, dergleichen Poeſie, Philoſophie, überhaupt Kunſt und Wiſſenſchaft ſind, ſondern als Religion betrachtet werde, die unmittelbar durch Gott und deſſen Geiſt, alſo ſelbſtſtändig und unabhängig von der Menſchen Anſtalten und Erzeugniſſen ſey. d) Der Akt, wodurch die Apoſtel das göttliche Princip in den Menſchen aufregen, und zu veranlaſſen ſuchen, daß ſie in das Bewußtſeyn Gottes eingehen, den

Götzen- und bloßen Cerimoniendienſt verlaſſend, oder die Art, wie ſie die Religion, πιστιν, Χριστον, an die Menſchen bringen, iſt nicht eigentlich ein Lehrakt, ſondern ein Akt der Religion ſelber, als des göttlichen Princips außer und über dem Menſchen, und ihre Verfahrungsart wird nicht eigentlich als ein Belehren, ſondern als ein Verkündigen begriffen, auch in der Regel nicht mit dem Wort διδασκειν, ſondern mit κηρυσσειν und noch treffender mit dem Ausdruck ἐυαγγελιζεσθαι bezeichnet, als ſey, was ſie mittheilten, nicht eine Lehre von der Religion (wie es denn auch eine ſolche nicht war) ſondern die Lehre in und mit der Religion ſelber, welche längſt ſchon erwartet worden, und nur verkündigt werden dürfe, um froh und freudig angenommen zu werden. e) Die Menſchen, an welche durch die Apoſtel, als Organe der Religion, ſich die Religion ſelber brachte, wurden, ſich ihr ergebend, ſelten Schüler der Apoſtel, μαθηται genannt, ſondern, als zur Religion, die da Glaube iſt, gelangt, hießen ſie Glaubige, πιστευοντες, mit Beziehung aber auf das Handeln in dieſem Glauben und das ihm gemäße Leben, Heilige, ἁγιοι, ἡγιασμενοι und da beydes Glaube und Frömmigkeit die Seeligkeit zur Folge hat, Erben der Seeligkeit, κληρονομοι του Θεου oder της ἐπαγγελιας του Θεου, auch ἀδελφοι Ιησου Χρ. und τεκνα του Θεου. Und ſo iſt endlich auch f) die Thätigkeit, mit welcher ſie ſelber, was ihnen mitgetheilt wird, empfangen, nicht als ein Erlernen, ſondern als ein Glauben

begriffen, und selten mit dem Wort μανθανειν, gewöhnlich mit πιστευειν, auch wohl mit den Ausdrücken παραλαμβανειν τον Χριστον (Kolos. 2, v. 6.) oder Χριστον ἐνδυεσθαι (Gal. 3, v. 27) bezeichnet

§. 8.

Begriff der Dogmatik selbst, nach ihrem Inhalt.

Das Erkenntniß Gottes in der Religion, an sich durch nichts außer ihm, weder durch Kunst noch durch Wissenschaft, vermittelt, ist ein absolut unmittelbares, ein Wissen durch Gott selbst, also göttliches Wissen; wie alles Wissen der Menschen durch sie, jederzeit ein vermitteltes und nur menschliches Wissen ist. Die Unmittelbarkeit jenes Erkenntnisses ist sehr bestimmt darin vorgestellt, daß dasselbe nicht als durch Menschen errungen, entdeckt oder gefunden, sondern als durch Gott ihrem Geschlecht geoffenbart, begriffen wird. Das Erkenntniß in der Religion ist eine Offenbarung Gottes, oder: in der Natur offenbaret sich Gott durch die Natur, in dem Menschen durch ihn, aber nur, indem er in der Religion dem Menschengeschlecht durch sich selber offenbar ist. Diese Offenbarung, wodurch der Mensch weiß, daß und wer Gott ist, welche selber als eine unmittelbare vorgestellt, — und ohne welche der, in der Theologie der Neuern ziemlich allgemein beliebte Begriff einer blos mittelbaren Offenbarung zu einem durchaus nichtigen Gedanken

und zu einem, von der Noth und Plage einer Kritik der Vernunft und der Offenbarung selbst keineswegs befreienden, Nothbehelf wird, diese unmittelbare Offenbarung also, oder dieses göttliche Wissen, ist allerdings für jeden einzeln Menschen vermittelt, indem keiner von uns durch Inspiration, sondern jeder durch Instruction, und zwar nicht durch physikalische, historische und anthropologische Belehrungen, als die, für sich, nur dem Bewußtseyn von der Welt und dem Selbstbewußtseyn fröhnen, sondern zuerst und zuoberst durch Religionsunterricht zum Bewußtseyn Gottes, zum Glauben und zum Erkenntniß in der Religion, somit zur Religion selbst gelangt. Allein durch dieses Vermitteltseyn wird jenes Wissen, obwohl ein Wissen der Menschen, doch nicht ein Wissen durch sie, ein blos menschliches Wissen, und hört dasselbe nicht auf, unmittelbar, oder die Offenbarung Gottes selbst, zu seyn; denn indem Gott sich durch sich selbst den Menschen offenbart, offenbart er sich ihnen zugleich durch sie selber, so daß, indem der eine den andern, die Mutter z. B. ihr Kind, zum Bewußtseyn Gottes führt, jeder durch einen Dritten zu diesem Bewußtseyn gekommen ist, und also Alle durch Gott zu demselben gelangt sind, folglich keiner, es sey dann aus Mißverstand, aus Schwärmerey, oder im Wahnsinn, sich selbst als einen solchen betrachten kann, dem unmittelbar durch Gott, oder durch Inspiration, ein Erkenntniß von Gott und göttlichen Dingen geworden sey, und endlich von den Menschen nur diejenigen ihres Geschlechts, z. B. die Apostel, für von

Gott auserwählte Werkzeuge seiner Offenbarung, für inspirirt durch ihn, anerkannt werden müssen, deren Leben und Verhältniß zur Welt, zu ihren Vorfahren und Zeitgenossen beweißt, daß ihr Wissen kein durch Tradition, durch Instruction und dergleichen auf sie gebrachtes sey, und deren Wissen sich durch die That in der Mittheilung, und durch die Wahrheit in ihm, so wie auch dadurch als unmittelbar göttliches Wissen bewähret, daß es der Erweiterung und Vervollkommnung durch die Menschen nicht bedarf, und diese, wenn sie den Versuch machen, zu demselben sogenannte neue Wahrheiten hinzuzufügen, darin zu schanden werden, und nur Irrthümer, welche die ewige Wahrheit jenes Wissens stets wieder von sich stößt, hinzu bringen können.

Diese Offenbarung nun, oder die Religion selbst in dem ganzen Reichthum der Erkenntniß und des Glaubens, den sie enthält, ist der Gegenstand und Inhalt einer Erkenntniß von ihr, welche, wie jene Religions-Erkenntniß, so theologische Erkenntniß, theologisches Wissen genannt wird. Es ist dasselbe das, einer immer größern Vollkommenheit fähige menschliche Wissen von dem göttlichen Wissen, oder von dem Erkennen Gottes in der Religion selbst; je vollkommner es wird, desto weiter entfernt es sich vom bloßen Wähnen, Meynen und leeren Denken, und desto näher kömmt es dem göttlichen Wissen selbst, doch ohne diesem, welches vollkommen ist, je absolut adäquat seyn, und ganz gleiche Dignität mit ihm haben zu können. Anders:

unser Bewußtseyn Gottes und unsrer Abhängigkeit von ihm (die Religion) ist in seinem Princip absolut vollkommen, denn Gott ist der Urgrund desselben; unser Bewußtseyn aber von diesem Bewußtseyn (von der Religion) ist in seinem Princip unvollkommen, denn wir sind die Urheber desselben; durch unsre, von außen und innen veranlaßte, Reflexion auf das Urbewußtseyn von Gott ist das Bewußtseyn von diesem Urbewußtseyn entstanden, durch ein, nach bestimmter Methode angestelltes und unermüdet fortgesetztes Forschen in diesem kann jenes immer vollkommner entwickelt und ausgebildet werden, aber die Vollkommenheit dieses Urbewußtseyns kann es nie erreichen. Wo dasselbe anhebt, vollkommen zu werden, beginnt es Wissenschaft zu seyn; seine Vervollkommnung hält mit der ihrigen gleichen Schritt, (denn es selbst ist an sich von ihr nicht verschieden) und die vollendete Wissenschaft von dem Urbewußtseyn Gottes oder von der Religion, die absolutvollkommne Religionswissenschaft würde daher zugleich das, wie durch Reflexion entstandene, so durch sie vollkommen entwickelte und ausgebildete Bewußtseyn der Menschen von der Offenbarung Gottes oder von der Religion seyn; allein da dieses, seines Ursprungs wegen nie die Vollkommenheit der göttlichen Offenbarung selbst erreicht, so kann auch jene, deren Ursprung der nämliche ist, nie vollendet seyn, und wird folglich ihr Verdienst immer nur darin bestehen, sich einer größern Vollkommenheit, als die ist, die sie etwa bereits hat, zu befleißigen. Weit gefehlt also, daß die Theologie, als deren Inhalt das

menschliche Wissen vom göttlichen Wissen, das Bewußtseyn oder Erkenntniß von der Religion ist, die zur Wissenschaft verklärte Religion sey, wofür die Eitelkeit der Menschen sie gern halten mögte, weit gefehlt, daß der sogenannte Theolog darum, weil er im Besitz der Wissenschaft ist, ein vollkommners Bewußtseyn von Gott und seinem Verhältniß zu ihm habe, als der blos religiöse Mensch, der von der Theologie nichts weiß, nähert sich die Theologie vielmehr erst dadurch ihrer Vollendung, daß sie die zur Religion verklärte Wissenschaft, — und der Theolog erst dadurch seiner Bestimmung, daß er, wozu ihm allerdings sein Forschen in dem Urbewußtseyn von Gott, sein theologisches Studium beförderlich seyn wird, ein tüchtiges Werkzeug dieses Bewußtseyns für sich und andere zu werden — den lebendigen Glauben an Gott, unbedingtes Vertrauen auf ihn und freie Liebe zu ihm und allen Menschen, nach dem Beyspiel der Apostel, in sich zu erhalten und zu bewahren strebt.

Theologie aber heißt die Wissenschaft von der Religion a) in weiterm Sinne des Worts, weil, was nur immer von der Religion, von den Mitteln ihrer Erhaltung und Fortpflanzung unter den Menschen, von den Schicksalen ihrer Lehren und Bekenner, durch Forschen in ihr selber und durch philologisches, kritisches, exegetisches, antiquarisches und historisches Studium gewußt werden kann, zu ihrem Inhalt gehört, b) in engerer Bedeutung, (wo sie in der Sphäre der Theologie in weiterm Sinne, wie das Besondere im Allgemeinen, mitbegriffen ist) weil ihr Streben

dahin geht, ein möglichſt vollkommnes Erkenntniß von dem Erkenntniß Gottes in der Religion, von dem Weſen und der weſentlichen Beſchaffenheit dieſes Erkenntniſſes, oder der göttlichen Offenbarung zu ſeyn, alſo die Religion als ſolche, ferner als ſub- und objective Religion, und in der, ihrem Weſen angemeſſenſten Form, nämlich als chriſtliche Religion, ihr Inhalt iſt, c) in der engſten Bedeutung, (wo ſie ein Theil der Theologie im engern Sinn, wie das einzelne Glied Theil eines organiſchen Ganzen, iſt) weil ſie das Bewußtſeyn von Gott (τον του Θεου λογον oder τον λογον περι του Θεου) ausſchließlich zum Gegenſtande ihrer Unterſuchung macht, und weil ſie in dem Bewußtſeyn von Gott ihn ſelber als den Urgrund dieſes Bewußtſeyns, ſomit als das alleinige Princip der Offenbarung, als den Urheber der Religion und der Seeligkeit durch ſie, betrachtet, und die Fragen: woraus, wie und ob mit abſoluter Nothwendigkeit Gott von den Menſchen, als der Urgrund des Bewußtſeyns von ihm erkannt werde? zu beantworten, alſo Wiſſenſchaft vom Princip der Religion und jeder ihrer Lehren zu ſeyn ſucht. Hier nun haben wir den Begriff von der Theologie im engern und engſten Sinn des Worts, ihrem Inhalt nach, vorerſt weiter zu entwickeln, (die möglichſt vollſtändige Ausführung und Darſtellung dieſes Begriffs iſt die Wiſſenſchaft ſelbſt) und dann noch die Frage: wozu es einer ſolchen Wiſſenſchaft bedürfe? zu beantworten.

Das Erkenntniß von Gott in der Religion kann nicht, wie wir oben geſehen haben, ohne die Ueberzeugung vom Seyn deſſen, der erkannt wird, und dieſe nicht ohne jenes ſtatt finden. Dieſer Begriff aber von beyden, dem Erkenntniß und dem Glauben, als in der Religion einander vorausſetzend, und als unzertrennlich mit einander verknüpft, iſt ſelber ſchon ein theologiſcher, denn er iſt ein, durch Reflexion über das Urbewußtſeyn, worin der Menſch ſich der Gottheit und zugleich ihres Seyns bewußt iſt, erzeugtes und beſtimmtes Bewußtſeyn von dieſem Urbewußtſeyn; er enthält alſo die beyden Momente, das Erkennen und Glauben (γνωσιν καὶ πιστιν) eben ſo nothwendig, wie die Religion ſelbſt, die, als Bewußtſeyn Gottes, das im Wiſſen begründete Glauben und zugleich das im Glauben begründete Wiſſen zu ihrem einen Hauptmomente hat. Sodann: der Glaube an Gott in der Religion iſt zugleich ein Handeln der Menſchen in dieſem Glauben, und ein Glauben in ihrem Handeln, ein ihr geſammtes Thun und jede einzelne, freie That begleitendes Glauben; (πιστις καὶ πραξις) auch der Begriff von beyden, als einander in der Religion vorausſetzend, und unzertrennlich mit einander vereinigt, iſt ein theologiſcher, denn er iſt ein aus der Reflexion über das Verhältniß des Bewußtſeyns unſrer Abhängigkeit von Gott zum Bewußtſeyn Gottes ſelbſt entſprungener, und an ſich ſelber das beſtimmte Bewußtſeyn von dieſem Verhältniß; in ihm alſo ſind die beyden Momente, das Theoretiſche des Thuns (Glaube im Handeln) und das Praktiſche des Glau-

bens (Handeln im Glauben) eben ſo nothwendig enthalten, wie in der Religion ſelbſt, die, als Bewußtſeyn unſrer Abhängigkeit von Gott, das, dem Glauben an Gott durchaus gemäße Handeln (z. B. in der Liebe zu Gott und den Menſchen, in der Dankbarkeit gegen ihn u. ſ. w.) und zugleich den unſer Handeln begleitenden Glauben an Gott (z. B. im Vertrauen zu ihm, in der Zuverſicht, womit der Glaubige Pflichten übernimmt und erfüllt) zu ihrem andern Hauptmomem hat. Der Begriff folglich von einem blos praktiſchen Glauben (ein moraliſcher, nicht ein theologiſcher) iſt eben ſo leer und nichtig, wie der Begriff eines blos theoretiſchen Glaubens, (gleichfalls kein theologiſcher, ſondern ein blos logiſcher) denn nach jenem wird nur gehandelt, als wäre ein Gott, welches eben ſo viel iſt, als werde gehandelt ohne allen Glauben; dieſer aber, der theoretiſche (z. B. der Glaube, daß die Sonne von vernünftigen Geſchöpfen bewohnt werde) iſt ein Glaube ohne alles Handeln, und ſelten mehr, als eine bloße Meinung. Endlich zur Religion gelangt der Menſch durch die Lehre, die ſie enthält, und durch die ſie ſelbſt ſich mittelſt des einen an den andern bringt. Dieſe Lehre in ihr, (το ἐυαγγελιον) durch die ſie in den Menſchen, alſo vollkommen iſt, wird zwar von Menſchen aufgefaßt und mitgetheilt, iſt aber nicht der Menſchen Werk, denn deren bedarf die Religion nicht, ſondern ſie bedürfen ihrer, um vollkommen zu ſeyn. Auch iſt es nicht blos der Glaube *an dieſe Lehre*, ſondern vielmehr der durch dieſelbe angefachte Glaube *an Gott* und ein, dieſem Glau-

ben angemeſſenes Thun und Leben, wodurch ſie die Menſchen beſeeligt, und es liegt nicht nur in ihr — ſondern ſie ſelbſt iſt — eine göttliche Kraft, alle, die ſie annehmen, d. h. die durch ſie zum Glauben gelangen, ſeelig zu machen. (δυναμις ἐστι Θεου εἰς σωτηριαν παντι τῳ πιστευοντι Röm. 1, v. 16) Dieſe Lehre nämlich, nicht der Menſchen Wort, ſondern das Wort Gottes ſelbſt durch Menſchen an ſie, ſtellt dar für ſie alle die Wahrheiten, welche die Religion in ihren beyden Hauptmomenten, als Bewußtſeyn Gottes und als Bewußtſeyn unſerer Abhängigkeit von ihm, umfaßt; dieſe Wahrheiten aber, z. B. Gott iſt allwiſſend, Er iſt gerecht, ſind durch Gott, denn ſie ſind von dem Urbewußtſeyn Gottes, deſſen Princip Er allein iſt, nicht verſchieden, ſie alſo ſind Ur- oder ewige Wahrheiten, auch ſind ſie von der Lehre, worin ſie ausgeſprochen und dargeſtellt werden, nicht verſchieden, denn dieſe iſt nicht eine Lehre von der Religion (entſtanden durch der Menſchen Nachdenken oder Reflexion über die Religion, über ihr Bewußtſeyn von Gott u. ſ. w.) ſondern die Lehre in der Religion ſelber; (das ſich ſelber, in Begriff und Wort, darſtellende Bewußtſeyn Gottes und unſrer Abhängigkeit von ihm, das im Glauben und in der Liebe lebendige Wort Gottes) die ewigen Wahrheiten alſo, und zwar ſie allein, ſind Religionslehren, und ihre Kraft iſt eine göttliche Macht; der Begriff aber von ihnen, als ewigen Wahrheiten und als Religionslehren, iſt ein aus Reflexion einerſeits über das Verhältniß, worin ſie zu dem Urbewußtſeyn Gottes

ſelbſt, andererſeits zu der Lehre ſtehen, in welcher ſie ſich darſtellen, entſprungener, und wird er ſelber als Lehre ausgeſprochen, ſo iſt dieſelbe doch nicht eine Religions- ſondern eine blos theologiſche Lehre, und ermangelt, ſo vollkommen ſie das Verhältniß der göttlichen Wahrheit zur göttlichen Lehre ausdrücken möge, dennoch der Kraft, die dieſe hat, denn ſie iſt Menſchenwerk; der Text: (ſelber eine ewige Wahrheit) „das Evangelium iſt eine Kraft Gottes“ u. ſ. w. wirkt mit einer göttlichen Macht, die das aus ihm gezogene Thema und die Rede, der es zum Grunde liegt, (ein Product des menſchlichen Nachdenkens) auch hat, aber nur, wenn ſie durch den Text ſich dem Redner, ſeinem Thema und deſſen Ausführung mittheilt, wenn alſo in ſeinem Thema und ſeiner Rede liegt, was der Text iſt — eine göttliche Kraft, und wenn der Redner ſelbſt durch dieſen gleichſam begeiſtert, forſchet und wie man ſagt, mit Salbung ſpricht.

So wie nun unmittelbar in der Religion Gott als der Urgrund aller ihrer Lehren erkannt wird, und dieſes Erkenntniß eine Religions- oder ewige Wahrheit, ausgeſprochen aber und dargeſtellt in ihr, ſelbſt eine Religionslehre iſt, eben ſo wird in der Reflexion über dieſe Lehren jede derſelben, und letztere mit, nothwendig begriffen als eine Wahrheit, in welcher einerſeits die beyden Momente, das Glauben und das Wiſſen, (πιστις και γνωσις) andrerſeits die beyden andern, das Theoretiſche des Thuns und das Praktiſche des Glaubens (πιστις και πραξις)

unzertrennlich verknüpft sind; in ihren beyden ersten Momenten also ist jede einzelne Religionslehre eine Glaubenslehre oder ein Dogma, und in ihren beyden andern ist gleichfalls jede eine Sittenlehre oder ein Präcept, der Begriff aber von beyden, den Glaubens- und den Sittenlehren, als einander in der Religionslehre voraussetzend, und als unzertrennlich mit einander verknüpft, ist ein theologischer, denn er ist entsprungen aus der Reflexion über das Verhältniß, worin die Lehren, welche die Religion enthält, sowohl zum Bewußtseyn Gottes, als zum Bewußtseyn unsrer Abhängigkeit von ihm und zu Gott selbst, dem Urgrunde dieses Bewußtseyns und dieser Lehren stehen, er also ist ein bestimmtes Bewußtseyn von der Art und Weise, wie der Mensch sich Gottes und seiner Abhängigkeit von ihm bewußt ist, oder wie er Religion hat und ausübt. Indem es nun durch Nachdenken über jenes Verhältniß zu diesem Bewußtseyn, oder Begriff kömmt, hebt hiermit erst die Theologie selbst im engern Sinne des Worts an, und wird oder kann der Versuch gemacht werden, sie als die Wissenschaft, deren Inhalt sämmliche Religionslehren in ungetrennter Einheit als Glaubens- und Sittenlehren sind, zu vollenden. Wirklich vollendet würde sie nichts anders, als jenes, nur aber vollkommen entwickelte Bewußtseyn von allen Religionslehren und von dem Verhältniß, worin jede derselben sowohl zu dem in ihr selbst enthaltenen Glauben und Wissen, als auch zu dem gleicherweise in ihr begriffenen Theoretischen des Thuns und Praktischen des Glaubens, insbesondere

aber von dem Verhältniß, worin alle insgesammt zu Gott, der in ihnen und durch sie sich selbst offenbaret, stehen — kurz nichts anders, als der in allen seinen Momenten bestimmte und dargestellte theologische Begriff von der Religion seyn. Zur Ausführung jenes Versuchs aber gehört nothwendig, daß zwischen den Religionslehren, welche Glaubenslehren sind, oder Dogmen enthalten, und zwischen denen, welche Sittenlehren sind, oder göttliche Gesetze und Vorschriften darstellen, aufs bestimmteste unterschieden, und dabey zugleich der innige Zusammenhang, der jene mit diesen, diese mit jenen vereinigt, deutlich erkannt werde; denn wie sollte es ohne solche Unterscheidung und Erkenntniß möglich seyn, das Bewußtseyn auch nur jener Lehren, geschweige ihres Verhältnisses zu dem, was sie enthalten, und zu ihrem Princip in irgend einem Grade zu entwikkeln? Nothwendig also enthält, wie die Religion selbst zwey Hauptmomente a) das Bewußtseyn von Gott, b) das Bewußtseyn der Abhängigkeit von ihm, so die Theologie im engern Sinn zwey Haupttheile, von denen der eine, die Dogmatik, Wissenschaft von den Glaubenslehren, der andere, die Ethik, Wissenschaft von den Sittenlehren ist, und von denen keiner in den andern aufgenommen werden, oder den andern ersetzen kann, welche beyde aber, vereinigt und in ihrer Vollendung, das vollständig entwickelte Bewußtseyn von sämmlichen Religionslehren, somit von der Religion selbst in ihren beyden Hauptmomenten, also das möglichst vollkommne menschliche Wissen von dem absolu-

vollkommnen göttlichen Wiſſen ſeyn würden. Der Glaube im Handeln, das Theoretiſche des Thuns, iſt Hauptgegenſtand der Dogmatik; das Handeln im Glauben, das Praktiſche des Glaubens, Hauptgegenſtand der Ethik; mit Hinweiſung alſo auf die Theologie im engern Sinn, als das Ganze, deſſen integrirende Theile dieſe beyden Wiſſenſchaften ſind, und zugleich auf den verſchiedenen Inhalt einer jeden von beyden, wird ſonſt auch die eine theoretiſche oder dogmatiſche, die andere praktiſche oder Moral-Theologie genannt. Indem aber der Glaube im Handeln, dargeſtellt in Glaubenslehren oder Dogmen, der Inhalt der Dogmatik iſt, richtet ſich in dieſer die Aufmerkſamkeit zuerſt und zuvörderſt auf das Bewußtſeyn von Gott; in demſelben wird er erkannt, als der Urgrund alles Seyns und ſelbſt des Bewußtſeyns von ihm, ſomit aller Glaubenslehren, insbeſondere aber und vor allen andern des Glaubens an ihn ſelber, welcher, ausgeſprochen in dem Satze: Gott iſt, als die erſte unter allen Glaubenslehren, als das Grunddogma hervortritt. Dieſes Erkenntniß nun, wiſſenſchaftlich geſucht und ausgeführt, iſt die dogmatiſche Lehre von Gott, oder die Theologie im engſten Sinn, dieſe alſo nothwendig ein integrirender, und zwar der erſte Theil der Dogmatik ſelbſt, in welchem ſie folglich nichts anders bezweckt, als ein Erkenntniß zu ſeyn von dem Grunde, worauf die Wahrheit einer jeden Glaubenslehre beruht.

Jedes Dogma aber (wie auch jede göttliche Vorſchrift) enthält zugleich mit ſeiner Wahrheit, ohne die es blos

δόξα των ἀνθρώπων, und nicht δογμα seyn würde, zwey Momente, ein Moment des Glaubens und ein Moment des Wissens, oder der Erkenntniß; ein jedes also sucht die Dogmatik, wie zuerst in seiner Wahrheit, so auch alsdann in seinen beyden Momenten und in der Beziehung derselben auf einander, zu erkennen, und es ist nicht ihre, sondern die Schuld ihrer Bearbeiter, wenn, wie gewöhnlich geschieht, über dem Moment des Glaubens das Moment der Erkenntniß, oder, welches seltner der Fall, über diesem jenes verabsäumt, und somit das Dogma selber entweder wie ein zwar Gehaltvoller, aber fast gedankenloser Glaube, der an den Aberglauben, — oder wie ein zwar durchaus deutlicher, aber Inhaltsloser Gedanke, der an den Unglauben streift, begriffen wird. Jener Begriff von den Dogmen, z. B. von der Dreyeinigkeit, ist der von ihnen, als lediglich auf das Wort Gottes annehmbaren und schlechthin unerforschlichen Wahrheiten, denn, wo in dem Glauben oder zugleich mit ihm ein Erkenntniß ist, läßt dieser sich in irgend einem Grade erforschen, der Glaube aber an das Wort Gottes ist selber, nicht ein historischer, sondern ein religiöser, also ein Dogma, welches folglich auch eine absolut unerforschliche Wahrheit seyn würde, so daß man fragen müßte: wenn euch die Dogmen z. B. vom Sohn Gottes, von seiner Menschwerdung, von der Erlösung, von der Dreyeinigkeit u. s. w. auf die Auctorität des göttlichen Worts Wahrheiten sind, auf Wessen Auctorität glaubt ihr dann an das göttliche Wort selbst? Räumt ihr aber bey diesem Dogma die

Möglichkeit ein, durch Forschen seine Wahrheit zu erkennen, warum nicht auch bey jenen, da die Schwierigkeit, das Wahre in ihnen zu begreifen, um nichts gröſer seyn kann, als die Schwierigkeit ist, womit die Wahrheit in diesem, nämlich in dem Dogma von der Inspiration verstanden wird, es sey dann, daß unter dieser eine blos historische oder gar nur psychologische, in metaphorischer Redensart vorgestellte, und nicht eine Religions-Wahrheit gedacht werde, womit aber dem Dogma selbst schlecht gedient seyn würde? Der andere Begriff von den Dogmen ist der von ihnen, als blos menschlichen Meynungen, in denen höchstens der Scharfsinn, womit sie ausgedacht, und die Kraft und Anstrengung des Geistes, womit ihnen der Schein von Wahrheiten gegeben, und sie vertheidigt worden, zu bewundern wären. Beyderley Begriffe aber sind Produkte der faulen Vernunft, (ignaviae rationis) die durch sie, ohne Mühe, sich aller Anstrengung des Forschens überhebt, und, wenn sie gleichwohl die Miene wissenschaftlich dogmatischer Untersuchungen annimmt, entweder hinter einer blosen exegetischen und Schriftgelehrsamkeit, oder hinter einer Dogmenhistorischen Vielwisserey, oder hinter beyden zugleich, ihre Arbeitsscheu verbirgt, und bey allem gelehrten Vornehmthun nicht einmal für die Theologie in weiterem Sinn, geschweige für die Dogmatik etwas tüchtiges zu leisten vermag. Wie letztere jedes Dogma in seinen beyden Momenten, und deren Beziehung auf einander, so auch sucht sie den Grund der Form zu erkennen, unter welcher ein jedes sich in diesen

Momenten darstellt und eine Religionslehre ist, durch die ein, mit dem Glauben verknüpftes, Erkenntniß an die Menschen gebracht wird. Diese Form ist jederzeit und überall irgend ein symbolischer Begriff, (d. h. ein solcher, der, obgleich mit und aus dem Bewußtseyn der Menschen von der Natur und Welt und von ihnen selbst entsprungen, doch in diesem Bewußtseyn keinen Gegenstand hat, sondern allein in dem Bewußtseyn von Gott seine Anwendung findet; und das Selbstbewußtseyn mit dem Bewußtseyn von Gott verknüpft) so daß sogar die Worte: Gott, Θεος יְהוָה und ähnliche, welches auch immer, der Etymologie nach, ihre Bedeutung sey, nur symbolische Begriffe bezeichnen. Solche Begriffe sind z. B. der Begriff Vater, wenn Gott als Vater, der Begriff Sohn, wenn der Sohn Gottes vorgestellt wird, beyde entsprungen im Bewußtseyn von der (menschlichen) Natur aus der Reflexion über dieselbe, beyde aber, als symbolische Begriffe, ohne Gegenstände in diesem Bewußtseyn und in der Natur selbst zu haben, es sey dann, daß nicht Gott, sondern ein Götze, ein Jupiter mit seinem Vater Saturn, oder mit seiner Tochter Pallas, vorgestellt werde, wo aber das Symbolische sich im Mythologischen sofort verliehrt, und der Glaube in einem Wähnen, das Bewußtseyn Gottes im Bewußtseyn der Natur untergeht. Selbst der Begriff Geist, wenn Gott als Geist vorgestellt wird, ist ein symbolischer, entstanden im Selbstbewußtseyn durch Reflexion des Selbsts über sich selber, aber als symbolischer Begriff, ohne Object im Selbstbewußtseyn, denn Gott als

Geist ist nicht in dir, sondern das Bewußtseyn von ihm; er selbst ist ewig in sich selber. Alle Religionslehren, welche Dogmen, und selbst diejenigen, welche Gesetze enthalten, sind symbolische Lehren, und die Religion kann zu den Menschen nicht anders sprechen, als durch Symbole, wovon jedoch der Grund nicht in ihr, sondern in den Menschen selbst liegt, die, sollen sie zum Bewußtseyn Gottes gelangen, nicht anders, als mittelst des Bewußtseyns ihrer selbst und der Natur dazu gelangen können. Es ist die ewige Liebe des Vaters und Sohnes, die sich der Menschen erbarmt, indem sie den Logos Mensch werden läßt, und der Wahrheit die Gestalt, unter welcher allein sie ihnen offenbar werden kann, ihnen selbst aber auch die Kraft giebt, die Gestalt von der Wahrheit selber zu unterscheiden, und nicht mit ihr, das Sinnbild nicht mit dem Erkenntniß, wo es sonst ein Trugbild werden würde, das Licht der Welt nicht mit dem Bewußtseyn Gottes zu verwechseln. Daran also thut die Dogmatik recht, daß sie das Symbolische sämmtlicher Glaubenslehren anerkennt, und dadurch unterscheidet sie sich von der Mystik, die so weit nicht zu gehen braucht, denn auch ohne ein solches Anerkenntniß ist ein Vermeiden jener Verwechselung möglich, wie jeder Mystiker, der nicht zugleich ein Phantast ist, durch seine Gesinnung und sein Leben beweist, aber damit, daß sie blos anerkennt und versichert: alles Religionserkenntniß sey lediglich symbolisch, thut sie noch keineswegs genug. Sie will Wissenschaft seyn, und muß folglich die Zweckmäßigkeit, die vollkommne Angemessen-

heit, die Vortrefflichkeit und, was die Hauptsache, den Grund der Nothwendigkeit eines jeden einzeln Symbols, oder jedes Symbol in seinem Princip erkennen. Kann sie das, wenn sie nicht jeden symbolischen Begriff von dem, worauf er hinweißt, unterscheidet und damit vergleicht? und kann sie dies, wenn sie nicht ein Bewußtseyn oder ein Wissen ist von dem, worauf er hinweiset? Muß sie also nicht vor allen Dingen ein Erkenntniß von jedem einzelnen Erkenntniß, als dem einen Moment in jedem Dogma, welches symbolisch dargestellt ist, zu erringen und, sey es übrigens auch selbst wiederum mittelst symbolischer Begriffe, darzulegen streben? Muß sie endlich nicht in dem Erkenntniß, welches ein Moment des Dogmas ist, den Grund des besondern Symbols, worin dasselbe dargestellt wird, erkennen? und kann sie dies, ohne das Erkenntniß selbst, unabhängig von seiner sinnbildlichen Darstellung, erforscht zu haben? Mit Recht wird ihr Ungründlichkeit und Oberflächlichkeit vorgeworfen, wenn sie aus lauter Liebe zur Popularität und zum Gebrauche für den katechetischen und andern ähnlichen Unterricht, nur Wissenschaft von symbolischen Glaubenslehren, und nicht zugleich Wissenschaft von den Principien derselben seyn, nur Dogmen in irgend einer beliebten Ordnung und irgend einem Herkommen zufolge darstellen, um das Urprincip der Wahrheit aber, die in ihnen ist, und der Form, die sie haben, unbekümmert bleiben will.

Wir räumen ihr, besonders auch als einer, für das Studium der strengwissenschaftlichen Dogmatik vorbereitenden,

Doctrin, gern große Brauchbarkeit und Nützlichkeit ein, nur die Gründlichkeit, auf die sie vergebens Anspruch macht, sprechen wir ihr ab, denn wie manche Lehren sind nicht in der Welt von großem Nutzen, ohne eben auch gründlich zu seyn? Sie selbst ist die, in neuern Zeiten sogenannte biblische, und wenn sie in bestimmter Rücksicht auf die symbolischen Bücher — oder auf die besondere religiöse Vorstellungsart einer Kirche bearbeitet wird, zugleich die Kirchliche Dogmatik. Als Lehre von den christlichen Glaubenswahrheiten, (sey sie nun populär — wie die, in so vieler Rücksicht vortreffliche, Griesbachische Anleitung zum Studium der populären Dogmatik, oder, wie man es nennt, scientifisch und gelehrt ausgeführt, wie in den berühmten Lehrbüchen eines Döderlein, Storr und anderer) kann sie die eigentlich wissenschaftliche Dogmatik, die nicht nur, wie sie, Wissenschaft von den christlichen Glaubenslehren, sondern auch, wie sie nicht, von den Principien des Inhalts und der Form dieser Lehren zu seyn strebt, und die man, entweder ihre Idee, oder die alte Scholastik selbst verkennend, scholastische Theologie zu nennen beliebt, keineswegs ersetzen, sondern blos das Bedürfniß derselben rege machen, und den Versuch, die Idee von ihr zu realisiren, veranlassen; womit jedoch nicht gesagt ist, daß in jedem, der sie studirt, oder bereits inne hat, auch dieses Bedürfniß entstehen werde, denn wie manchem ist nicht der Glaube an eine Wahrheit Ersatz für die Einsicht in das Princip, der-

selben? und wohl ihm, wenn es wirklich der Glaube, und nicht der Mangel an Regsamkeit des Geistes, oder Scheu vor der Arbeit, oder irgend eine vorgefaßte Meynung ist, wodurch verhindert wird, daß es zum Gefühl des Mangels an jener Einsicht in ihm komme! Uebrigens wird es wohl erlaubt seyn, einer ehmals gebräuchlichen Benennung, zu welcher vielleicht ein dunkles Bewußtseyn von dem Unterschiede zwischen einer streng wissenschaftlichen und einer entweder blos gelehrten oder populären (denn das blos Gelehrte ist von dem Populären nur im Grade, nicht der Art nach verschieden) Dogmatik Veranlassung gab, wo nicht einen andern, doch bestimmtern Sinn unterzulegen; und demnach würden wir nöthigenfalls die streng wissenschaftliche Dogmatik, die ihre Lehrjünger als der Schule entwachsen ansieht, und sie, mittelst freien Vortrags zur Untersuchung über die Principien der symbolischen Glaubenslehren führet, akroamatische, die blos gelehrte oder populäre aber, die sie noch als Katechumenen betrachtet, und selber, wie der Katechismus, bey den symbolischen Begriffen, gebunden an dieselben, stehen bleibt, Katechetische Theologie nennen.

Wie nun in jeder Religionslehre, sie enthalte ein Dogma oder ein Gesetz, sey Glaubens- oder Sittenlehre, durch Reflexion über sie 1) der Glaube und das Erkenntniß in ihr, 2) das Erkenntniß und der symbolische Begriff, worinn es dargestellt worden, eben so wird in einer jeden 3) wenn sie ein Dogma enthält a) der Glaube im Handeln,

b) das Handeln, in welchem er Glaube iſt, und 4) wenn ſie ein Geſetz enthält, a) das Handeln im Glauben, und b) der Glaube, in welchem es das Handeln iſt, oder in Betreff des Dritten, das Theoretiſche des Thuns und das Thun ſelbſt, und in Anſehung des Vierten, das Praktiſche des Glaubens und das Glauben ſelber, unterſchieden, und die Theologie im engern Sinn, dieſen Unterſchied vor Augen habend, ſucht als Glaubenslehre in jedem Dogma das eine Moment deſſelben, den Glauben, zugleich aber auch das andere, das Handeln, in welchem er ein Glaube iſt, und das Verhältniß des Glaubens zum Handeln — desgleichen als Sittenlehre in jedem Geſetz das eine Moment deſſelben, das Handeln, zugleich aber auch das andere, den Glauben, in welchem es ein Handeln iſt, und das Verhältniß des Handelns zum Glauben zu erkennen, oder als Dogmatik gleichſam die vollſtändigſte Erklärung der Worte des Apoſtels Jakobus ἡ πιστις χωρις ἐργων νεκρα ἐστι, Jak. 2, v. 26. als Ethik aber gleichſam eine eben ſolche Erklärung der Worte des Apoſtel Paulus zu ſeyn: παν, ὁ οὐκ ἐκ πιστεως, ἁμαρτια ἐστι, Röm. 14, v. 23. So iſt z. B. die Ueberzeugung des Menſchen vom Seyn Gottes ein Glaube nicht in ſeinen Worten, nicht blos in ſeinen Gedanken und Vorſtellungen, ſondern in ſeinem geſammten innern und äuſſern Thun, in ſeinen Geſinnungen, (die ja ſelber ſchon Handlungen ſind) und in ſeinen Thaten — ein Glaube im Handeln, der nicht zuläßt, daß der Menſch z. B. im Unglück verzage, oder die Gegenwart des Geiſtes verliehre,

so daß Unverzagtheit, besonnener Muth, wahre Entschlossenheit sind, was sie sind, allein durch den Glauben an Gott, der in ihnen ist. Wo der Mensch in irgend einer Noth verzagt, oder gar verzweifelt, da ist sein Glaube an Gott in ihm todt, denn er lebt nicht in bloßen Worten und Gedanken, sondern ist lebendiger Glaube allein in Gesinnungen und Werken, oder im Handeln. So auch andrerseits ist die Handlung des Menschen, worin er z. B. die Pflicht erkennt, ein ihm anvertrautes Gut, selbst wenn er es ohne alle Besorgniß, entdeckt zu werden, unterschlagen könnte, dem Eigenthümer zurückzugeben, nicht eine Gesinnung lediglich im Handeln und durch dasselbe, nicht blos ein Handeln im Händeln, sondern im Glauben an Gott, an ihn, den allgegenwärtigen Geist des Rechts und der Gerechtigkeit. Würde die Gesinnung des Menschen und ihre Aeußerung, die wirkliche Herausgabe des Anvertrauten, nicht von diesem Glauben begleitet, würde der Mensch, ein Depositum gewissenhaft bewahrend und erstattend, sich und den Eigenthümer desselben nur im Verhältniß zu Gesetz und Recht, zu Besitz und Genuß, also nur in der Sphäre des Selbstbewußtseyns und des Bewußtseyns der Welt erblicken, nicht aber zugleich sich in seinem Verhältniß zu Gott, dem Urgrund des Gesetzes und des Rechts, oder in seiner Abhängigkeit von Gott, also nicht zugleich in der Sphäre des Bewußtseyns von Gott, anerkennen, so würde seine Gesinnung, da sie nicht Gesinnung im Glauben, sondern nur in der Reflexion über jenes Verhältniß, und seine sogenannte

Gewissenhaftigkeit, da sie nicht Gewissenhaftigkeit in diesem Anerkenntniß seiner Abhängigkeit von Gott, sondern nur in dem seiner Abhängigkeit vom Gesetz wäre, (das er vielleicht gar als ein blos durch die allgemeine Menschenvernunft gemachtes betrachtet) nur den Schein der Sittlichkeit und Tugend haben, wirklich aber sündhaft, oder eine Sünde seyn, und zwar eben darum, weil sie nur den Schein der Tugend an sich trüge, er selber aber, der das ihm anvertraute Gut in solcher Art bewahret, würde, da seine Gesinnung ihren Grund lediglich in dem wandelbaren Selbstbewußtseyn, (als Bewußtseyn von einer Selbstgesetzgebung, praktische Vernunft genannt) und nicht unerschütterlich in dem ewigen Bewußtseyn Gottes, und seiner Abhängigkeit von Gott hätte, dem Christen, welchen Paulus Röm. 14, v. 23 vor Augen hat, zu vergleichen seyn, der darüber im Zweifel ist, ob der Genuß gewisser Speisen erlaubt oder verboten sey, und doch, durch ein gegebenes Beyspiel dazu verführt, davon isset, als sey er seiner Sache gewiß. Was nicht aus Glauben, also auch, was nicht im Glauben geschieht, das ist Sünde. Was überall vor jedem Eingriff in fremdes Eigenthum sittlicherweise bewahret, ist die Gesinnung, mit welcher es als ein Heiligthum betrachtet wird; kann nun wohl der Mensch diese Gesinnung haben, wenn ihm das Bewußtseyn des heiligen Gottes und der Glaube an ihn gebricht, und wenn sie nicht eine Gesinnung in diesem Glauben ist? Und giebt es überhaupt für den Menschen Sitte, Gesetz und Recht, wenn er der Religion

ermangelt? Wie man sprichwörtlich frägt: quid sine moribus leges? so auch läßt sich fragen: quid sine Deo mores?' Aus dem Gefühl des Verhältnisses, worin das Handeln im Glauben zum Glauben selbst steht, ist die alte, treuherzig ausgedrückte Klage und Bitte entsprungen:

Treue, Glaube, das Recht, und das rechte Recht,
Die haben sich alle vier schlafen gelegt;
Nun komm du lieber Herre,
Und weck sie alle Viere.

Wird das Verhältniß übersehen, worin das Handeln im Glauben zum Glauben selber stehet, in welchem es ein Handeln ist, und wird dafür ein Verhältniß angenommen, worin das Handeln blos als solches zum Glauben, als solchem stehe, so entspringt, falls der Versuch einer Theorie der Gesetze für das Handeln gemacht wird, die Vorstellung einer, von der Glaubenslehre ganz unabhängigen, und dieselbe bedingenden Sittenlehre, dergleichen z. B. die Kantische ist, die, in ihrem Princip ohne Gott, vergebens sich bemühet, in ihrem Resultat zum Bewußtseyn Gottes und zum Glauben an ihn zu gelangen, und die eben darum ein gleich vergeblicher Versuch ist, die Glaubenslehre, als eine praktische Religionslehre, zu bedingen, und sich selber zu einer thetischen, diese aber, als durch sie bedingt, zu einer hypothetischen Wissenschaft, so wie den Glauben an Gott höchstens zu einer nothwendigen Hypothese, zu machen. Wird umgekehrt das Verhältniß vernachläßigt,

worin der Glaube im Handeln zum Handeln selbst steht, in welchem er Glaube ist, und wird dafür der Glaube, blos als solcher, im Verhältniß zum Handeln, als solchem betrachtet, so geht daraus die Vorstellung einer zweifachen Art von Religionslehren, welche Dogmen enthalten, oder Glaubenslehren sind, hervor, einerseits solcher, welche, z. B. die Dogmen von der Dreyeinigkeit, von der Gottheit Christi, von dem ewigen Gezeugtseyn Gottes, des Sohnes, von den beyden Naturen in ihm u. s. w., wie man meynt, gar keinen Einfluß auf die sittlichen Gesinnungen und Handlungen der Menschen haben, und in dieser Beziehung gleichgültig sind, andrerseits solcher, die, wie z. B. das Dogma von der Heiligkeit Gottes, von seiner Gerechtigkeit, von der Rechtfertigung, Begnadigung und dgl., unmittelbar mit Sittenlehren und Geboten, z. B. „seyd heilig, denn ich bin heilig, spricht der Herr", in Verbindung stehen, und Wahrheiten enthalten, deren Anerkenntniß dem Menschen zu seiner Sittlichkeit und Seeligkeit absolut nothwendig sey. Auf dieser Unterscheidung nun zwischen Dogmen, denen höchstens nur durch Kunst, oder gar durch blose Künsteley eine praktische Seite abzugewinnen stehe, und zwischen solchen, die unmittelbar durch sich selber praktisch seyen, beruhen alle diejenigen Versuche, in denen die Dogmatik bald, als fließe sie mit der Ethik in Eins zusammen, bald als wäre zwischen dieser und ihr eine absolute Grenze gesetzt, und jeder von beyden ein besonderes Princip der Wahrheit eigenthümlich, behandelt, — das eine Dogma

aber nur aus dem Dogmenhiſtoriſchen, als gebe ihm das geſchichtliche Wiſſen allein ein Intereſſe, das andere aus dem ethiſchen Geſichtspunkte, als habe es lediglich auf dieſem Gehalt und Bedeutung, und überall keines aus dem Standpunkte der Religion ſelbſt aufgefaßt — und ſo die Dogmatik ſelber zwar als eine Thetik, aber nur im Verhältniß zu einer Apologetik, Elenchtik oder Polemik, und nicht in ihrer nächſten Beziehung auf die Ethik bearbeitet wird. Der Theologie im engern Sinn fällt es nicht zur Schuld, ſondern lediglich ihren Bearbeitern, wenn in irgend einem Dogma über dem Theoretiſchen des Thuns das Thun ſelber, und in irgend einem Präcept über dem Praktiſchen des Glaubens das Glauben überſehen wird: ſie weiß, wie die Religion ſelbſt, nichts von einem Glauben ohne Liebe, und nichts von einer Liebe ohne Glauben, ihr alſo, als Dogmatik, gebührt beſonders in demjenigen ihrer Theile, der, als Theologie im engſten Sinn, die Lehre von Gott enthält, welcher der Urgrund zugleich des Bewußtſeyns Seiner ſelbſt und des Bewußtſeyns unſrer Abhängigkeit von ihm iſt, mit Recht der Name der thetiſchen, und ihr, als Ethik, der Name der hypothetiſchen Theologie, indem durch dieſe, ſonſt von ihr gebrauchten, Benennungen das Verhältniß, worin ihre beyden Haupttheile, der erſte als die poſitive Bedingung des zweiten, der zweite als die negative Bedingung des erſten, zu einander ſtehen, auf das Angemeſſenſte bezeichnet iſt.

Wir fragen jetzt noch: wozu es der Theologie überhaupt bedürfe? Sie ist in ihrem Entstehen, in ihrer Fortbildung und Ausbildung Menschenwerk und eine Wissenschaft, die immer vollkommner werden kann und soll; aus beydem aber folgt unmittelbar der Begriff von ihr, als einem nicht absolut nothwendigen Institut, denn der Menschen Werke überhaupt, sie seyen Kunst oder Kunstprodukte, Wissenschaft oder wissenschaftliche Erkenntnisse, haben höchstens nur relative Nothwendigkeit, d. h. keins derselben ist nothwendig durch sich selbst, sondern etwas Anderes außer dem Werke ist es, wodurch dieses nothwendig und gefordert wird, oder in Beziehung auf welches das Werk Nothwendigkeit hat; nur die Religion, welche allein durch Gott, und nicht der Menschen Werk ist, hat Beziehungslose, oder absolute Nothwendigkeit, wie Gott, der ihr Urheber, und das absolut nothwendige Wesen selbst ist, also in Ansehung ihrer fragen: wozu sie nöthig sey? würde eben so viel bedeuten, als fragen: wozu es Gottes bedürfe? und dem frivolen Gedanken Voltaire's gleich kommen, daß man, wenn kein Gott wäre, einen erfinden sollte. Der Frage nun, wozu es der Theologie bedürfe, ist, falls diese Wissenschaft eine relative Nothwendigkeit, die sie höchstens zu haben vermag, wirklich hat, die andere völlig gleich: wodurch sie nothwendig, oder gefordert werde?. Auf dieselbe aber ist im Allgemeinen die Antwort: durch die Religion selbst nicht, auch nicht durch die Empfänglichkeit der Menschen für die Religion, wie § 7 gezeigt worden, sondern etwas durch den

Menſchen ſelbſt und zugleich in ihm muß es ſeyn, was ihm die genannte Wiſſenſchaft zum Bedürfniß macht. Um daſſelbe und ſomit die Beſchaffenheit dieſes Bedürfniſſes zu erkennen, denken wir uns 1) eine Zeit, worin die Menſchen noch ohne Religion waren, 2) eine ſolche, worin ſie Religion hatten, und 3) eine ſolche, worin ſie anfingen, der Religion zu ermangeln, und fragen, in welcher von dieſen drey Perioden und wodurch entſtand und mußte das Bedürfniß einer Wiſſenſchaft von der Religion entſtehen?

Die erſte unter dieſen drey Annahmen iſt eine bloſe Fiction, denn denken wir, daß eine Zeit geweſen ſey, wo das Menſchengeſchlecht der Religion noch ganz ermangelte, ſo iſt hiermit der Begriff vom Menſchengeſchlecht ſelbſt aufgehoben. Ohne Religion nämlich würde der Menſch vielleicht zwar das verſtändigſte und vollendetſte Thier, auch wohl das verſchlagenſte und liſtigſte unter allen Thieren des Feldes, aber nicht Menſch zu ſeyn vermögen, und es iſt ſogar die Frage, ob er, urſprünglich ohne ſie, auch nur menſchliche Geſtalt haben könnte, und nicht auf allen Vieren, wie andere Quadrupeden, laufen müßte? — die Frage: ob es nicht die Religion war, die, gleich der Sonne, welche die Pflanzen aus der Erde hervorlockt, den Menſchen vom Boden aufgerichtet hat, ſo daß er nicht lediglich vorwärts und abwärts, wie das Thier, blicken muß, ſondern ſeinen Blick zum Himmel über ihm und zu den Sternen erheben kann? Wenigſtens widerſtreitet das dieſer Vorſtellung nicht, daß Einer die Geſtalt, den Verſtand und

andere Eigenschaften und Vorzüge eines Menschen, z. B. den des Astronomen, wie Lalande, habe, und doch ohne Religion sey, denn wären seine Vorfahren ohne Religion gewesen, wie er, so würde ihm fehlen, wessen er sich etwa rühmt, und selbst die Fähigkeit, sich dessen zu rühmen, würde ihm gebrechen; eben so wenig widerstreitet ihr, daß einzelne Horden von Wilden, falls dergleichen wirklich von den Weltumseglern entdeckt worden, ganz ohne Religion seyen, denn in dem Maase, als sie derselben (unter welcher Form auch immer) ermangeln, sind sie entweder noch in der rohesten Thierheit befangen, wie vielleicht die Peschäräh's, oder wiederum in dieselbe zurückgesunken, und werden sie darum, nicht aber weil ihnen die Künste und Wissenschaften sogenannter kultivirter Völker abgehen, Wilde genannt. Gewiß ist, daß allein das Bewußtseyn von der Gottheit, also die Religion (sey's in welchen Gefühlen und Vorstellungen es wolle) den Menschen zum Menschen macht. Die Hypothese folglich von einem Naturstande der Menschen, worin ihnen die Religion noch nicht aufgegangen war, ist derjenigen ähnlich, welche sonst wohl von den Lehrern des Naturrechts vorgebracht wurde, daß nämlich eine Zeit gewesen sey, wo die Menschen, was das positive Recht und Rechtsverhältniß betrift, in einem sogenannten Naturstande, ohne alles Rechtsverhältniß, gelebt hätten; wie dieser, so ist auch jener ein blos gedachter, oder fingirter Zustand; mittelst der Annahme eines solchen Naturstandes suchten die Rechtslehrer wenigstens zu verstehen: wie der Staat, ein

Zuſtand des Rechts, habe entſtehen können, und mittelſt einer ähnlichen Annahme verſuchen wir, von dem Widerſpruch abſtrahirend, der in dem Gedanken eines ſolchen Zuſtandes liegt, die Aufgabe zu löſen: ob, wenn je die Menſchen ohne alle Religion waren, ſie zu derſelben durch Kunſt, Geſchicklichkeit und beſonders durch Wiſſenſchaft gelangen konnten. Nehmen wir nun auch hier wieder ohne weiteres an, daß ſie auf dieſe Weiſe zu ihr gelangen konnten, ſo muß die Religion von ihnen entweder a) erfunden oder b) mittelſt eines Zufalls gefunden oder c) durch ſelbſtthätiges Nachforſchen und wiſſenſchaftliches Bemühen lediglich entdeckt worden ſeyn.

Was a) betrifft, ſo iſt jede Erfindung und alles Erfundene, gehöre dazu auch noch ſo viel Talent, Kunſt, Fleiß und dgl., doch nur ein durch Menſchen Gemachtes; die Religion aber wird entweder gar nicht — oder ſie wird als die Wahrheit ſelbſt, und indem ſie zugleich Religionslehre iſt, als ein Inbegriff von Wahrheiten erkannt. Nun werden zwar Meinungen, Irrthümer, Täuſchungen und Lügen von den Menſchen gemacht und ſind ihre Erfindungen, allein Wahrheiten können von ihnen nicht erfunden, ſondern nur entdeckt werden, denn es gehört zu ihrem Weſen, daß ſie nicht ein durch der Menſchen Verſtand und Klugheit Gemachtes, überhaupt nicht ein Entſtandenes und Gewordenes, ſondern das abſolut und ewig Seyende ſelbſt ſind. Den Aberglauben, d. h. einen Wahn und Irrthum, der zugleich ein ganzes Neſt voll Irrthümer iſt, kann der

Menſch machen, den Glauben nicht, denn in dieſem iſt Wahrheit. Wäre alſo die Religion, damit die Menſchen, in welcher Abſicht es immer ſey, ihrer theilhaftig werden mögten, entweder von einzeln Phantaſiereichen und gutmüthigen Schwärmern, oder von einzeln ſchlauen und verſchmitzten Betrügern erfunden, ſo würde ſie nicht Religion, ſondern Superſtition ſeyn, und die ganze Erfindung blos in der Abſichtsloſen oder abſichtlichen Verwechſelung dieſer mit ihr ſelber beſtehen. Auch haben ja alle blos erfundenen Werke der Menſchen den Charakter des blos Mechaniſchen, und ſo lebendig die Erfindungskraft und Kunſt ſeyn mag, ſo ſind ihre Wirkungen doch nur lebloſe Maſchinen. Der Menſch, ein Maſchinen erfindendes Thier (nach Franklin) ſteht zwar eine Stufe höher, als andere Thiere, aber doch, was dieſen Vorzug vor ihnen betrifft, mit ihnen, obwohl voran, auf der nämlichen Linie; das Lebendige, das Organiſche erzeugt die Natur durch ihn, wie durch ſie, er kann es nicht erfinden und nicht machen. Nun iſt aber die Religion durch ſich ſelbſt und durch ihren Begriff von allem Mechanismus und aller Maſchinerie geſondert und getrennt, ihr Weſen iſt ein geiſtiglebendiges, wovon nicht der Mechanismus der Kunſt, wohl aber der Organismus und das Leben der Natur ein Bild und Beyſpiel giebt; ſo wenig alſo der Menſch durch ſeine Geſchicklichkeit, Kunſt oder Wiſſenſchaft ein Leben erfinden, einen Geiſt machen oder konſtruiren kann, ſo — und noch weniger vermag er durch ſich ſelbſt auf irgend eine Weiſe die Religion, das

Lebendigſte und Geiſtigſte hervorzubringen. Iſt nun dieſelbe keine Erfindung, die er gemacht, ſo wird ſie vielleicht

b) ein Fund, — den er mittelſt irgend eines Zufalls gethan hat, und dieſer Fund, dieſes Εὕρημα die Veranlaſſung zu der erſten Hekatombe geweſen ſeyn, die den Göttern gebracht wurde. Was die Menſchen, von einem ſogenannten Ohngefähr begünſtigt, und mit Anwendung ihrer Geiſteskraft und Aufmerkſamkeit finden, oder entdecken, das muß, bevor der Fund geſchieht, bereits ſeyn, auch wird, ſey das Gefundene immerhin ein Allgemeines, die zufällige Entdeckung jederzeit das Einzelne oder Beſondere zu ihrer Bedingung haben und erſt von dieſem zum Allgemeinen fortſchreiten: die Anziehungskraft der Erde und aller Weltkörper wird entdeckt, indem vor den Augen des tiefſinnenden Naturforſchers ein Apfel zur Erde niederfällt; eine neue Pflanzen-Art wird gefunden, indem der Blick des botaniſirenden Freundes der Pflanzenwelt auf ein einzelnes Individuum trifft, worin ſich ihm die Art ſelber repräſentirt. Nun iſt aber die Religion an ſich weder ein Einzelnes noch ein Allgemeines, denn jedes Einzelne und Allgemeine iſt durch Sub- und Objectivität bedingt, zum Weſen der Religion aber gehört ihre Unbedingtheit oder Abſolutheit, und ſo wenig es ein abſolut Einzelnes, oder ein abſolut Allgemeines giebt, ſo wenig giebt es an und für ſich eine einzelne, oder eine allgemeine Religion; ſie iſt ihrem Weſen nach überhaupt nicht eine (einzelne, oder allgemeine) Religion, ſondern die Reli-

gion, wie Gott nicht ein Gott (im Einzeln oder Allgemeinen) sondern absoluterweise Gott ist. Sie also vermag der Mensch nicht durch irgend einen Zufall als Einzelnes, wie ein Ding unter vielen, oder im Einzeln, wie die Art im Individuum, wie das Allgemeine im Besondern, zu finden, und folglich auch nicht seinen Fund zum Allgemeinen zu erweitern. Auch muß ja, was gefunden werden soll, entweder in der Sphäre des Selbstbewußtseyns (im Subjectiven) oder in der des Bewußtseyns der Welt, (im Objectiven) oder in beyden zugleich enthalten seyn; die Religion aber, als das Bewußtseyn von Gott, ist in keiner von beyden begriffen, und kann also auch in keiner von beyden, sey der Scharfsinn des Suchenden noch so groß, und ihm der Zufall noch so günstig, gefunden werden. Gesetzt indessen, sie sey im Sub- und Objectiven des Menschen und der Welt gefunden worden, so mußte sie seyn, bevor Glück und Geschick den Menschen zu ihrer Auffindung führen konnte. Wie er nicht durch einen Fund das Leben an sich bringt, sondern nur sich, indem er es hat, als einen lebenden findet, so auch konnte er nicht durch einen Fund zur Religion selbst, sondern höchstens nur zum Bewußtseyn oder Begriff von ihr gelangen. Dieses leitet uns auf die Voraussetzung

c) daß durch Selbstdenken und Nachforschen einzelner Menschen über das Verhältniß eines jeden zu sich-selbst, zu andern außer ihm und zur Natur im Ganzen und Einzeln, von diesen die Religion zuerst entdeckt und andern mitgetheilt, und dann von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt worden

ſey. Wollte man auch der Religion die abſolute Vollkommenheit abſprechen, und ihr im Gegentheil nur eine gewiſſe Perfectibilität geſtatten; ſo wird ſie doch wenigſtens für das vollkommenſte Gut unter allen, deren der Menſch theilhaftig werden kann, anerkannt werden. Sollte ſie nun allein durch Selbſtdenken entdeckt worden ſeyn, ſo mußte dieſes eben darum den möglich höchſten Grad der Vollkommenheit haben; das Selbſtdenken aber, und das wahrhaft freie Forſchen in ſeiner Vollkommenheit iſt ein, mit dem klarſten Bewußtſeyn des Geiſtes von den Geſetzen ſeiner geſammten Thätigkeit verknüpftes, oder ein durchaus methodiſches, kurz das wiſſenſchaftliche Denken und Forſchen, und ſein Produkt iſt die Wiſſenſchaft ſelber, dieſe aber an ſich nichts anders, als ſeine Forſetzung und Vollendung. Unſre Frage ſtände demnach jetzt ſo: Kann durch Wiſſenſchaft überhaupt, beſonders durch die, welche das eben erwähnte Verhältniß des Menſchen zu ihm ſelbſt und zum Univerſum zu ihrem Gegenſtande hat und den Grund dieſes Verhältniſſes zu erforſchen ſtrebt, und die, wo nicht die Philoſophie ſelber, doch ein Theil derſelben iſt, die Religion urſprünglich entdeckt, und dann durch angemeſſene Mittel anderer Art zuerſt verbreitet worden ſeyn? Und würden nicht, wenn es ſo wäre, diejenigen, die ſie zuerſt entdeckten, durch die Kraft ihres Geiſtes, durch ihr tiefes Studium der Natur und des Menſchen, überhaupt durch ihre Wiſſenſchaft und durch die Kunſt der Mittheilung des von ihnen Entdeckten die erſten und vorzüglichſten Wohlthäter der Menſchheit geweſen ſeyn?

Wir antworten: alle Doctrinen und Disciplinen, insbesondere aber die von den Principien aller übrigen, die Philosophie, haben den Charakter und die Dignität der Wissenschaft, nur insofern, was sie enthalten, Erkenntnisse, also Wahrheiten sind, Meynungen und Irrthümer finden in der Wissenschaft keine Stelle, wie z. B. die Mathematik lehret, die eben darum Vorzugsweise als Wissenschaft gerühmt wird, weil sie von beyden frey ist. Der Grund aber aller Erkenntnisse oder Wahrheiten, welche die Wissenschaft enthält, ist *selber das Begründende* der Wissenschaft: sie entdeckt Wahrheiten und stellt sie dar, sie *findet* auch wohl den Grund aller ihrer Wahrheiten und spricht ihn aus (in einem sogenannten Grundsatze, in einem Axiom und dgl.) aber sie *macht*, sie *erfindet* diesen Grund nicht. Sie selbst, mit allen Lehren in ihr, geht hervor aus dem ewigen Urgrunde der Wahrheit; dieser aber ist Gott in dem Bewußtseyn von ihm, das Bewußtseyn von Gott ist das Urerkenntniß, worin alle Wahrheiten der Wissenschaft, und sie selber als Erkenntniß und Wahrheit, mit oder ohne Wissen ihrer Bearbeiter, begründet sind. Aber das Bewußtseyn von der Gottheit, als Glaube oder Wissen, ist Religion; also nur durch Religion ist Wissenschaft überhaupt — und die Entdeckung der Wahrheiten, die sie enthält, möglich, durch die Wissenschaft folglich kann nicht erst die Religion entdeckt werden, und wäre die Menschheit nicht zuvor schon zum Bewußtseyn Gottes gekommen, wäre ihr die Religion nicht bereits aufgegangen, so könnte sie nicht zur Wissenschaft, am wenigsten

zur Wissenschaft von der Religion selbst, zur Theologie gelangen. Ohne Religion ist alles, was der Mensch durch sein Wahrnehmen, Denken und Forschen erwirkt, bloße Meynung, Wahn und Irrthum, oder höchstens solche Wahrheit, von der es heißen mögte: wie gewonnen, so zerronnen, und die nur durch Selbsttäuschung für beständig und ewig gehalten werden kann. Auch ist nicht nur der Anbau aller statthaften Wissenschaft und der ächte Untersuchungsgeist der Menschen, um zur Erkenntniß zu gelangen, und es zur Einsicht zu bringen, sondern selbst die Erkenntnißart in der Wissenschaft, sey diese übrigens empirisch, historisch, mathematisch oder philosophisch u. s. w., durch Religion bedingt, denn das wissenschaftliche Streben, worin der forschende Geist das Bewußtseyn seiner Abhängigkeit von Gott einbüßen, oder worin das Gefühl derselben vom Selbstgefühl und von dem Phantom einer Autarkie der menschlichen Vernunft verdrängt würde, wäre ein vermessenes, und würde, statt zur Wissenschaft hin, von ihr wegführen; jenes Bewußtseyn aber ist Religion, eine Wissenschaft also, ohne Religion gesucht, entworfen und ausgeführt, würde, wie des einzigen Erkenntnißgrundes, so auch der rechten Erkenntnißart ermangelnd, ohne alle Wahrheit seyn und folglich nur den Schein der Wissenschaft haben.

So wenig demnach die Religion, wenn der Mensch ursprünglich ohne sie gewesen wäre, von ihm hätte erfunden oder gefunden werden können, eben so wenig würde sie durch Wissenschaft zuerst entdeckt, und dann durch Kunst an ihn

gebracht worden seyn. Diese Unabhängigkeit der Religion, in Ansehung ihres Princips, von der Erfindungskunst der Menschen, ferner von Glück und Zufall und von Wissenschaft und Kunst überhaupt ist selbst der Geschichte nicht fremd, die, wo sie Religionsstifter aufführt, von Abraham bis Muhammed, dieselben weder als Erfinder, noch als, in Betreff der von ihnen gestifteten Religion, durch das Glück besonders begünstigt, und am wenigsten als wissenschaftlich Gebildete, als Gelehrte, als Philosophen und dgl., sondern als Männer darstellt, welche, obwohl verständig, klug und belehrt, als Heerführer und Gesetzgeber, wie Moses und Muhammed, doch die Kraft und Einsicht, womit sie der Religion eine eigenthümliche Form gaben, und unter dieser dieselbe wieder an ihr Volk brachten, entweder durch Gott und göttliche Offenbarung wirklich erhalten hatten, wie Moses, oder erhalten zu haben vorgaben, wie Muhammed. So groß also auch immer der Werth sey, den überhaupt Künste und Wissenschaften, unter diesen vorzüglich Philosophie und Theologie, in unserm Urtheil mit Recht haben, so würden sie doch über ihren Werth angeschlagen, oder für mehr gehalten werden, als sie sind, wenn man ihre, besonders aber die Nothwendigkeit der letztern daraus erweisen wollte, daß ohne sie der Mensch des höchsten Gutes, dessen er theilhaftig zu werden vermag, der Religion, nicht würde theilhaftig werden können.

Die zweite unter den oben berührten Hypothesen ist nicht, wie die erste, eine bloße Fiction. Das Menschen-

geſchlecht, oder, dieſe Hypotheſe auf das Beſondere geſtellt, irgend ein Volk hat Religion, wenn es vom Glauben an die Gottheit durchdrungen und zugleich in denſelben aufgenommen, überall von Individuum zu Individuum, von Generation zu Generation, in und aus dieſem Glauben handelt, ſein Charakter alſo gediegen, und Religioſität der Grundzug deſſelben iſt. Geſetzt nun, durch Geſchichtsforſchung, ſo weit ſie zurückreiche, laſſe ſich nicht ausmitteln, was hier angenommen wird, ſomit zugegeben, daß dieſe Annahme, als hiſtoriſche Wahrheit nicht zu erweiſen ſey, ſo enthält ſie doch, welches mehr iſt, eine religiöſe Wahrheit; denn, wenn auch nicht in der Geſchichte, ſo wird doch auf dem Standpunkt der Religion das Menſchengeſchlecht nothwendig als ein ſolches anerkannt, welches ſeinen Urſprung aus dem ewig Guten genommen, und folglich Gott zu ſeinem Urheber hat, es muß demnach, wenn gleich bis zu ihr hinauf keine Geſchichte reicht, und wenn ſie überdem die kürzeſte war, eine Zeit geweſen ſeyn, wo daſſelbe (in ſeinem Urſtamm, in einem erſten Menſchenpaar, in einem Urvolk, in einem Normalvolk, oder wie man dieſes ſonſt vorſtellen möge) der Gottheit und ſeiner Abhängigkeit von ihr aufs vollkommenſte gewiß, in dieſem Bewußtſeyn ein göttliches und ſeeliges Leben auf Erden geführt hat. Indeſſen mag hier jene Hypotheſe immerhin für eine ganz willkührliche Annahme, und was ſie vorausſetzt, für lediglich erdacht gelten, ſo reicht ſie dennoch zur weitern Beantwortung unſrer Frage hin; letztere nämlich ſteht jetzt ſo:

Kann, wenn der Charakter des Menschengeschlechts mit der Religion selbst vollkommen identisch ist, eine Wissenschaft von ihr entstehen, und, falls dieses möglich, kann es für die Menschen ein Bedürfniß solcher Wissenschaft und Versuche, ihm abzuhelfen, desgleichen Männer geben, die solche Versuche anstellen, oder werden nicht jene und diese, alle Versuche der Theologie und alle sogenannten Theologen, durchaus überflüßig seyn? Solange irgend ein Volk (worauf die Hypothese, als bloße Fiktion, eingeschränkt bleiben mag) im Ganzen und in einem jeden seiner Glieder mit Klarheit und Festigkeit dem Bewußtseyn von Gott treu verbleibt, und in diesem Bewußtseyn geistig gleichsam lebt, webt und sich bewegt, so lange ist Religion, als Glaube an Gott im Handeln, und zugleich als Handeln im Glauben an Gott, kurz so lange ist sie theoretisch und praktisch Charakter des Volks, und gehört sie zum Wesen der Gesammtheit und eines jeden Einzelnen. Dieses seines Charakters, also seiner Religion und Religiosität ist sich das Volk selber nicht bewußt, denn es selbst ist im Ganzen und Einzeln vollkommen identisch mit dem Charakter, den es hat; das Selbst- und Naturbewußtseyn aller und jeder ist verklärt und erstarkt in dem Urbewußtseyn Gottes und ihrer Abhängigkeit von ihm, zu welchem sie gelangt sind. Die Religion also und die Religiosität eines solchen Volks ist ihm noch nicht zu einem Gegenstande seines Bewußtseyns geworden, auch ist, so lange es in diesem seinem Charakter beharret, nichts in ihm, wodurch veranlaßt werden könnte,

daß es selber sich von seiner Religion und Religiosität unterscheide, auf sie reflektire, über sie nachdenke, oder sie überhaupt zum Objekt seiner Nachforschungen mache und eine Wissenschaft von ihr suche; diese, die Theologie, kann daher in einem solchen Volke, oder in einzeln Individuen desselben nicht entstehen: es wird vielleicht Priester, Diener und Lehrer der Religion, aber durchaus keine Lehrer der Religionswissenschaft, keine Theologen haben. Seine Religion gleicht der Unschuld des Menschen in den ersten Lebensjahren; so lange sie dauert, weiß er nichts von ihr: er ist in der Unschuld, und sein Sinnen, Treiben und Spielen ist unschuldig, wie er selber; erst mit ihrem Verlust erwacht in ihm das Bewußtseyn von ihr, und reift vielleicht der Entschluß, durch Weisheit die verlohrne zu ersetzen. Oder in einem andern Beyspiel, und mit Beziehung auf die erste Hypothese: wie die Naivetät eines Menschen, um zu seyn, was sie ist, seines Bewußtseyns von ihr nicht bedarf, wie sie hingegen, wenn es in ihm zu einem solchen Bewußtseyn kommt, sofort verschwindet, und, durch Reflexion erkünstelt, ein bloßes kindisch Thun an ihre Stelle tritt, so auch kann die Religiosität nicht durch das Bewußtseyn von ihr entstehen, und ist mit diesem eintretenden Bewußtseyn, wo nicht ihr Verlust, wenigstens die Gefahr desselben verknüpft; dieser aber durch, bis etwa zur Wissenschaft fortgesetzte, Reflexion und Nachforschung über den Glauben, dessen Principien u. s. w. vorbauen wollen, statt mittelst solcher Nachforschung, im Leben und Wirken sofort zum

Glauben selbst zurückzukehren, würde eben so viel seyn, als Religiosität in sich erkünsteln, hiermit sie vollends einbüßen, und an ihre Stelle die Heucheley guter Gedanken und frommer Gefühle, in ausgeklügelten, sogenannten Religionsbetrachtungen und Andachtsübungen, bringen. Gesetzt aber, es sey möglich, daß unter einem Volke, dessen Charakter der angedeutete wäre, die Theologie entstehe, und also statt, oder, wenn man will, neben der That und Rede in der Religion, der Gedanke von ihr und das Reden über sie anhebe, so würde doch demselben und jedem seiner Glieder, so lange sie sich treu bleiben, eine solche Wissenschaft ganz überflüßig seyn, wie schon das Beyspiel einzelner wahrhaft frommer Menschen, z. E. unter den Mennoniten, beweist, die, ohne sich eben über wissenschaftliche Versuche dieser Art zu ereifern, oder, wie ehemals die Pietisten die gesammte Theologie öffentlich für unnütz und selbst für schädlich zu erklären, gar nicht verstehen, was in der Welt mit dieser Wissenschaft doch gemeint sey, wozu es Lehranstalten für dieselbe, dergleichen die theologischen Facultäten sind, gebe, und was die Theologen, falls sie es selbst wissen, eigentlich sollen und wollen. Wozu bedürfte auch wohl, nicht der Frömmling, nicht der Klügling, sondern der wahrhaft Fromme, beseelt von dem Glauben an Gott und von der Liebe zu ihm, der Begriffe von diesem Glauben, einer Analysis derselben, der Untersuchungen über die Principien seines Glaubens, einer Beweisführung für die Wahrheit und Göttlichkeit seiner Religion, und so über-

haupt einer Wissenschaft von ihr? Sie ist, besonders als Dogmatik, die Theorie der Religion, wie die Aesthetik Theorie der Kunst des Schönen und Erhabenen, und, so lange ein Volk in der Unterordnung seines Selbst- und Weltbewußtseyns unter das Bewußtseyn Gottes und seiner Abhängigkeit von ihm forschet, erkennt und wirket, eben so überflüßig, wie diese, so lange dasselbe, oder, wenn hier Trennung möglich wäre, ein anderes durch seine Künstler, durch seine Kunstwerke und seinen Kunstsinn im Bewußtseyn des Schönen und Erhabenen lebt, und eines, durch die Kunst erheiterten, wie durch die Religion verherrlichten, Lebens froh wird. Auch sind ja Religion und Kunst nicht darum früher und eher, als ihre Theorie, weil die Kultur der Menschen in stetigem Fortschreiten begriffen ist, und das Object einer Wissenschaft gegeben seyn muß, bevor es zur Wissenschaft selbst kommen kann; im Gegentheil, wo beyde durch Reflexion über sie zu Objecten werden, (die nothwendige Bedingung ihrer Theorie) ist die Kultur, wenn nicht gar im Abnehmen, doch unterbrochen, und gehen die Versuche der Wissenschaft dahin, zur Kunst, vielleicht in einem höhern Grade ihrer Vollkommenheit, als der vor ihrer Theorie war, zur Religion aber in ihrer ursprünglichen und absoluten Vollkommenheit zurückzuführen, welche letztere dann auch in unsern Tagen sich besonders durch die Bemühungen, das Urchristenthum vorerst in der Lehre von ihm wieder herzustellen, angekündigt haben. Was in der Kunst der Sinn (ἡ αἰσθεσις) für ihre Werke,

(ποιηματα) das iſt in der Religion der Glaube an ihre Lehren; (δογματα) ſo lange der Sinn in den Werken, der Glaube in den Lehren lebendig iſt, bedarf es keiner Aeſthetik und Poetik, die jenen, und keiner Dogmatik, die dieſen belebe. Und ſo ſind wir, um die Nothwendigkeit der letztern und der Theologie überhaupt zu begreifen, genöthigt, die Aufmerkſamkeit auf die, außer den zwey beurtheilten, allein noch mögliche

Dritte Vorausſetzung zu richten. Das Menſchengeſchlecht, urſprünglich zur Religion gelangt, entſchlägt ſich derſelben, oder ſtrebt doch, ſich ihr zu entziehen, und lediglich in ſich ſelber, d. i. blos im Bewußtſeyn ſeiner und der Welt, ſtatt in dem Bewußtſeyn Gottes, zu leben und zu wirken. Dieſe Hypotheſe iſt keine Fiction, wie die erſte, und wenn man will, auch die zweyte; was ſie enthält, wird, zugleich aus dem Standpunkt der Religion und der Geſchichte, nicht als ein Erdachtes, ſondern als eine hiſtoriſche Wahrheit erkannt, als ſolche aber ſelbſt durch die Bemerkung des vielen Schreibens und Redens von und über Religion beſonders in unſern Tagen beſtätigt; denn mit der Religion iſt es, wie mit der Tugend: wer ſie wirklich hat, ſpricht nicht davon, und wer davon ſpricht, verlangt entweder nur ihren Schein, oder giebt damit, wenn er ſelbſt ihr noch nicht ganz abgeſtorben iſt, ſein gefühltes Bedürfniß derſelben zu erkennen. In dem Streben nun, ſich der Religion zu entziehen, welchem aber ein gleich mächtiger, nur im Einzeln und Beſondern unterdrückter, im Ganzen unaus-

tilgbarer Trieb der menschlichen Natur sich ihr zu ergeben, (der Trieb nach einem seeligen Leben) zur Seite geht, hat die Nothwendigkeit einer Wissenschaft von der Religion ihren Grund, wie aus Folgendem erhellen wird. Die Empfänglichkeit des Menschen für Religion ist eine Bedingung der Befriedigung des höchsten Bedürfnisses seiner Natur; dieses sein Bedürfniß aber ist nicht, Wissenschaft von der Religion, sondern Religion selbst zu haben; die Religion selber ist gleicherweise eine Bedingung dieser Befriedigung, allein um solche Bedingung zu seyn, und der menschlichen Natur aufs Vollkommenste genug zu thun, dazu bedarf es keiner Wissenschaft von ihr: sie selbst, in ihrer absoluten Unabhängigkeit, ist sich und allen, die für sie Empfänglichkeit haben, genug. Nun sind aber diese Empfänglichkeit und diese Unabhängigkeit das an sich Göttliche; also es ist weder das Göttliche in der menschlichen Natur, noch in der Religion, wodurch die Religionswissenschaft ein Bedürfniß für die Menschen und ihnen nothwendig werde. Dem Göttlichen nun, welches das an sich Gute ist, steht im Begriff, negativ, das Nichtgöttliche, positiv und mit Beziehung auf die Natur des Menschen, das Menschliche, dieses aber, negativ, als das an sich Nichtgute, positiv, als das Böse, entgegen, und es ist demnach, da das Göttliche und an sich Gute diese Bedingung nicht seyn kann, das Menschliche und Böse die Bedingung, unter welcher die Theologie Nothwendigkeit hat und von dem Guten selbst, in seinem Widerstreit gegen das

Böse, gefordert wird. Wir setzen dies folgendermaßen ins Klare:

Der Trieb des Menschen, sich selbst überlassen, ist theils auf das Sinnliche, theils auf das Nichtsinnliche, überhaupt auf das Zeitliche, als solches, oder als ein theils sinnlich, theils geistig Gegenwärtiges, also auf das Vergängliche gerichtet; der Mensch aber, dessen Trieb er ist, ist ein selbstthätiges, sich selbst bestimmendes Wesen, das sich seine Richtung selber giebt, und sie, wohin es sey, durch sich selbst nimmt. Sein Trieb ist an und für sich weder gut noch böse, sondern indifferent gegen beydes, denn er ist Naturtrieb, und auf das Vergängliche gestellt, der Natur aber, als solcher (nicht so der Freiheit im Gegensatz gegen sie) ist das Böse, wie das Gute, fremd, und das Vergängliche, als solches, hat gleicherweise weder den Charakter des Guten noch des Bösen. Allein, indem der Mensch, Kraft seiner Freiheit, sich selber die Richtung auf das Sinnliche und Nichtsinnliche, als wäre es das Uebersinnliche, auf das Zeitliche und Vergängliche, als wäre es das Ewige und Unvergängliche, giebt; macht er selbst das Vergängliche zum Eiteln, und strebt er selbstthätig, oder treibt er sich, zum Nichtigen hin, das nur scheinbar Wirkliche für das Wirkliche selber, das Wesenlose haltend für das Wesen. Durch Selbstthätigkeit also, oder durch den Willen, der sich seiner bemächtigt, wird auf diese Weise jener Naturtrieb afficirt und verkehrt, und aus dem so verkehrten Triebe entspringt die Selbstsucht des Menschen; in ihr aber, als der aus-

schließenden Lust desselben an ihm selber und an allem, was er zu genießen, und aus eigner Kraft zu wissen, zu denken, zu erforschen und zu verüben vermag, äußert sich das Böse seiner Natur, oder das Princip, welches ihn gleichsam verführt, und wodurch zugleich er selbst sich der Religion entzieht, von Gott ab- und sich selber zufällt, oder, als ein Ich, auf sich und seine Welt konzentrirt, zum Egoisten wird. Betrachten wir nun dieses böse Princip in der menschlichen Natur, wie dasselbe, als Selbstsucht oder Egoismus, zum Vorschein kommt, im Verhältniß zur Religion, weiter, so ergiebt sich: a) aus dem Glauben, den die Religion enthält, verschwindet durch die Selbstsucht der Menschen alles Erkenntniß oder Wissen; sie also verwandelt ihn in einen blinden, oder, was das Nämliche, in Aberglauben, b) durch eben dieselbe verliehrt sich aus dem Handeln der Glaube, und wird, umgekehrt, das Handeln im Glauben ein Handeln in jenem blinden oder Aberglauben; an die Stelle des Glaubens an die Gottheit, welcher im Handeln den Menschen über das Sinnliche erhebt, kömmt der Wahn von der Wirklichkeit des Sinnlichen, der ihn im Handeln dem Sinnlichen, einem Traum, oder dem Nichtsinnlichen, dem Schatten dieses Traums, bloßen Denkformen und Gesetzesformeln, unterwirft; an die Stelle der Handlungen aber, die im lebendigen Glauben an Gott geschehen, und gute Werke, oder Tugenden sind, treten andere bloße Scheinwerke, und so wird überhaupt der wahre Gottesdienst durch Götzendienst (gleichviel, ob der Götze äußerlich in einem

Tempel, oder blos in der Phantaſie und in Gedanken aufgeſtellt ſey) die fromme Geſinnung durch den Sinnenreitz, und die That durch Worte und Ceremonien verdrängt. c) Wird vollends die Selbſtſucht ein raffinirter Egoismus, bildet ſie ſich, unterſtützt durch Talent und Energie des Geiſtes, (wie Helvetius davon ein Beyſpiel giebt) zum Syſtem aus, ſo daß ſie den Satz: der Egoismus ſey und müſſe das allein belebende Princip aller Menſchen, und der alleinige Grund aller vernünftigen Entſchlüſſe und Handlungen ſeyn, gleichſam wiſſenſchaftlich zu erhärten, und hiermit ſich ſelber durch die Wiſſenſchaft zu rechtfertigen ſucht, ſo entſtehen und verbreiten ſich Meynungen und Lehren, wie folgende: ſinnliche und intellectuelle Güter, z. B. Leben, Geſundheit, Ehre, Wiſſenſchaft und dgl., und deren Beſitz und Genuß haben allein Realität, Religion und Erkenntniß in ihr von Gott und göttlichen Dingen ſind Gehaltloſe Gedanken und leere Worte; eine Anſtalt aber, dergleichen der ſogenannte Religionskultus eines Volks iſt, worin dieſe Gedanken Gehalt, und dieſe Worte Sinn und Bedeutung zu haben ſcheinen, giebt, wenn ſie auch zu nichts weiter nützt, den Klugen und Aufgeklärten im Volke wenigſtens den Vortheil in die Hände, daſſelbe nach ihren Abſichten und zu ſeinem eignen Nutzen, ſomit zu dem Nutzen aller und eines jeden Einzelnen zu lenken und zu beherrſchen, bis etwa andere Mittel, wodurch dieſer Zweck ſicherer und vollkommner erreicht wird, gefunden, und alle Mitglieder des Volks in dem Grade aufgeklärt worden ſind, daß ſie ſelber ſich auf ihren eignen Vor-

theil, auf den des ungestörten Besitzes und des möglichst langen Genusses verstehen, und mit Verstand sowohl thun als unterlassen, was sie vorher, durch bloßen Aberglauben bestimmt, zu thun und zu unterlassen gewohnt waren. Diese und ähnliche Lehren nun, indem sie sich ausbreiten, verdrängen allerdings den Aberglauben immer mehr, zugleich aber auch den Glauben und die Religion selber, an deren Stelle dann, erzeugt durch die Schamloseste Selbstsucht und durch einen, sich selbst gefallenden, Egoismus, der Unglaube und die Irreligion treten.

Die Selbstsucht also, ein Gift, leicht ansteckend, und schnell um sich fressend, ist es, wider welche, aus Antrieb des guten Princips in den Menschen, ein Gegengift gesucht wird, und dieses, besonders wenn sie als raffinirte Selbstsucht im Unglauben ihre höchste Stuffe erreicht hat, ist die Wissenschaft von der Religion, oder die Theologie; das Bedürfniß derselben wird daher erst entstehen, und sie selbst erst nothwendig werden, wann der Fall eintritt, daß das Menschengeschlecht, aus Anlaß des egoistischen Princips seiner Natur, in irgend einer Zeit sich der Religion zu entziehen sucht, und entweder in Aberglauben oder in Unglauben versinkt. Bestätigt wird diese Ansicht durch die Geschichte des Christenthums, wie aus folgenden Momenten derselben zu ersehen steht.

Als das Christenthum entstand, war im Juden- und Heidenthum theils Aberglaube, theils Unglaube herrschend; indem nun die christliche Religion unter Juden und Heiden

ſich zu verbreiten anfing, ſtrebte ſie zugleich, zwar nicht unmittelbar das Juden- und Heidenthum ſelbſt, wohl aber den Aber- und Unglauben in beyden, und dieſen nicht ſowohl durch eine Lehre von ihr, durch Wiſſenſchaft, durch eine Dogmatik und dgl., als vielmehr durch die Lehren in ihr, durch Dogmen und Gebote, zu vernichten, und den lebendigen Glauben, oder ſich ſelber, als Religion mittelſt der Form, (des Chriſtlichen) welche ihrem Weſen durchaus adäquat, ſomit abſolut vollkommen oder göttlich iſt, wieder an die Menſchen zu bringen. Daher, daß in der Stiftung des Chriſtenthums und in ſeiner erſten Verbreitung keine Spur von Religions-Wiſſenſchaft angetroffen wird. Chriſtus und die Apoſtel ſind zwar geſchichtlich als die Reformatoren des Juden- und Heidenthums, aber nicht als Theologen, und aus dem Standpunkt der Religion ſelbſt auch nicht einmal als Reformatoren, ſondern er iſt vielmehr als Stifter der Religion, und ſie ſind als Verkündiger derſelben zu betrachten. Einem unter ihnen, dem Evangeliſten Johannes, falls er mit Recht für den Verfaſſer der ihm zugeſchriebenen Offenbarung gehalten wird, iſt allerdings, wenigſtens in der Ueberſchrift dieſes Buchs, der Name Θεολογος, aber wahrſcheinlich in einer ſpätern Zeit, und gewiß in einer andern Bedeutung, als der jetzt gewöhnlichen, zugetheilt worden, nämlich des Dogmas wegen, worin der Glaube an Chriſtum den Logos, der Gott iſt, dargeſtellt, und welches Dogma in dem Evangelium dieſes Apoſtels auf das beſtimmteſte

und ausführlichste verkündigt worden ist. Wie in dem ersten, so kömmt auch im zweyten christlichen Jahrhundert kein Versuch einer Theologie zum Vorschein, denn noch wirkt die Religion selbst mit der Kraft, womit sie durch ihren Stifter wirksam war, fort, sie selber, gegen Aberglauben und Unglauben kämpfend, ziehet die Völker an, stiftet Gemeinden, und begründet und befestigt in ihnen den Glauben. Allein unter diesen Gemeinden entstanden früh schon (bereits im ersten und mehr noch im zweyten Jahrhundert) mancherley Sekten und Partheien, (Ebioniten, Doketen, Gnostiker, Montanisten u. s. w.) von denen die einen die christlichen Lehren immer anders auffaßten, und anders genommen wissen wollten, wie die andern, und mit ihnen, die das egoistische Princip der menschlichen Natur erzeugte, drang theils der Aberglaube, theils der Unglaube in die christliche Lehre und Religion selbst ein. Wenn daher in den Schriften eines Irenaeus (mit mehr oder weniger blindem Eifer) Irrthümer bestritten, in den Apologien eines Justinus Martyr und in den Büchern eines Theophilus von Antiochien, die Christen gegen die Anschuldigungen der Heiden — und ihre Religion und Lehren vertheidigt und gepriesen werden, so sind die Bemühungen dieser und anderer Männer jener Zeit noch keineswegs als Versuche, auch nur einzelne Religionslehren, geschweige die Religion selbst zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen, sondern letztere lediglich durch sie selbst, und nicht durch eine Wissen-

ſchaft von ihr geltend zu machen oder zu erhalten, von uns anzuſehen und zu beurtheilen.

Das Bedürfniß einer ſolchen Wiſſenſchaft tritt ſchon beſtimmter hervor im dritten, vierten und fünften Jahrhundert, wie die Werke eines Clemens Alexandrinus, eines Origenes, Gregorius Nazianzenus, (wegen des von ihm verſuchten Beweiſes, daß Chriſtus Gott ſey, der Theolog genannt) ferner eines Auguſtinus und anderer beweiſen. Die Schriften dieſer Männer ſtellten zwar nicht die chriſtliche Religion mit ihren geſammten Glaubens- und Sittenlehren und deren Inhalt wiſſenſchaftlich und in einer Theorie derſelben dar, aber ſie enthielten doch, wie z. B. die Stromata des Clemens, das Werk des Origenes de Principiis, des Auguſtinus de civitate Dei, mannigfaltige Verſuche, einzelne chriſtliche Dogmen wiſſenſchaftlich zu begreifen und auszuführen, die mithin für theologiſche, wenn auch nicht für Verſuche einer Theologie ſelbſt, einer Dogmatik und Ethik, gelten können. Vom ſechſten bis ins eilfte Jahrhundert ſind ſodann der Verſuche einer Theologie (die allerdings in dieſem Zeitraum zuerſt gemacht worden) ſo wenige, und dieſe von der Idee der Theologie ſelbſt noch ſo weit entfernt, daß man, falls die Meynung von einer damals in der Chriſtenheit ſelber allgemeinen Herrſchaft des Aberglaubens unſtatthaft iſt, geneigt ſeyn mögte anzunehmen, es habe dieſe lange Zeit, oder das ſogenannte Mittelalter hindurch, bey aller ſonſtigen Barbarey, die, beſonders in Europa, ſich immer weiter verbrei-

tende christliche Religion ihre, über das Princip der Selbstsucht und über den Aberglauben siegreiche Macht bewiesen, und es sey das Leben der damaligen Menschheit ein Leben in der Religion selbst, also kein Bedürfniß einer Lehre oder Wissenschaft von ihr vorhanden gewesen. Die Geschichte dieser Wissenschaft kennt höchstens nur zwey solche Versuche, von denen der eine, aus dem sechsten, (des Bischofs von Sevilla, Isidorus libri tres sententiarum) eine bloße Compilation, der andere, aus dem achten Jahrhundert, (des Mönchs Johannes von Damaskus ἐκδοσις ἀκριβης της ὀρθοδοξου πιστεως) wie schon der Titel des Werks zeigt, nur eine Exposition der nach einem Princip geordneten Glaubenslehren, keineswegs aber eine Theorie, ein System derselben und eine Darstellung ihrer Principien ist. Erst in dem folgenden Zeitraum, vom eilften Jahrhundert an, wurde das Bedürfniß einer solchen Theorie wieder, und zwar wie die zu seiner Befriedigung gemachten Versuche beweisen, stärker und bestimmter, als im dritten, vierten und fünften Jahrhundert gefühlt, wovon der Grund allerdings mit in der Zwischenperiode vom sechsten bis zum eilften Jahrhundert muß gelegen haben; sey es nun, daß der Aberglaube in dieser dem Glauben und der Religion immer größern Eintrag that, und man jetzt, allgemein vom Princip der Selbstsucht überwältigt, darauf ausgieng, besonders mittelst der Aristotelischen Philosophie, von der Superstition selbst, sie für die Religion haltend, ein System zu errichten, (auf

welche Vorstellung sich alle blos wegwerfende Beurtheilung der scholastischen Theologie gründet) oder, daß durch die Bemühungen der scholastischen Theologen den Menschen ein wesentlicher Dienst für ihren Glauben gegen den Aber- und Unglauben geleistet werden sollte. Wenn aber auch letztere Meynung die richtige wäre, so ist doch nicht zu leugnen, daß jene Bemühungen, z. B. eines Petrus Abaelardus, eines Petrus Lombardus und anderer um das System der Theologie sehr einseitig waren und blieben, und die scholastischen Dogmen-Lehrer dieser Zeit, die magistri divini, oder angelici sententiarum gegen den Aberglauben nichts ausgerichtet haben; dieser griff vielmehr immer tiefer ein und um sich, und zog endlich selber, im sechzehnten Jahrhundert, die Reformation unaufhaltsam herbey.

Die Reformation war der, aus dem Princip des Guten in der menschlichen Natur entsprungene, und gegen das Princip der Selbstsucht in eben derselben gemachte Versuch, die Menschen der Superstition und Irreligion zu entreißen, und der Religion wiederum zuzuführen. Ganz anders aber, wie Christus und seine Jünger, kämpfend gegen den Aberglauben und Unglauben in der jüdischen und heidnischen — traten Luther und seine Gehülfen auf, kämpfend gegen den Aberglauben und gegen die, mit diesem gewöhnlich verbundne Gefahr des Unglaubens in der christlichen Welt selber. Christus nämlich, als Religionsstifter, war der Erretter der Menschheit selbst, Luther,

Melanchthon, Zwingli und Calvin, als Bekenner der von Christo gestifteten Religion, stellten die von ihm gestiftete, der Menschheit Heil bringende, aber von den Menschen entstellte Religion in ihrer ursprünglichen Reinheit und Form wieder her, und sind lediglich in diesem Sinne Reformatoren zu nennen. Auch war das Mittel, womit Christus und seine Jünger der Irreligion ein Ende zu machen suchten, eine, in der damaligen Welt und Zeit ganz unerhörte und neue Lehre, oder die Religion selbst in ihrer göttlichen Vollkommenheit, die Waffe Luthers hingegen und seiner Gehülfen war einzig und allein die Bibel, sofern sie jene Lehre enthält, und in dieser sich die Religion selber darstellt. Die Bibel nun ist ohne Gelehrsamkeit, ohne wissenschaftliches Erkenntniß, wäre es auch nur das der Sprachen, in denen sie ursprünglich verfaßt, und des Geistes der Zeit, worin sie verfertigt worden, somit ohne theologisches Wissen im weitern Sinne des Worts, ein durchaus verschlossenes Buch. Luther also und seine Gehülfen giengen in der Zeit nicht, wie Christus, als Religionsstifter, (denn wie hätten sie eine Religion, die vollkommner wäre, als die christliche, zu stiften vermogt, oder auch nur die Idee einer solchen, da die christliche der Idee von der Religion an sich vollkommen entspricht, haben können?) sondern als Reformatoren, und nicht, wie die Apostel, als unmittelbare Gesandte der Gottheit, sondern als Theologen hervor. Mit ihrem Erkenntniß in der Religion war zugleich ein Erkenntniß von ihr, mit ihrem

Felsenfesten Glauben und ihrer Religioſität zugleich Wiſſenſchaft verknüpft. Sie kannten die Religion in ihrer urſprünglichen Vollkommenheit, und hatten ſie verglichen mit dem, was zu ihrer Zeit durch Menſchen Trug und Argliſt allmählich an ihre Stelle gebracht worden war. Die Wiſſenſchaft alſo, vorerſt hauptſächlich in philologiſchen, exegetiſchen und hiſtoriſchen Erkenntniſſen von der chriſtlichen Lehre, von ihrer Entſtellung und von dem mit dem Aberglauben nach und nach eingeriſſenen, immer größern Verderben der Menſchen, gab ihnen gegen den Aberglauben und gegen dieſes Verderben die Hauptwaffe, die Bibel, in die Hand. Bald aber, und noch zu ihrer Zeit, erwachte auch das Bedürfniß einer Theologie im engern Sinne, und das Gefühl ihrer Nothwendigkeit; die loci communes rerum theologicarum Melanchthons und Calvins institutio christianae religionis ſind ein redender Beweis, wie ſtark dies Gefühl geweſen, und mit welcher Kraft, Lauterkeit und Feſtigkeit des Geiſtes von den Reformatoren ſelbſt, in ihrem Glauben an die allein göttliche Auctorität der Bibel, der Verſuch einer Religionswiſſenſchaft, wenigſtens in dem einen ihrer beyden Haupttheile, in der Glaubens- oder Dogmenlehre gemacht worden ſey. Und ſo iſt wirklich durch den Proteſtantismus und die, von ihm überall begünſtigten Wiſſenſchaften der Aberglaube mehr und mehr verdrängt worden; wie aber in menſchlichen Dingen ſtets die Extreme einander berühren und leicht in einander übergehen, ſo auch hier. Die Vorkehrungen nämlich, welche die Reformation

gegen den Unglauben traf, waren, da er ſelbſt, als ſie entſtand, vom Aberglauben bey weitem überwogen wurde, verglichen mit den Mitteln, die ſie zur Ausrottung des Aberglaubens anwandte, faſt ſo nichts zu rechnen; es blieb daher auch nicht bey der bloßen Gefahr deſſelben, ſondern er ſelbſt, wie wenn ihm durch die Vertreidung des Aberglaubens Luft gemacht worden, brach beſonders zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts und zwar zuerſt in England, dann in Frankreich und Deutſchland mit Ungeſtüm hervor, und der Dienſt, den ihm in dieſem Jahrhundert ſelbſt Männer, wie David Hume, Lord Bolingbrocke, Voltaire, Helvetius, desgleichen der Verfaſſer der ſogenannten Wolfenbüttelſchen Fragmente, und andere leiſteten, trug nicht wenig dazu bey, daß er ſich immer allgemeiner verbreitete, und hinter der Larve der Aufklärung, der Aufhellungen und dgl., ſogar zu einem Syſtem, zu dem des Naturalismus, zu geſtalten ſuchte. Gegen dieſes feine Gift des Unglaubens nun, hier von der Schlange Selbſtſucht erzeugt, dort von dem Dämon Egoismus eingerührt und eingegeben, iſt die Religionswiſſenſchaft das einzige Gegenmittel, reichet aber die, von den Reformatoren mehr gegen den Aberglauben, als gegen den Unglauben unternommne Bearbeitung derſelben nicht ferner hin. Denn ſo vortrefflich gewählt für dieſe Bearbeitung der Standpunkt des göttlichen Anſehens der heiligen Schriften war, mit denen ſie gegen Pfaffenthum, Gewiſſenszwang und Geiſtesdruck ſtritten, ſo richten doch dieſe Schriften gegen den Ra-

turalismus und die Freigeisterey, als von denen ihr göttlicher Ursprung geleugnet wird, unmittelbar nichts aus, und hat kein Beweis dieses Ursprungs, aus Wundern, erfüllten Weissagungen u. dgl., weil er zuletzt doch immer aus den Schriften selbst geführt werden muß, und mit dem Fehler einer petitio principii behaftet zu seyn scheint, für den Freigeist beweisende Kraft. Die Theologie ist nicht allein gegen den Aberglauben, sondern auch, und besonders in gegenwärtigem Zeitalter, wo der Egoismus am Unglauben seine Hauptschutzwehr hat, gegen den Unglauben nothwendig. Soll sie aber vorzüglich in dieser Beziehung dem Bedürfniß der Menschen Genüge leisten, so müssen ihre Bearbeiter den Standpunkt, auf welchem ihr Geschäft beginnt, nicht im Bewußtseyn von den heiligen Büchern, welche das Vehikel der Religion sind, sondern in dem Bewußtseyn von Gott, oder in der Religion selbst nehmen, von wo aus, als dem Urquell aller Wahrheiten, sich sodann durch fleißiges Forschen die Wahrheit einer jeden einzeln Religionslehre, und auch die des Dogmas von dem göttlichen Ursprunge und Ansehen der heiligen Bücher selbst ergeben, die Theologie aber endlich einen solchen Grad der Vollkommenheit erlangen wird, daß sie selber für die beste Apologie der Religion gilt, und es neben der Dogmatik nicht noch einer besondern Apologetik bedarf.

Gesetzt nun, die Religionswissenschaft sey oder werde aus dem angedeuteten Standpunkte bearbeitet, und gehöre, obwohl Menschenwerk, dennoch mit zu den Anstalten einer

göttlichen Erziehung des Menſchengeſchlechts, wodurch und wie wird ſie dem Bedürfniß der Menſchen Genüge leiſten können? Unmittelbar durch ſich ſelber, und ihre Bearbeiter, die Theologen, als ſolche, nicht; ſondern allein mittelbarerweiſe durch die Religion ſelbſt und deren Diener, die Religionslehrer, die Geiſtlichen und Prieſter. Sie ſind es, durch die der Aberglaube, und beſonders in unſern Tagen der Unglaube abgewehrt, und die Gemeinden, bey welchen ſie angeſtellt worden, für den Glauben, oder die Religion, ſofern ſie ſelbſt davon belebt und durchdrungen ſind, geiſtig lebendig erhalten werden können. Vielleicht giebt es unter der Menge derer, die ſich (wie man ſagt) dem Dienſt der Kirche widmen, immer nur wenige, die dieſes aus dem rechten Grunde thun, aber auf dieſe wenigen iſt vorzüglich gerechnet. Daß ſie den Muth haben, beſonders in gegenwärtigen Zeiten ein Amt zu wählen, wie das eines chriſtlichen Religionslehrers, beweißt, daß der Unglaube dieſer Zeiten und der Zeitgeiſt überhaupt noch nichts über ſie vermogt hat, und ihr Vorſatz, wenn er frey, beſonnen und unbefangen gefaßt worden, als Geiſtliche der Religion ſelbſt und einer Gemeinde ſich und ihr ganzes Leben zu opfern, giebt zu erkennen, daß in ihnen, die ihn gefaßt haben, der Glaube an den lebendigen Gott und die Liebe zu ihm lebendig und wirkſam ſey? Er ſoll es bleiben, und die Theologie ſoll ſie, durch Erforſchung ſeines Grundes, in ihm beſtärken, vor dem Unglauben aber, durch Aufdeckung ſeines Ungrundes, bewahren, und auch denen, die, wodurch es immer ſey, von der

Religion weggezogen worden, wenn sie sich gleichwohl auf das Studium dieser Wissenschaft einlassen, den Weg zeigen, auf welchem sie wieder zu ihr zu gelangen vermögen? Die Theologie also soll unmittelbar das Bedürfniß derer, welche Religionslehrer seyn oder werden wollen, durch sie aber, oder mittelbar, das Bedürfniß der Gemeinden und jedes einzeln Gemeingliedes befriedigen. Es ist demnach erstens nothwendig, daß sie selber das religiöse Princip in sich habe, ingleichen daß ihr alleiniger Grund die Religion selbst sey, und sie sich, als Wissenschaft, aus der Religion entwickele, und zugleich in ihr vollende. Woraus folgt, daß in sie nur diejenigen Lehren, aber diese auch insgesammt, gehören, welche in der Religion selbst enthalten sind. Was die Menschen über diese Lehren, z. B. besonders über die Dogmen, gemeynt, geklügelt oder gefaselt, und überhaupt, welche Veränderungen sich an ihnen in den Vorstellungen der Menschen zugetragen haben, das gehört nicht in die Theorie — sondern in die Geschichte derselben, z. B. in eine Dogmengeschichte u. dgl. Indem die Religionswissenschaft dabey beharret, was die Religion selber nicht enthält, auch nicht in ihre Sphäre aufzunehmen, indem sie stets und ausschließend die Religion und deren Inhalt vor Augen hat, und ihr Streben einzig darauf gehet, ein möglichst vollkommnes und absolut unerschütterliches Erkenntniß von den ewigen Wahrheiten der Religion selbst zu seyn, bewahret sie sich selber hiermit am besten vor dem Zeitgeist, und hindert sie, daß das egoistische Princip der menschlichen Natur, mit seinem Gefolge, dem Aberglau-

ben und Unglauben, auch in sie eindringe und auch sie verderbe. Zweytens: da in der christlichen Welt noch immer verschiedene Religionspartheien bestehen, und wohl immerfort bestehen werden, so wird die Theologie ihrem Zweck nur entsprechen können, wenn sie durchaus nicht den Standpunkt irgend einer dieser Partheien nimmt, und sich selber nicht aus demselben entwickelt und vollbringt, mithin, wenn in ihr durchaus keine polemische Tendenz einer Parthey gegen die andere, oder gegen alle andere statt findet. Dem Theologen sollte man es gar nicht ansehen, er selber sollte im Bearbeiten seiner Wissenschaft es gar nicht wissen, (wie man ja auch eine ähnliche Forderung an den Historiker in Ansehung seines Vaterlandes u. dgl. thut) zu welcher christlichen Partikular-Kirche er gehöre, ohne daß ihm deswegen seine Kirche, gleichgültig, oder er nur mit getheiltem Herzen ihr ergeben seyn dürfe, wie ja diese Gleichgültigkeit, oder Halbheit auch nicht zur Unpartheilichkeit des Historikers erforderlich ist. Die einzige polemische Tendenz, welche der Theologie geziemet, ist die gegen den Aberglauben und Unglauben, und in dieser Beziehung wird insbesondere die Dogmatik, durch das gute Princip in ihr, durch ihr religiöses Element, in allen Zeiten zugleich eine Polemik seyn, denn stets wird sie wie die Religion selbst, den Egoismus, den Uebermuth und Eigendünkel der Menschen, er greife um sich in welcher Wissenschaft, Anstalt, Kirche oder Religionsparthey er wolle, zu bekämpfen haben.

(Die Fortsetzung folgt im zweyten Heft)

Ueber das wahre Verhältniß des Katholicismus und Protestantismus und die projectirte Kirchenvereinigung.

Nathanaels Briefe an Herrn Consistorialrath Planck zu Göttingen.

Erster Brief.

Und wenn die Sache auch den Schein gewönne, als wollt' ich Ihnen etwas Neues sagen, dürft' ich durch die Gefahr, bey der ich doch nur allein verlieren könnte, mich abschrecken lassen? Nicht für alt oder neu, sondern nur für alt oder jung erkennet ein Geist, wie Sie, der in allen Jahrhunderten christlicher Historie gelebt, was ihm begegnet. Nur die letztere Alternative können Sie also auch anwenden auf Alles, was ich Ihnen zu sagen habe, und ich weiß nicht, bey welchem Gegensatze derselben ich mich vortheilhafter stehen werde: denn muß, was alt ist, darum

auch nicht zu ächten seyn, oder was jung und frisch, darum auch unreif?

Die schwere Schrift, die ich vor einem halben Jahr so glücklich war, aus ihren eignen Händen mit aller Ihnen eignen Milde zu empfangen *), hat mich zunächst veranlaßt, meine Gedanken über den Gegenstand derselben aufzusetzen. Schwer nenn' ich dies Büchlein, nicht etwa blos, weil der Inhalt desselben so gewichtvoll ist, und gewiß nicht ohne tiefen Eindruck bleiben wird, auch nicht darum allein, weil einem Jeden, außer Ihnen, schwer fallen muß, den Gegenstand mit so viel Klarheit, Umsicht, Gründlichkeit und verborgener Gelehrsamkeit darzustellen, sondern weil es einem großen Theile unsers Publikums schwer werden muß, nicht sowohl, es zu verstehen und in den Geist desselben einzudringen, als mit Ihnen in allen Dingen übereinzustimmen. So wenig Sie, ein Protestant im edelsten und reinsten Sinne des Worts, dies je verlangt haben, so gewiß weiß ich, daß ich durch meine innerste Natur und Ueberzeugung mich gezwungen fühle, Ihnen Recht zu geben in der Hauptidee. Aber indem ich mich bemühe, mir

*) Worte des Friedens an die katholische Kirche gegen ihre Vereinigung mit der protestantischen. Von Dr. G. J. Planck. Göttingen 1809. 8. Vergl. die Rec. derselben in den Heidelb. Jahrb. II. Jahrg. 9. Heft, in welcher unter andern auch der Sinnverschraubende Druckfehler: ironisch S. 99. durchweg in irenisch verbessert werden muß.

dieſe von einigen noch unerkannten Seiten klar zu machen, gelingt es mir vielleicht, zugleich einigen Einwürfen zu begegnen, die man Ihnen vielleicht ſonſt wohl machen könnte. Ich bitte Sie, befreyen Sie mich künftig nur ſo, wie ich Sie, von Misverſtändniſſen; dann iſt uns und der guten Sache noch dazu geholfen. Denn weder vor Feinden noch vor Freunden hat man ſich ſo zu hüten in dieſer Zeit, als vor Misverſtändniſſen, die von beiden kommen.

Die Art, wie man ſeit einiger Zeit ſchon zu ſprechen angefangen hat von Katholicismus und Proteſtantismus, vom Untergang des einen oder des andern und von der Vereinigung beider, giebt mir klar zu verſtehen, daß die Idee beider ſich lebhafter, als zuvor, zu regen beginnt. Und wie ſollte nicht auch in einer Zeit, in welcher die Welt ſich gründlich neu geſtaltet, von demjenigen die Rede ſeyn, was unter allen Verhältniſſen dem Menſchen das Höchſte und Heiligſte iſt? Nicht genug iſt, daß wir noch Religion haben und Chriſtenthum, ſondern wir müſſen ſie auch haben in beſtimmter Art und Geſtalt, d. h. im Bekenntniß. Und danach entſtehet jetzt die einzige Frage, welche der Confeſſionen, in denen das Chriſtenthum unter uns erſcheint, die herrſchende, welche die überwältigte, oder welches die neue Geſtalt ſeyn wird, welche die Religion unter uns empfangen ſoll, und daraus erwächſt alle Furcht. Wenn aber irgend etwas mir noch beweiſen dürfte, daß die Liebe zur Religion und der Sinn für dieſelbe noch nicht ſo arg, als man wohl klagt, erſtorben iſt,

so wäre es eben jenes Fürchten und dieses Klagen. Hätte der Himmel sich der Phantome, die in dieser Zeit herumgehen, Katholiken und Protestanten um den fortwährenden, ruhigen Besitz ihres Glaubens bange zu machen, auch nur bedient, auch noch diejenigen, welche durch Indifferentismus und Liebe zur Welt schlaff und matt geworden sind, aus ihrem Schlummer aufzuschrecken, so dürfte man sich schon davon der Vortheile viele versprechen: wie ich denn dieses mit Zuversicht als den besten Segen auch von allen den Vereinigungsplanen erwarte, an denen die gegenwärtige Zeit mit einem Male wieder so reich geworden ist. Die Rolle solcher Friedens- und Vereinigungs-Stiftung zwischen beyden Kirchen, einst von der gutmüthigsten Frömmigkeit und aus wahrhaft christlicher Gesinnung und Liebe unternommen, wird jetzt nur gespielt von einem durchaus weltlich gesinnten Indifferentismus, dem es vollkommen gleich ist, ob die Religion in dieser oder jener Art existire, diene sie nur dem Staat und sey sie nur diesem ganz in die Gewalt gegeben. Solche Auslieferung der Religion an den Staat, wie sie Msr. de Beaufort, der Rechtsgelehrte, ganz unverhohlen bezweckt, kann ihrer Natur nach nicht ohne Aufregung und Widersetzlichkeit aller Frommen und theologischgesinnten geschehen, denen der Staat weit heiliger ist, als ihm, und so meinen wir, werde die Fürsehung den lauen Indifferentismus selbst benutzen, ihm wenigstens hie und da ein Ende zu machen. Denn die Theilnahme an diesem Gegenstande wird rege werden, leb-

haft und allgemein in eben dem Grade, als die Versuche der Friedensstiftung und Combination ernsthafter werden, eingreifender und mehr ins Große gehend: die feige Verläugnung und Hingebung der Wahrheit, zu der man sich hie und da ohne Bedenken verstehen wird, muß Andere anfeuern zu standhafter Behauptung dessen, was ihnen das Rechte und Wahre, das Theuerste und Heiligste ist, und schon sind wir durch eben die erneuerten Projecte einer Wiedervereinigung der protestantischen und katholischen Kirche von neuem aufmerksam gemacht worden auf das, was beide bisher getrennet, damit, wenn es zum Treffen kommt, doch Jedermann wisse, wieviel man denn nun zu gewinnen oder zu verlieren hat.

So ist es zu allen Zeiten gewesen, wo etwas Aehnliches in Bewegung kam, und so wird es unfehlbar auch wieder gehen in unserer Zeit. Ich habe mir oft gedacht, wie einem, wie Sie, der mit der Geschichte christlicher Kirche so vertrauet ist, so wunderlich vorkommen muß und seltsam, was von den Neueren theils projectirt, theils wirklich schon unternommen worden ist, die beliebte Kirchenvereinigung herbeyzuschaffen. Es ist wahr, wenn überhaupt, so muß sie wohl möglich seyn in dieser Zeit allem Anschein nach: denn es hat sich wohl keine so, wie diese, durch mehrere Decennien und zwar ganz bewußtlos vorbereitet auf diese Epoche und wenn man genau zusieht, kann man ordentlich ein im Ganzen planmäßiges, im Einzelnen aber unbewußtes Hinarbeiten von allen Seiten auf diesen Punkt wahrnehmen. Jene

tiefe, ins ganze Leben eingedrungene Frömmigkeit, deren kräftigste Aeußerung das Bekenntniß war zu dem bestimmten Kirchenthum, an das man sich durch Geburt, Erziehung, Lebensschicksale und innern Zwang gefesselt fühlte, ist jetzt nicht mehr zu überwinden, als das stärkste Hinderniß einer Kirchenvereinigung und die Projecte zu dieser haben also schon einen Punkt gefunden, an welchen sie ganz vortrefflich anknüpfen, eine Aufmerksamkeit und Empfänglichkeit, auf welche sie mit ziemlicher Sicherheit rechnen können. Die Gleichgültigkeit gegen die Symbole, nicht nur als Form und Norm der Lehre, sondern auch gegen den wesentlichen Inhalt derselben, die renomistische Verachtung alles öffentlichen Kirchenthums, wobey man Philosophie studiert, die schöne Vernünftigmachung des Christenthums, wobey man, wie aus Gnade, Christo noch ein klein wenig Gottheit lässet, und sie in einen kleinen oder großen Ueberschuß an menschlicher Tugend setzt, das besondere Streben, alle Eigenthümlichkeiten und Individualitäten des Christenthums als Härten und Ecken wegzuschaffen, die christliche Religion zu Verstande zu bringen, und zu einer gewissen Allgemeinheit und Gemeinheit, und endlich die bis zur Intoleranz gestiegene Toleranz der neuern Zeit — dieß Alles scheinen mir ganz günstige Schritte zu seyn zu jenem Ziel, und ich wüßte nicht, was man bey solcher Gesinnung unter uns nicht aufzuopfern bereit und fähig wäre, wenn man sich nur nicht weiter belästigt fühlt von irgend einem Druck des Positiven, und sich die einzige Freyheit rettet, daß jedermann

denken und glauben mag, was man will: welches letztere man nicht nur für eine nothwendige Voraussetzung, sondern für das Princip und den wahren Geist der neuern Kirchenvereinigungsplane halten kann.

Doch eben weil solche Denkart als allgemein vorauszusetzen seyn müßte, um die beabsichtigte Kirchenvereinigung zu Stande zu bringen, ist auch diese noch nicht so nahe, so ist sie auch gar nicht wahrscheinlich, so ist sie eben auch ganz unmöglich. Und es giebt noch ein Hinderniß, über welches ich wohl hauptsächlich in Ihrer geistvollen Schrift Ihre Meinung vernommen haben möchte. Das stärkste Hinderniß für ein Projekt von dieser Art scheinet mir eben dieses Projekt selbst zu seyn: aus der Idee einer Vereinigung, auf die es aufgebauet wird, legt sich zugleich sein innerer Widerspruch zu Tage, und ebendamit die Unmöglichkeit seiner Ausführung. Denn lassen Sie uns nur, ehe wir diese Idee näher betrachten, jenes Projekt überhaupt einmal beym Lichte besehen, sind diese irenischen Versuche wohl in der That und Wahrheit etwas anders, als nur polemische in anderer Art und mit ganz gleicher Wirkung? Denn erstlich: Wir wollen uns nicht bedenken, einzuräumen, daß wenigstens bey den meisten und edelsten der Friedensstifter insofern, als sie zuvorkommend den getrennten Brüdern die Hand der Liebe reichen konnten, die Duldung und Mäßigung eben so groß als schön, daß, insoferne sie jeden Divergenzpunkt gern vergessen und vergraben mochten, die Gutmüthigkeit ganz ausserordentlich, ja, daß der Zweck, den sie dabey sich vor-

gesetzt, Verträglichkeit und Einheit des Glaubens zu bewirken, sehr edel und wahrhaft schätzbar war. Allein ist jede Liebe, und zwar je feuriger sie ist, nicht auch zugleich von eben so großem Haß gegen das Entgegengesetzte begleitet; ja! ist nicht selbst jede Liebe zu etwas Hohem und Vortrefflichem zugleich Haß des Entgegengesetzten, ausschließend, was ihr im Wege steht und bemüht, alle ihr entgegenarbeitende Schwierigkeiten mit aller Kraft aus dem Wege zu räumen? Gerade der Enthusiasmus an der Liebe verhält sich an sich ganz indifferent, eben so leicht beweglich, sich liebend durch Haß, als hassend durch Liebe auszudrücken. Daher auch so leicht das eine Extrem in sein entgegengesetztes umschlagen kann. Und auch jene Friedensstifter hasseten ja den Haß, der die Parthenen trennte, auch sie verwarfen besonders die Symbole, die als Scheidewände zwischen den getrennten standen, auch sie suchten zu bekehren, zu entreißen und für sich gewinnen, sie widerlegten, sie stritten für den Frieden, und oft mit nicht geringer Heftigkeit. Die irenischen Bestrebungen der sanfteren Naturen, eines Calixtus, eines Pareus, unterscheiden sich nur in der Art, wie der Streit geführt wird, von den polemischen ihrer Zeit, nicht aber in der Wirkung. Zum andern ist auch darum jeder irenische Versuch nothwendig immer zugleich polemisch, weil, je reiner er sich verhält in seiner Art, d. h. je leichter, möglicher und nothwendiger er den Frieden findet, desto gewisser auch sein Gegentheil nicht nur voraussetzt, sondern selbst excitirt, aufruft und lebendig macht, selbst mitten in der

Ruhe: denn was anders hätte sonst noch eine solche Irenik zu thun, um zu ihrem Zweck zu kommen, als die Schwierigkeiten zu überwinden, die ihr entgegenstreben, um sie aber überwinden zu können, muß sie sie alle kennen, überschauen und sie in ihrer ganzen Masse und Stärke sich entgegensetzen. Dieses Geschäft, von den Irenikern selbst gewöhnlich etwas leicht genommen, wird dann unfehlbar von Andern übernommen, die als Repräsentanten der entgegengesetzten Seite auftreten, und nun ist es vollkommen einerley, von welcher Seite die Initiative der Verhandlungen ausging, ob von den nachgiebigen Anerbietungen der Irenicker, oder von den harten Angriffen der Polemiker — der Schritt der einen zieht immer den der andern nach sich: denn beide sind erregt und bedingt durch einander, und was beiden gemeinsam bleibt, ist der Streit. Und endlich ist auch darin die Wirkung aller irenischen und polemischen Bemühungen sich immer ganz gleich geblieben, daß durch beide die rechte Beschaffenheit der Trennung und der Unterschied der Partheyen im Lehrbegriff erst recht an den Tag gekommen ist. Bey allen Friedens- und Versöhnungsversuchen war, wenn man nun eigentlich zum Werke schreiten wollte, dieß immer natürlich die erste Frage: worin sind wir denn nun noch eigentlich getrennt? Ohne die genaueste, specielleste und feinste Kenntniß aller einzelnen Divergenzpunkte und Gegensätze konnte auch nicht von weitem an eine Aufopferung einiger, an eine Milderung anderer, ans Nachgeben in dem einen oder andern Punkt gedacht werden, und

also ward nun erst dadurch wieder zur klaren Erinnerung gebracht, was vielleicht schon vergessen war, also erwachte nun jede Parthey erst wieder zum hellen Bewußtseyn ihres eigenthümlichen Lehrbegriffs, also wurden dann die kaum vernarbten Wunden von frischem aufgerissen und also geschah, was eine Menge von Religionsgesprächen und Friedenscolloquien zur Genüge beweist, daß man am Ende oft gar nicht mehr wußte, wovon man ausgegangen war, und zusammengekommen, um Frieden zu stiften, unmerklich sich auf den recht streng sich entgegengesetzten Punkten befand. An diesem Erfolg hatten die Friedensversuche von jeher eben so vielen Antheil, als der Starrsinn, der Widerspruchsgeist und die Unbeugsamkeit der alten Polemiker: daher machen auch die von beiden in auseinanderstrebender Richtung ohne Maaß bis zum Extrem getriebenen und daher einseitigen Darstellungen der Divergenzpunkte eigentlich nur Ein Ganzes aus; beide überschritten in ihrer Richtung die Linie der Wahrheit und der Geschichte: denn so wie hier die ganze Reihe der Gegensätze über die Gebühr grell, scharf und schneidend, und im Extrem aufgestellt wurden, so wurde auch dort das Dingen und Markten, oder das Mildern und Abschleifen aller Ecken und Härten über Maaß und Gränze hinausgetrieben; aus beiden zusammen konnte daher sich erst ein Ganzes bilden, und auch hier befand sich, wie gewöhnlich, nur in der Mitte die Wahrheit.

Auch unter uns und schon jetzt haben die Plane zu einer Vereinigung der katholischen und protestantischen Kirche

die eine und andere jener Wirkungen gehabt: welche unangenehme Folgen aber auch immer aus dem erneuerten Haß und der Erbitterung entspringen möchten, die dadurch von neuem aufgeregt werden: ich kann nicht anders, als auch über diesen Gegensätzen eine höhere Fügung erkennen, die das stagnirende religiöse Leben nicht ohne große Absicht zu neuem Haß und zu neuer Liebe also bewegt und preise den Segen der Historie, die uns auch hier aus der Beschränktheit einer engen, nur auf die Gegenwart sich beziehenden Ansicht heraushebt, Alles Einzelne dieser Art in seinem Zusammenhange mit dem Allgemeinen erkennen lehrt, und uns auch von diesen irenischen Versuchen an eine höhere Macht verweist, die den Willen und die Kraft der Menschen zu ihnen selbst verborgenen Zwecken benutzt und uns durch ihre Anstrengungen selbst und wider alle menschliche Absicht zu einem ganz entgegengesetzten Ziele bringt. Ein wahrer Prophet und Priester der Historie, wie Sie, müßte mit scharfsehendem Auge schon aus dieser nächsten Vergangenheit und Gegenwart die Zukunft nicht unklar erkennen und diviniren, und die Richtung mit einigem Grade der Sicherheit angeben können, welche der brausende Strom der Zeit nehmen wird, der seine Wellen so heftig auch an die Kirche schlägt. In welcher Art und Form sich aber auch immer das heilige Institut in einer Alles neugebährenden Zeit neugestalten möchte, des bin ich gewiß und sicher, daß kein menschlicher Geist dem Wesen nach auf eine andere Form kommen kann, als die wir bereits

haben, und daß auch bey einer dritten, aus beiden etwa zusammengesetzten, durchaus nichts Tüchtiges oder Gesundes entstehen mag, weil sie wohl im Durcheinanderwurf auf einige Zeit gewaltsam zusammengeschüttelt werden können, aber, wie zwey verschiedene chemische Bestandtheile, in der ersten Ruhe sich friedlich von neuem neutralisiren werden.

Zweiter Brief.

Um das wahre äußere Verhältniß des Katholicismus und Protestantismus zu erkennen, muß man durchaus, sich erhebend über die beiden Gegensätze, wie sie vor uns stehen, und hinaufsteigend selbst über die historische Erscheinung beider zu demjenigen, was beiden ideel in der Historie zu Grunde liegt, sich zuvor auf einen Standpunkt gestellet haben, von wo ihr inneres Verhältniß einleuchtet, und man ihr beiderseitiges Leben aus dem gemeinsamen Quell einer höheren Einheit ausfließen siehet. Ich will es versuchen, mir diesen Gesichtspunkt klar zu machen und bitte Sie um eine milde Critik.

Wie in den Ideen allein die Einheit und der Frieden ist und in den Begriffen der Zwiespalt, gleicherweise kann Alles, was Eins ist an sich, nur getrennt in der Welt der Erscheinungen sich darstellen. Wo böte auch diese uns

in ihren allseitigen Trennungen und Beschränkungen eine erscheinende Einheit dar? Die Einheit als solche kann nimmermehr erscheinen: denn jede Erscheinung hat sich gleichsam selbst schon getrennt, nämlich von ihrem Wesen, hat uns nur den Schein von diesem zugekehrt, ist nur ein dunkles Bild von diesem; es müßte daher die Einheit, um zu erscheinen, aufhören, Einheit zu seyn oder Erscheinung, welches beides ein Widerspruch ist.

Alle erscheinende Einheit kann nur die Einheit und Erscheinung zweyer Gegensätze seyn; als wahrhaft lebendig sich darstellend in der Welt kann die Einheit nur die Vereinigung zweier Getrennter seyn, die eine innere und nothwendige Beziehung auf einander haben, und ohne jemals ganz und vollkommen eins zu werden, doch wiederum nicht wahrhaft getrennt und sich entgegengesetzt seyn könnten, wären sie nicht innerlich eins. Nur dadurch offenbart sich die Einheit, daß sie im strengsten Gegensatze erscheint: daher ist alles Leben eine beständige Trennung und Sehnsucht nach Wiedervereinigung zugleich: so wie die Einheit in ihren Gegensätzen sich ausbreitet, so strebt die Trennung zugleich ewig zurück in die Einheit, aus der sie erwachsen ist, gleichwie der magnetarische Gegensatz zweyer sich entgegengesetzter Pole sich auflöst in eine höhere Einheit. Dieser Gegensatz liegt Allem zu Grunde, was sich wahrhaft entgegengesetzt und lebendig ist, daß seine Einheit nur in der Entgegensetzung sich offenbaret, und der Gegensatz ewig zurückstrebt zur Einheit, wie im Verhältniß der Geschlechter, so im

Haß und der Liebe, in denen ſich das Leben bewegt und bewährt.

Gleichwie die ewige Religion des Chriſtenthums vor ihrem Anfang in der Zeit eine zeitloſe Exiſtenz geführt und in ihrer Erſcheinung fortführt, alſo auch die Erſcheinung derſelben in einer katholiſchen und proteſtantiſchen Kirche. Die zeitloſe Exiſtenz des Chriſtenthums, wie die des Katholicismus und Proteſtantismus iſt die ihrer Ideen, die jeder eigenthümlichen Erſcheinungsart beider in der Geſchichte zu Grunde liegt. Da nun jede wahre Erſcheinung beider Gegenſätze aus der Idee gefloſſen iſt, ſo liegt auch allen die Einheit zu Grunde: denn nichts kann ſich, wie eben gezeigt, wahrhaft entgegengeſetzt ſeyn, ohne eins zu ſeyn auf einem höheren Standpunkt. Der Katholicismus konnte daher nicht entſtehen, ohne den Proteſtantismus zugleich mitzuerzeugen, gleichwie dieſer eben ſo wenig etwas für ſich iſt ohne jenen und die höhere Einheit, die nur in beiden zugleich herausgetreten iſt, und zu der ſie ewig zurückſtreben. Nur in dieſer Wechſelwirkung und Oppoſition ſind ſie wahrhaft lebendig: denn alles Leben, welches ein Zeichen ſeiner ſelbſt von ſich giebt, muß ſich im Gegenſatz offenbaren, und zwar in ſolchem, der ſeine Abkunft aus dem gemeinſamen Quell und ſein ewiges Streben dahin zugleich mitbewährt. Auf einem tiefen Grunde ruhet alſo, was von einer innern und ewigen Einheit des Katholicismus und Proteſtantismus zu ſagen iſt, und wie möchten auch die, welche, wenn gleich noch ſo verkehrt, ewig ſprechen von einer möglichen Vereinigung, ſo

ganz Unrecht haben, da dieses Verhältniß, welches sie freylich erst suchen, aber nicht sehen, längst vorhanden ist, und zwar nicht in der Vereinigung, sondern in etwas ungleich höherem, nämlich in der Einheit, schon wirklich besteht. Aber was für eine Einheit ist dieses gegen die verkehrte Vereinigung, welche sie wollen? Eine Einheit, die sich nur in der Trennung beweiset, als so lange lebendig, als die Gegensätze scharf und getrennt einander gegenüberstehen. Es heißt, das Leben und seine Erscheinung vertilgen wollen, wenn man die Gegensätze auslöschen möchte, in denen es allein zu erscheinen vermag, gleichwie einleuchtend ist, daß vergeblich ist, den einen der Gegensätze auszulöschen, ohne den andern zugleich mitzuvernichten; könnte aber ein solches Bestreben gelungen scheinen, so ist es eben auch nichts als leerer Schein. Denn so lange der eine Gegensatz besteht, ist der andere nothwendig zugleich mitgesetzt, und es wird und muß sich dieser aus dem nämlichen Quell, aus welchem jener entsprungen ist, etwa nur in anderer Art, sogleich wiedererzeugen. Die nothwendige Erscheinung des Christenthums tritt daher weder im einseitigen Bestehen des Katholicismus, noch in dem einseitigen Bestehen des Protestantismus hervor, sondern in dem gleichmäßigen Bestehen und im Gegensatz beider, und diesen Gegensatz hätte ich Lust, noch etwas mehr ins Große und im Einzelnen zu verfolgen.

Die Trennung des Katholicismus und Protestantismus ist so tief und nothwendig in allem Leben und in allen

religiösen Verhältnissen ausgedrückt, daß die Wahrheit und Einheit der Religion dadurch am besten zu begreifen, und der Wiederschein des ewigen Christenthums selbst an der vorchristlichen Welt an diesem Gegensatz hell zu erkennen ist. Denn selbst durch die heilige Geschichte der Religion des Heidenthums ziehet sich dunkler oder klarer dieser Gegensatz *) und um wieviel heller leuchtet er nicht in allen religiösen Zeiten, Formen und Anschauungsarten des Christenthums. Ich denke noch in einem der nächsten Briefe diesen Gegensatz ausführlicher zu verfolgen, sofern er sich in der Geschichte der christlichen Kirche ausgedrückt. Lassen Sie uns jetzt nur einmal allein an dem innern Wesen des Gegensatzes selbst stehen bleiben und

*) Die deutliche Anlage zu dieser Trennung — sagt Herr Friedr. Schlegel nur einmal gelegentlich — wird man sogar schon bey den Griechen finden, da ihre Dichter mit der positiven Religion, bey einer dem Anschein nach noch so großen Verschiedenheit des Stoffes, doch wenigstens die Form der Allegorie und den frommen Glauben an die alte Fabel gemein haben. Dahingegen die Opposition der griechischen Philosophie gegen den alten Glauben und die allerdings damit verbundnen Schlacken, ihr unbedingtes Verwerfen desselben, was oft sogar auf alle Sinnbildlichkeit und Allegorie ausgedehnt wird, so ganz im Geiste der Protestanten ist, daß man dieser ihr bestes Thun fast nur als eine Fortsetzung und als ein Streben zur Wiedererneuerung jener Form und Denkart ansehen kann." Lessings Gedanken und Meinungen von Schlegel. III. Einleitung: Vom Charakter der Protestanten. S. 6.

ſehen, wie er pſychiſch und religiös ſich an der ganzen innern Natur des Menſchen offenbart.

Die Eigenthümlichkeit des Katholicismus und Proteſtantismus tritt in allen geiſtigen Functionen ſehr bemerklich hervor: denn in dem ganzen Gebiet des Geiſtes haben ſich beyde getheilt. Wie der Verſtand, die beſonnene Erkenntniß, die Ruhe, Tiefe und Anſtrengung des Denkens ſich zur lebendigen Regſamkeit der Phantaſie und ſchwärmeriſchen Empfindſamkeit verhalten, ſo auch der Proteſtantismus und Katholicismus zu einander, und gleichwie wiederum in höherer Einheit die Vernunft ſich verhält einerſeits zum Verſtand und andrerſeits zur Einbildungskraft, alſo die Frömmigkeit und Religion ſelbſt zum Proteſtantismus und Katholicismus. Dort, wo der Geiſt in ſeinem eignen Elemente waltet, im Ueberſinnlichen, wird auch jede Thätigkeit und Aeußerung den Charakter dieſer Abkunft, der Reflexion, gewinnen, des Erkennens und Wiſſens, der klaren Anſchauung göttlicher Dinge, im Ueberſinnlichen ſelbſt. Frey gehalten von aller äußeren Einwirkung und Beſchränkung ſchreitet die Energie des Denkens ungehindert fort auf dem Gebiete des Geiſtes. Hier hingegen wird er mehr leidend, als thätig, einſtreben in die Welt, und gleichſam heraustretend aus ſich ſelbſt, ſich mit tauſend äußerlichen Dingen befaſſen, die er zu Formen von ſich gemacht: er wird ſich, ſtatt ſich zurückziehend in ſich ſelbſt und ſich verſenkend in ſeine eigne Tiefe ſich zuſammenzufaſſen, nur verbreiten, im wörtlichen Sinn, auf eine Menge von Formen, und wie er

bey seiner innern Thätigkeit mehr in die Tiefe geht, so hier mehr nur die Oberfläche vieler Dinge berühren; gleichwie er dort, in seinem eignen Element verbleibend, sich auch constanter getreu bleibt, so hier sich mehr verlieren und zerstreuen unter der Fülle von Objecten, die er an sich gezogen und also zerfließend und sich entfremdend seiner selbst in Gefahr stehen, endlich im Aeußerlichen vollkommen unterzugehen. In beyden Richtungen des Geistes spricht die Idee des Katholicismus und Protestantismus an und ebendaher auch nothwendig in allen geistigen Productionen durch Poesie, Philosophie und in allen untergeordneten Zweigen menschlicher Erkenntniß. Der strenge Gegensatz poetischer und speculativer, phantastischer und critischer Naturen herrscht durch das ganze Reich geistiger Organisation und Bildung, hie und da im Uebergewicht des einen und im Extrem, dort wieder in sanfteren Mischungen und Annäherungen ausgedrückt. In besonderer Beziehung auf die Gestaltung der Religion stellet diesem gemäß der Geist sich dar im Protestantismus mehr in der Doctrin, in der Tiefe der Erkenntniß, im Uebersinnlichen selbst; im Katholicismus mehr in der Handlung des Lebens, in der Breite und Ausgedehntheit, im Sichtbaren und Sinnlichen. Dem Protestantismus ist der Ernst der Wissenschaft verliehen, dem Katholicismus die heitere Kunst; jenem die tiefere Philosophie, die Aneignung alles Wissenswürdigen und die geschickteste Hervorbringung scientifischer Werke. Seine unmittelbaren Lehrer der Religion sollen daher Priester des Geistes und der Wissenschaft seyn,

welche im Sinne des Chriſtenthums nur allein auf geiſtige Art an ſich und der Welt das Opfer vollziehen. Dieſen Character hat auch der Proteſtantismus ſtets bewährt: denn leicht iſt nachzuweiſen, daß er allein ſeit der Reformation nicht nur in Deutſchland, ſondern in ganz Europa, wohin er gedrungen, Bildung, Wiſſenſchaft, Cultur und Gelehrſamkeit am meiſten gefördert, am weiteſten verbreitet, und daß von ihm ſelbſt in katholiſchen Ländern zuerſt die Aufklärung der neuern Zeit ausgegangen iſt. Dagegen iſt der Katholicismus kraft ſeiner Idee mehr auf das äußere und bewegliche Leben angewieſen, auf daß er im Reich der Schönheit herrſche und die Welt zu einem Spiegel des Geiſtes mache. Die durch das Medium der Phantaſie vermittelte Vermählung des Geiſtes mit einer Fülle äußerlicher Gegenſtände, die er zum Ausdruck von ſich gemacht und geweihet, zwinget ihn auch, die Welt geiſtig zu geſtalten, die an ſich rohe Maſſe zur ſchönen Darſtellung und zum Ausdruck der Idee zu veredeln und auf das Sinnliche um ihn her den Strahl und Schimmer des Ueberſinnlichen zu werfen, von welchem er ausgegangen. Es iſt auch bekannt genug, was der Katholicismus vormals in dieſer Hinſicht geleiſtet, was er in ſeinem Schooße an Kunſtwerken, ſowohl der Malerey, als Tonkunſt, Baukunſt u. ſ. w. hervorgebracht, und wie ſein Cultus noch jetzt als ein Reich ſchöner Formen beſteht, in welchem er ſeiner ungekränkten Exiſtenz eben ſo ſicher ſeyn kann, als der Proteſtantismus in ſeiner Wiſſenſchaft. Denn es können wohl zu Zeiten durch einen

Leo Isauricus die Bilder sämmtlich vertilgt und durch einen Chalifen Omar alle Schätze einer Alexandrinischen Bibliothek den Flammen überlassen werden: aber darum ist doch die Idee, auf der jene und diese beruhen, noch nicht vertilgt, sondern sie suchet sich nur in anderer Art eine Wiedererscheinung und anderswo eine freundliche Heimath. Der Protestantismus weniger sinnlich und bilderreich, auf kalter Einsicht und Besonnenheit ruhend, hat seine Heimath mehr in den nördlichen, kälteren Ländern Europa's gefunden; der Katholicismus hingegen, warm, weich, phantastisch und romantisch mehr in den südlichen: welches nicht etwa daher gekommen, weil der Himmelsstrich also eingewirkt auf die Idee und Form des Kirchenthums, daß sie hier den Charakter des Katholicismus, dort den des Protestantismus angenommen — worin doch eigentlich gar kein Verstand ist —; sondern sie selbst, die Idee, von innen heraus sich entwickelnd, wählte sich das ihr angemessene Clima, und aus der Idee läßt sich begreifen, warum Ignatius von Lojola oder Dominico Guzmann nicht konnte in Sachsen entstehen und Luther in Spanien.

Jeglicher Geist ist frey: Freyheit ist daher die Bedingung des Lebens und wesentlicher Charakter des Protestantismus. Daher war zu allen Zeiten, wo er nur durchbrach, sein Erstes, daß er das Glauben und Denken in Sachen der Religion frey gab, und sich durch keine äußere Autorität binden ließ; gleichwie hinwiederum der Katholicismus, einstrebend in die Welt bestimmter Formen, auch in

Sachen des Glaubens selbst scharfbestimmt, normirt, unfrey und glaubend an eine äußere Autorität bey jedem seiner Schritte gebunden ist. Jene verständige und besonnene Tendenz des Protestantismus bringt auch in der Religion immer mehr Licht und Klarheit hervor; eine andere Gränze, als ihm durch sein Objekt gegeben, kennet er nicht, und eben dieß weitumfassende, unendliche und stets fortschreitende Leben im Geist verbürgt ihm stets jene Liberalität der Denkart, die von allem wahrhaft wissenschaftlichen Treiben unabtrennlich ist. Dagegen ist Alles mystisch im Katholicismus, im romantischen Helldunkel gehalten, und in jener zweifelhaften Dunkelheit gelassen, in der sich jede Vereinigung des Uebersinnlichen und Sinnlichen darstellt. Und gleichwie dieser in seiner Richtung zum Extrem hinüberschweifend, leicht in Illiberalität und Verfolgungssucht ausartet, bemüht, alle Geister beschränkend auf Einen Ton zu stimmen und an der gefährlichen Klippe der Superstition scheitert, so haben auch im Protestantismus Viele die edle Freyheit des Geistes mit Zügellosigkeit und frivoler Ungebundenheit, die göttliche, Geist und Licht verbreitende Klarheit mit leerer und blos vernichtender Aufklärung und die Liberalität religiöser Denkart mit wahrem Libertinismus in der Religion verwechselt. Aber es war durch die wahre Idee des Protestantismus, in dessen äußeren Schein blos sich jene gehüllet hatten, zugleich auch dafür gesorgt, daß einem so unfrommen Bestreben sich eben so bald ein anderes entgegensetzte, entweder durch Wissenschaft und Phi-

losophie oder durch separirtes Kirchenthum, durch welches Alles unwidersprechlich dargethan worden, daß wahre Religiosität mit wahrem Protestantismus immer nothwendig verbunden ist, obgleich solch ein besseres Streben natürlich bey den Schlechteren dem Vorwurf des Mysticismus, Obscurantismus und Kryptokatholicismus nicht wohl entgehen kann. Und allerdings giebt es außer den strengen Gegensätzen, in denen sich Katholicismus und Protestantismus an der innern Natur offenbart, noch eine besondere Gattung geistiger Bildungen, an denen die Gegensätze sich immer berühren und durchdringen, und bey denen der eine oder andere nie unvermischt und rein, sondern immer nur trübe und halb zum Vorschein kommt. Solche Naturen stehen entweder im Indifferentismus, sich leidend verhaltend und sich ziehen lassend von der einen zur andern Seite, und ihnen ist möglich gemacht durch ihre Natur, von dem einen Gegensatze zum andern überzugehen, entweder, weil es ihnen vollkommen gleichgültig ist, auf welchem Punkte sie stehen oder weil sie, um in dem einen ruhig und fest zu wurzeln, sich gegen den andern ganz indifferent verhalten und ihn zu ignoriren suchen; — oder sie stehen in der Indifferenz, d. h. beyde Gegensätze auf dem höheren Punkte der Einheit mit gediegener Klarheit und energischer Einsicht in sich vereinigend und doch determinirt in ihrer äußeren Confession, d. h. nur darum so tüchtige Protestanten, weil sie zugleich Katholiken sind und nur darum so tüchtige Katholiken, weil sie zugleich Protestanten. —

Es ließe sich übrigens, wenn man wollte, der innere Unterschied und Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus noch ungleich tiefer verfolgen und mannichfaltiger ausgedrückt bemerken, zumal in der Richtung nach außen, im Verhältniß zur sittlichen Bildung und äußeren Cultur, zum bürgerlichen Leben und Treiben, und überhaupt zum Staat. Es ließe sich z. B. aus der Idee ganz wohl begreifen, wie der Gegensatz ganz der nämliche ist und wiedererscheint auch im Verhältniß der beyden Geschlechter, an welchem überhaupt, wie die Idee, in der sie beyde nothwendig verbunden, und die Erscheinung, in der sie beide getrennt sind, blos eben darum, weil sie eins sind in höherer Ansicht, in jedem Geschlecht ihren eigenthümlichen Charakter behauptet, gezeigt werden könnte. Es ließe sich nicht unklar hieraus begreifen, warum die Weiber durch ihre Natur bestimmt sich mehr zum weicheren Katholicismus, die Männer mehr zum determinirten Protestantismus neigen; warum dort eine Mutter Gottes und hier der Sohn Gottes Gegenstand höchster Verehrung ist. Erlauben Sie mir dafür, daß ich den Gegensatz nur noch ein wenig historisch durchführe in meinem nächsten Brief, um dann zuletzt einige nicht unwichtige Resultate für das beliebte Thema von der Kirchenvereinigung daraus abzuleiten.

Dritter Brief.

Nur in den allgemeinsten Zügen kann ich natürlich hier nach meiner Ansicht den Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus historisch andeuten. Noch haben wir keine Geschichte des Protestantismus in der katholischen Kirche, weil die Idee davon bisher noch nicht klar und lebendig war *).

So wie das ewige Wesen des Christenthums oder die Einheit der Idee desselben durchdrang zur Erscheinung, sich darstellend in der Form einer sichtbaren Kirche, trat es zugleich in zwey Gegensätzen hervor, von denen der eine den andern nothwendig constituirte, ohne sich jemals dem einen und andern ganz zu versagen oder ausschließlich sich hinzugeben. Der eine erhob die Form des Christenthums zu seinem Wesen und breitete sich schwelgend in der Cultusfülle aus; der andere nahm sich das Wesen zu seiner Form, einfach und zurückgezogen in sich verbleibend. Jener nahm von jenem Punkte aus seine nothwendige Rich-

*) Denn was Joh. Matth. Flacius in dieser Art geleistet in seinem Catalogus testium veritatis, 2 Bände in 4. geht theils einseitig nur allein auf die äußerlich orthodoxen Lehrer der Kirche, ohne, wie wir thun werden, bey den Häretikern die Spuren des Protestantismus aufzusuchen, theils ist es auch ganz in seiner bekannten Art, und darum schon ungenießbar. Doch verdient die Idee des Werks und dasselbige selbst immer noch Studium.

tung ins Aeußerliche und bildete das übersinnliche Christenthum symbolisch und actuell und im Realen ab, als sichtbare Kirche. Dieser aber, der Idee getreu, kannte keine andere Form, das Wesen des Christenthums zu offenbaren, als die Lehre, und verblieb daher, doctrinell und ideell, im Uebersinnlichen selbst als unsichtbare Kirche. Gleichwie nun aber das Christenthum an sich zugleich in gegenseitiger Durchdringung des Wesens und der Form zeitlos bestehet, d. h. in der Idee, so mußten auch beyde erscheinende Gegensätze, sowohl im Symbol und Akt, als in der Idee und Doktrin, nicht nur im Christenthum an sich bestehen ohne Anfang und Ende, sondern auch im historischen Moment der Entstehung eines christlichen Kirchenthums sich einander nothwendig zugleich erzeugen. Die äußere Nothwendigkeit beyder war in einer höhern, als bloß äußeren und zeitlichen Existenz und Nothwendigkeit gegründet: daher läßt sich auch das Eintreten des Katholicismus in die Welt nicht nachweisen im zeitlichen Moment und nicht sagen, in welchem Augenblicke er angefangen habe zu erscheinen, weil er schon vor jeder Erscheinung der Art vorhanden und jede Erscheinung aus seiner Idee selbst geflossen war. Wenn aber die Idee des Christenthums zeitlich und historisch *erscheinen* sollte, und von der zeitlich frühern Existenz des einen oder andern Gegensatzes die Rede seyn soll, so war die sichtbare Kirche des Katholicismus nothwendig die erste Form: denn obgleich diese nicht entstehen konnte ohne ihren Gegensatz, so konnte die Kirche

doch nicht mit dem Protestantismus anfangen, d. h. früher da seyn, als die Kirche, ohne sich selbst sogleich wieder aufzugeben oder einen innern Widerspruch aufzurichten.

Der gegenseitige und nothwendige Widerstreit aber war es, der beyden zugleich den Anfang gab und das Leben in der Zeit; daher fällt die Erscheinung des Katholicismus mit dem des Protestantismus in einen Moment, wie schon der Name einer katholischen Kirche aussagt, den sie nur im Gegensatz gegen den Protestantismus annehmen konnte. *) Durch den orthodoxen Charakter, welchen die Kirche eben damit annahm, wurde der Gegensatz noch tiefer begründet und verewigt; denn was ist eine rechte Lehre ohne die ihr widerstrebende und entgegengesetzte, die natürlich von jenem Standpunkte die unrechte ist, wie jene von diesem? Mit der Orthodoxie war die Heterodoxie nothwendig gegeben; beyde erregten und bedingten sich von Anfang an und gegenseitig und selbst einige Lehrer der

---

* Der Name ist, wie Jeder fühlt, wenigstens eben so sehr antithetischen als thetischen Ursprungs, und historisch früher das erstere, als das andere. Cum haereses multis in locis exortae veram Christi fidem et Apostolorum traditionem subvertere conarentur — tunc ut vera et genuina Christi ecclesia ab adulterinis haereticorum coetibus distingueretur, catholicae cognomen soli Orthoxorum ecclesiae attributum est. Vales. in Adnotatt. ad Euseb. h. e. L. VII. c. 10. p. 146.

ersten Jahrhunderte haben dieß anerkannt und eingesehen, daß erst an den Widersprüchen der Sectirer die rechte katholische Lehre sich entwickelte und ausbildete, und ebendaher, obgleich nur in bitterer Ironie, den sogenannten Ketzern darüber Dank gesagt. *) Eine Spaltung, und zwar eine durchs Ganze des neugebildeten Kirchenthums hindurchgehende, war schon mit dem ersten Schritt zu einer katholischen Kirche eingetreten, eine Spaltung im Grunde über den wahren Sinn der Kirche in Jesu Geist; denn darüber allein konnte selbst in jeder einzelnen controvers gewordenen Lehre gestritten werden; daher sich denn auch um jede von der orthodoxen katholischen Kirche verworfene Lehre herum alsobald eine Parthey bildete, welche sich auch zu eignem Kirchenthum constituirte, sich absondernd entweder freywillig und ausgehend von einer Kirche, in der sie nicht glaubten die Religion Jesu recht zu haben, mithin auch die rechte nicht haben könnten und selig seyn, oder verworfen und ausgeschlossen von ihr. Viele Gründe konnten dazu bewegen. Die natürliche Freyheit des menschlichen Geistes wollte sich nicht sobald fügen in die Fesseln eines statutarischen Kirchenthums und einer Glaubengebietenden äußeren Autorität. Zu drückend war bald der gemüthlichen Religion die allseitige Beschränkung, zu eng angezogen für das freye

*) Tertull. Praesc. p. 202. Origenes Homil. 9. in Num. Tom. I. p. 141.

Leben der Religion das Band scharfsinniger Rechtgläubigkeit und schon in den ersten Jahrhunderten waren ganze Partheyen, oft durch große Frömmigkeit am meisten sich auszeichnend, von dem größeren Gesellschaftskörper entweder von selbst ausgegangen, oder als widernatürliche Glieder schmerzhaft abgeschnitten. Und wie auch das Edelste mancherley Misbräuchen ausgesetzt ist unter den Menschen, also die Kirche auch von Anfang an; daher mußte mit jener von Anbeginn an auch an dieser Seite des Katholicismus die Reformation sich selbst verbinden und ohne Unterlaß offenbaren; denn nichts anders war die Disciplin, als eine fortwährende Reformation. Und als nun bey allen Unvollkommenheiten die katholische Parthey, ihren Namen auch durch die That zu bewähren bemüht, die größer gewordne, durch bestimmten Cultus, eigenthümliche, starrfixirte Lehre und durch die größeste Zahl der Theilnehmer ausgezeichnet war, so wurden auch alle die kleineren Sekten in ihrer Mitte entweder bald unterdrückt oder hinausgeworfen, und es ward dieses selbst zu einem aus der Natur eines katholischen Kirchenvereins fließenden und nachmals durch Hülfe des Staats vollends geltend gemachten Grundsatz erhoben, daß die Ketzerey als das abscheulichste Verbrechen durch Excommunication und andere Strafen zu züchtigen, entweder zum katholischen Gemeinsinn zurückzubringen oder gewaltsam auszurotten sey. Der Protestantismus, dem Katholicismus, obgleich unbewußt, unfrey und machtlos beywohnend und völlig in die Gewalt des letzteren

gegeben, aber auch durch die Natur deſſelben ſelbſt noth-wendig gemacht und verewigt, ward, wo er ausſprach oder ſich regte in einem Bekenner, ſofort vernichtet: aber immer wieder auflebend von neuem ziehet er ſich durch die ganze Geſchichte der katholiſchen Kirche hindurch, und es vergieng ſeitdem nicht leicht ein Jahrhundert, wo er nicht ſeine Opfer und Märtyrer zählte.

Kaum war der erſte Grundſtein gelegt zu einer erſcheinenden katholiſchen Kirche, ſo zeigte ſich ſchon in ihr ein beſonderer Abſcheu gegen jede freyere Spekulation und jedes Wiſſen, welches nicht unmittelbar aus dem Glauben gefloſſen oder auf poſitive Lehren eingeſchränkt war. Alle Chriſten und Gläubige bindend an eine beſtimmte Norm und kirchliche Glaubensregel ward ihr Philoſophie und Häreſie bald identiſch. Die Aufrichtung eines Gegenſatzes zwiſchen Wiſſen und Glauben, zwiſchen Vernunft und Chriſtenthum oder Kirche konnte ihrer Natur nach nicht ohne große Oppoſition und harten Kampf geſchehen. Nur durch eine feine Diſtinction zwiſchen dem Glauben und der Gnoſis wußten die Philoſophirenden dazumal unter den Gläubigen ſelbſt noch ſich eine Auskunft auszumitteln, von der ſie zum großen Verdruß der Uebrigen nur gar zu ſtarken Gebrauch zu machen pflegten. Der Gnoſticismus, obgleich von einer Seite der katholiſchen Kirche verwandt und mit ihr verbunden, trat dennoch an einer andern in Oppoſition gegen dieſelbe und offenbarte an dieſer Seite einen hervorſtechenden Zug des Proteſtantismus. Er rettete und behauptete die Philoſophie gegen

die ernsthaften Versuche, sie auszurotten? er zeigte in ihr eine eben so heilige Offenbarung, als im Katholicismus selbst und also geschah, daß Neoplatonismus mit Christenthum sich vermählen konnte, ohne in allen Stücken auch in die Formen und Normen des Katholicismus einzugehen. Darum stehen bis auf den heutigen Tag die großen Geister, ein Clemens von Alexandria, ein Origenes einsam, zweifelhafter Rechtgläubigkeit, als gar nicht recht passend in die Reihe katholischer Kirchenväter, ohne durch ihre unvergleichlich erhabenen und tiefsinnigen Anschauungen und Lehren eine wesentliche Veränderung im Katholicismus ihrer Zeit und überhaupt hervorgebracht zu haben.

Determinirter entsagten die sogenannten Gnostiker, als Häretiker verschrieen, dem Katholicismus, nachdem dieser sie einmal von sich ausgestoßen. Zuerst dienten sie Alle dazu, durch ihre Abneigung gegen den Gott der Juden, die noch immer gar sehr judaisirende katholische Kirche frey zu machen von den Resten des Judaismus und die letzten Fäden der Verbindung mit ihm abzureißen; dann aber hinausgestoßen aus katholischer Kirchengemeinschaft und negirend die Aechtheit und Wahrheit katholischer Lehre erhielten sie unter sich den Geist einer uralten orientalischen und der neueren platonischen Philosophie und verbanden ihn innig mit dem Christenthum. Was auch die katholischen Häresiologen, die einzigen Quellen ihrer Lehre, von ihnen Uebles zu sagen wissen, es war ein ehrwürdiges Streben, welches sie trieb, über die Schranken eines unwiderruflich fixirten Kirchenglaubens

hinauszugehen, und die ewigen Offenbarungen Gottes auch außer einer katholischen Kirche anzuerkennen und mit Frömmigkeit aufzusuchen. Die Ideenreihe ihrer morgenländischen Metaphysik mag uns vielleicht, zumal nach den heillosen Verzerrungen katholischer Darstellung, auf immer verschlossen und unzugänglich geworden seyn: aber nach den Strahlen der Wahrheit, die selbst durch dieses verfälschte Medium hindurchgebrochen sind, zu urtheilen, hatten diese Philosopheme und Hieroglyphen einen ihnen unstreitig wohlbekannten und erhabnen Sinn und auch die inneren Vorzüge dieses Systems hatten unstreitig nicht geringen Antheil an der überaus schnellen Verbreitung desselben durch den Orient.

Montanus erschütterte die katholische Kirche im Fundament: denn seine Angriffe waren geradezu auf das Princip katholischer Orthodoxie gerichtet. Er betrachtete das Christenthum als keineswegs geschlossen, mithin auch nicht vollendet in den Händen kirchlicher Lehrer, sondern als zulassend nicht nur weitere Offenbarungen in jedem heiligen und geweihten Gemüth, sondern sie selbst verheißend in dem Paracletos. Die höheren Offenbarungen behauptete er, durch welche Gott schon im A. T. geredet in den Propheten und Christus auch seinen Aposteln verheißen, seyen zugleich allen Christen versprochen, und er selbst rühmte sich derselben zuerst, ohne sich darum für den Paracletos selbst zu halten. Der hohe Sinn, die unbegränzte Frömmigkeit und die rigoristische Strenge dieser Sekte zwang selbst den Tertullianus, zu ihr überzutreten und gleichwie sie sich selbst

von der katholischen Kirche ausgeschieden, so wurden sie auch noch dazu ausgeschlossen von ihr. Auf eine ganz unglaubliche Weise breitete sie sich im dritten Jahrhundert durch ganz Asien aus und organisirte sich förmlich zu einer eignen Kirche. Zwischen ihr und der katholischen Kirche erhob sich ein äußerst feindseeliges Verhältniß, in welchem diese von Montanus selbst schon als die babylonische Hure in der Apocalypse bezeichnet ward. Nicht auf die einzelnen Formen, Lehren und kirchlichen Einrichtungen ist hier zu sehen, sondern auf den Geist und die Tendenz: so kann man auch an dieser Sekte die durchaus protestantische Richtung nicht verkennen, welche sie bis ins fünfte Jahrhundert zur bleibenden Opposition gegen die katholische Kirche bewog.

Am verhaßtesten wurde der katholischen Kirchenparthey die berühmte Sekte des Mani: denn zu keiner drängte sich so von allen Seiten gleich eine unübersehliche Zahl von Anhängern, und keine that durch Lehre und Disciplin der orthodoxen Gemeinde so viel Abbruch, als diese. Zwey Aufgaben versprach Mani zu lösen durch seine Sendung von Gott: erstlich die Kirche zu reinigen von dem in ihr durchs zweyte und dritte Jahrhundert bereits eingerissenen Verderben und dann: dasjenige noch hinzuzufügen zu der in ihr erhaltenen Lehre, was Christus verschwiegen. Darauf gieng seine einerseits der uralten persischen Metaphysik, anderseits der Ideenlehre des Platon conforme Religionstheorie und seine hohe Sittenlehre spiegelte sich, wie selbst die Rechtgläubigen gestehen mußten, in dem reinen und edlen Leben

seiner Anhänger aufs getreueste ab. Selbst der heilige Augustinus, der in der Folge zu dieser Sekte übertrat, hat es gestanden, daß seine früheren Ausschweifungen nicht Folge seines Aufenthalts unter den Manichäern waren. Mit religiöser Wehmuth sah Mani mit seinen Getreuen das Christenthum in den starren Formen eines katholischen Kirchengebäudes welken und unter den Misbräuchen priesterlicher Herrschaft von seiner ursprünglichen Würde und Reinigkeit schon gar zu weit abgekommen. Daher suchten die Manichäer durch die äußerliche Einrichtung ihres Cultus, ihrer gottesdienstlichen Versammlungen und Verfassung die Zeiten der ursprünglichsten Simplicität wieder zurückzubringen; sie thaten viele der Aeußerlichkeiten ganz von sich ab, in denen von gar zu Vielen schon das Wesen gesucht ward, Altäre, Bilder, Opfer und Räuchern, und richteten betend und fastend nur immer ihre Seele auf Gott. Mit so allgemeinem und ununterbrochenem Haß wurde daher auch keine der früheren Sekten verfolgt, wie diese: seit dem vierten Jahrhundert vereinigten Staat und Kirche ihre Kräfte, sie zu unterdrücken und für jegliche Art von Ketzerey, für die man nicht gleich einen Namen hatte, wurde der Name Manichäismus das immer wiederholte Brandmahl. Noch aber, als alle Anhänger desselben, äußerlich unterliegend der grausamsten Verfolgung, schon gänzlich schienen ausgerottet zu seyn, führte die Idee in ganzen Generationen ihr verborgenes Leben fort, und noch im zwölften Jahrhundert zeigte sich, daß selbst die

grausamsten Mittel vergeblich gewesen waren, sie zu vertilgen, und der Funken ihres protestantischen Lebens loderte seitdem nur desto heller und unauslöschlicher auf.

Fortwährend erweckte sich seitdem der Protestantismus nicht nur unter den Häretikern, sondern auch in der rechtgläubigen Kirche selbst seine Bekenner und Zeugen: denn was in die Form der herrschenden Rechtgläubigkeit eingieng, war darum noch immer nicht auch dem Geist nach darin eingegangen. Selbst bey äußerlicher Anhänglichkeit an die katholische Kirche gieng in unendlich Vielen und unbewußt selbst jene Veränderung vor, durch die sie hinweggehoben wurden über den allgemeineren Glauben, und wie könnte man auch den Protestantismus für eine so rein äußerliche, willkührliche und blos gemachte Form des christlichen Glaubens halten, um der Vorzeit die Fähigkeit und Neigung zu einer Glaubensart abzusprechen, zu welcher sich nach der Reformation so viele Tausende bekannten. Könnte man alle die feineren Züge zusammenstellen, in denen seit den ersten Jahrhunderten protestantischer Sinn und Geist sich offenbarte; so würde man bald bemerken, welch ein kräftiger Ton von Protestantismus durch alle diese Zeiten gieng: denn vom Moment der Entstehung einer katholischen Kirche geht ein gewaltiges Ringen und Streben nach diesem Punkt durch die ganze Geschichte der Kirche. Als durchaus protestantischen Sinnes verrathen sich z. B. gleich auf den ersten Blick jene zwey Männer, welche im vierten und fünften Jahrhun-

dert mit so überaus freymüthigem Tadel sich einer allgemeinen Richtung des Zeitalters widersetzten. Jovinianus, ein römischer Mönch, trat im Jahr 388. dagegen auf, geleitet von einer durchaus protestantischen Ansicht des katholischen Cultus. Hieronymus aber, Augustinus und Ambrosius fielen mit gleicher Heftigkeit über ihn her: der römische Bischof Siricius rief seine Geistlichkeit eiligst zusammen und excommunicirte ihn, und auf einer Synode zu Mailand vom Jahr 390 ward er auf Ambrosius Betrieb förmlich als Ketzer verdammt. Noch ungestümmer als dieser, gieng Vigilantius im Anfang des fünften Jahrhunderts in gleichem Tadel zu Werke: denn er versuchte nichts geringeres als eine durchgängige Erschütterung des ganzen großen Gebäudes. Er stellete den katholischen Cultus von verschiedenen Seiten als die heilloseste Superstition dar; er misbilligte die übertriebene Verehrung der Märtyrer, und nannte die Theilnehmer daran Aschensammler und Abgötter; er tadelte die nächtlichen Gottesverehrungen in den Kirchen, und nannte vielerley Ausschweifungen, die dabey vorgefallen; auch von dem Fasten, welches der Strenge des asketischen Lebens dazumal eine wesentliche Bedingung aller religiösen Tugend schien, hatte er eine sehr herabwürdigende Meynung. Dem ehelosen Leben war er nicht minder abhold, und die Geistlichen forderte er auf, zu heirathen. Aber der allgemeine Zug der Zeiten riß so einzelne Widerspenstige bald mit sich fort, und man hörte bald die einzelnen Stimmen nicht mehr.

Und war es nicht selbst zuweilen die gränzenloseste Frömmigkeit, die in heiliger Stille der Seele das Ewige suchte, die der orthodoxen Kirche verhaßt und anstößig war, wenn sie nicht zugleich in die statutarischen Formen ihres theologischen Lehrbegriffs eingehen wollte? Von den Messalianern oder Eucheten weiß man durchaus nichts weiter, als daß sie durch vieles Beten sich auszeichneten, behauptend, es müsse des Menschen ganzes Leben nichts seyn, als ein langes Gebet. Kirche und Staat vereinigten sich aber sogleich zu ihrer Verfolgung und Unterdrückung *) und durch solche Handlungen veranlaßte jene das Vorurtheil, daß Wahrheit, Frömmigkeit und ächtes Christenthums nur gar zu oft mehr bey den Häretikern, als bey ihr ja bey ihr gar nicht zu finden sey**); dieser

*) Der heilige Augustinus sagt bey dieser Gelegenheit sehr naiv von den Eucheten: da der Herr gesagt, ihr müsset allezeit beten und der Apostel: betet ohne Unterlaß, so übertrieben sie es so, daß sie deswegen unter die Ketzer gerechnet worden sind. De haeres. c. 57. und Theodoret nennet sie Enthusiasten, weil sie ihre Begeisterung für eine Wirkung des heiligen Geistes hielten. Hist. ecclesiast. IV. c. 70. Fabular. haeretic. IV. c. 11.

**) Welches letztere aber eine durchaus falsche Ansicht in dieser Art und zum Prinzip einer Kirchenhistorie erhoben eine widernatürliche und zugleich sehr unfromme Verdrehung der Geschichte ist. Dieß ist unser Urtheil über den frommen Arnold, der daher, wie er überall pflegt, auch die Eucheten nur auf Unkosten der Orthodoxen vertheidigen kann. Kirchen- und Ketzer-Historie. I. S. 227.

unselige Geist der Verketzerung wurzelte auch früh auf occidentalischem Boden: denn auch hier war Christenthum und Kirche von Anfang an unabtrennlich zusammengewachsen im Charakter der Nationen. Bonifacius machte mit eben der Begierde Ketzer, womit er Heiden zu Christen gemacht. Auf des römischen Stuhls Beistand sich stützend, wandte sich sein durch mehrere zum Theil sehr dunkle Veranlassungen aufgeregter Haß gegen zwey Männer, die beyde nur die Tendenz mit einander gemein hatten, die in positiven und kirchlichen Anordnungen, zumal nach römischer Art, schon gar zu sehr beschränkte und gedrückte Religion des Christenthums von allen menschlichen Zuthaten frey zu machen, und die katholische Kirche, wo möglich, auf den ursprünglichen Geist des Christenthums zurückzuführen: daher wußte er auch gegen den einen nichts Aergeres vorzubringen, als daß er sich den Aposteln gleichzusetzen bestrebt, welches in seinen Augen ein großer Fehler und ein kirchlich Verbrechen war. Adelbert also und Clemens, so hießen die beyden Bischöffe, wurden wegen ihrer Irrthümer auf einer Synode abgesetzt und mit Billigung des Papstes Zacharias und Hülfe des Fürsten Carlmann ins Gefängniß geworfen und hierauf noch zum zweyten und drittenmale verdammt.

Als nun das Gewebe dumpfer Superstition sich immer mehr verdickte, und fast jegliche Spur eines besseren und edleren Wissens untergieng, verhallete freylich auch nach

und nach jede freymüthig tadelnde und gegen das Uebermaaß hierarchischer Anmaßung eifernde Stimme auf ganze Jahrhunderte: denn an die Kette der zwingendsten Autorität und Gewohnheit geschmiedet wagte der Menschengeist kaum einen Zweifel mehr an der Rechtmäßigkeit solcher Usurpation, und wo er auch freyer athmete, war ihm nur vergönnt, in Dunkelheit sich durch einsame Klagen zu erschöpfen. Zu einer Zeit, wo die Wissenschaft fast gänzlich entschlummert, und alle Kraft des Widerstandes so gänzlich überwältiget war, daß selbst die kirchliche Rechtglaubigkeit kaum noch durch neue Häresien beunruhigt wurde, konnte auch der Protestantismus keine Zeugen und muthige Bekenner von sich aufstellen, da jene, die Wissenschaft, sein nothwendiges Element und die Bedingung seines Lebens, diese aber, die Häresie, dazumal die einzige Form war, unter der er erscheinen konnte. Aber sobald nur ein Lichtstrahl in diese Finsterniß fiel, zeigte sich, daß er nur wie ein verhüllter Geist durch diese Nacht gegangen war, im Stillen von treuen Bekennern stets gepflegt und niemals ganz ausgestorben. Doch davon mehr in meinem nächsten Brief.

Vierter Brief.

Es wäre, dünkt mich, ein interessanter Gesichtspunkt für eine Geschichte christlicher Kirche, statt der gewöhnlichen, die immer nur zeigt und fast nichts zu zeigen weiß, als Verunstaltung des genuinen Christenthums, und wie man immer weiter und weiter davon abgekommen, zumal im Mittelalter, den unverkennbaren Spuren nachzugehen, in denen die Lehre Jesu und der Apostel sich selbst in dieser Zeit nebenher noch immer mehr oder weniger rein und unverdorben erhalten hat. Treuhistorisch durchgeführt müßte auch ungemein erhebend und ungleich wohlthuender, als jene Ansicht, der Anblick der ganzen Succession jener Heroen seyn, in denen der Geist des Evangeliums lebte, in denen selbst mitten in den dunkelsten und gefährlichsten Zeiten und unter Verfolgung und Leiden das Wesen des Christenthums in helleren Fulgurationen aufstrahlte, bey denen sich bewährte, was Christus seiner unsichtbaren Kirche verhieß, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen sollten, und man würde finden, daß auch in dieser dunkeln Zeit, wie einst zu der des Elias, der Herr sich siebentausend übrig behalten, die ihre Knie vor Baal nicht gebeuget *).

---

*) Dieß Beyspiel von den 7,000 übrig gebliebenen Gottesverehrern in Israel, sagt der Herr Graf zu Stollberg in seiner Religionsgeschichte III. S. 146. hätten die Protestanten bey

Wir wollen hier nicht im besondern aller der freyeren Sekten erwähnen, welche sich vom achten Jahrhundert an durch ihre constante Opposition gegen die katholische Kirche auszeichneten, der Paulicianer, die, wenn gleich nicht im historischen, doch ideellen Zusammenhang nur Manichäer waren oder Gnostiker, eines Berengar, eines Arnold von Brixen u. s. f. der Patariner und Katharer: was sie auch alle nebenher Eigenthümliches hatten, genug, sie waren es, zu denen der Protestantismus sich geflüchtet, und die er besonders vom zwölften Jahrhundert an zu den kühnsten Aeußerungen gegen die Misbräuche kirchlicher Hierarchie, gegen verdorbene Lehre, zerrüttete Disciplin und abergläubische Auswüchse des Cultus begeistert hatte. Wie weit auch diese

---

ihrer Trennung von der katholischen Kirche und in Verlegenheit auf die Frage: wo denn anders als bey der katholischen, während so vieler Jahrhunderte die wahre Kirche gewesen sey? immer angeführt, um zu zeigen, daß die wahre Kirche zuweilen aus wenigen Mitgliedern bestehen könne. Unsere irrenden Brüder, fügt er hinzu, bedachten nicht, daß die Kirche des alten Bundes für ihre Zeiten die Verheißung allgemeiner Verbreitung hatte; aber unser Verfasser bedenkt noch weniger, daß, eine solche Verheißung auch angenommen, sie fürwahr nicht gerade der Kirche, die sich eine katholische nannte, sondern der, die, wenn gleich der Zahl nach, mit wenigeren Mitgliedern, es wirklich war oder zu seyn verdiente, nämlich der, bey welcher die ächte Lehre und Verfassung des Christenthums sich erhalten hatte, gegeben worden war.

immer die Schuld der Zeiten mit zu tragen hatten, ihr inneres protestantisches Leben muß nur darum unsrer Erkenntniß entgehen, weil eben die, welche das Christenthum sich zu Werkzeugen seiner Erhaltung und Fortpflanzung ausersehen, ihre bessere Lehre in eine Art von Mysterien zu kleiden und sie dem öffentlichen Anblick und also auch der Geschichte zu entziehen genöthigt waren. Umgeben von argwöhnischen Glaubensrichtern und beobachtet bald nachher selbst von den blutgierigen Augen der Inquisition, konnten sie mit ihren Lehren nicht in die Oeffentlichkeit treten, ohne sich der Verfolgung preis zu geben, und also verbargen sie sich lieber im Dunkel geheimer Verbrüderung und Gesellschaften, wo sie, frey gegen Vertraute und Eingeweihte, sich zu ihren besseren Grundsätzen bekennen konnten. Die Waldenser, die böhmischen und mährischen Brüder konnten nur wegen der ausserordentlichen Menge ihrer Anhänger der Aufmerksamkeit auflaurender Zionswächter nicht entgehen: daher kam eine Verfolgung nach der andern über sie und die rechtgläubige Kirche kannte keine Mäßigung gegen Ketzer, die nicht etwa nur einzelne Lehren angriffen oder in einigen Ceremonien sich unterschieden, sondern die Rechtmäßigkeit der ganzen Existenz einer solchen katholischen Kirche leugneten und sich selbst die Charaktere derselben aneigneten *)

*) So leiteten z. B. die Waldenser, wie die katholische Kirche, die ununterbrochene Succession ihrer Bischöfe noch von den

Wo der Proteſtantismus nicht zur Entſchloſſenheit des Märtyrerthums durchdrang, nahm er ſelbſt die äußerliche Theilnahme an der katholiſchen Kirche zum deſto ſicherern Deckmantel, und ſeine Bekenner erhielten ſich oft nur auf dieſe Weiſe vor den Schrecken der Inquiſition und des Scheiterhaufens. Je unſcheinbarer ſo die Oppoſition äußerlich war, deſto mehr ſetzte der Proteſtantismus ſein Leben und ſeinen wahren Charakter fort in eignen Myſterien und Orden: wo aber ſeine Bekenner einzeln und im Verborgnen einen Gleichgeſinnten trafen, ſchütteten ſie deſto freyer ihr Herz aus und entzündeten ſich am gegenſeitigen Feuer, zurückweichend allein in die Welt des Gedankens, in die kein irdiſcher Feind dringen konnte.

Vom vierzehnten Jahrhundert an und je näher man dem ſechzehnten kommt, deſto heller ſieht man an den verſchiedenſten Punkten das Licht des Proteſtantismus leuchten und an allen Seiten hervorbrechen durch ſonſt noch ziemlich dunkle Nacht. Die unvertilglichen Anſprüche des Proteſtantismus in der katholiſchen Kirche ſelbſt waren nicht mehr zu dämpfen durch Verdammung und Scheiterhaufen. Die er-

---

Zeiten der Apoſtel her. Dieß haben auch berühmte Kirchenhiſtoriker und Canoniſten zu vertheidigen übernommen, wie Usser de success. eccles. Occident. Jakob Basnage in der hist. de l'eglise, Pfaff in ſeinen Schriften über das Kirchenrecht und die biſchöfliche Ordnung und Folge.

neuerte Wissenschaft brach ihm eine Bahn, auf der er kühn fortschreitend zuletzt selbst an das Fundament des Katholicismus stieß nicht ohne große Erschütterung des ganzen Gebäudes. Gottseeliger Eifer und die Liebe zur hohen Mystik, welche letztere längst sich in scharfe Opposition gesetzt zur Scholastik und dem System des päbstlichen Despotismus, war eben im 15. Jahrhunderte ausserordentlich rege. Auch diese Form hatte der Protestantismus angenommen und in der Mystik sich eine innere Kirche konstituirt im Gegensatz zur äußerlichen durch Gebrechen aller Art zerrütteten Kirche. Die katholische Kirche selbst begehrte dazumal die Reformation, am Haupt und an den Gliedern; aber es war nicht der Protestantismus, durch den sie nothwendig im Grunde erschüttert und aufgehoben werden mußte, den sie begehrte, aber doch vorausgesetzte in diesem Begehren. Es waren Fulgurationen des Protestantismus, die aus dem Geiste kühner Männer strömend schon dazumal ein Feuer anrichteten, das nicht mehr durch die Exorcismen der Bannflüche zu besprechen oder zu dämpfen war. Es war Luthers Geist, der in Wiclef und Huß, in Tausenden, deren Namen vielleicht mit ihnen unerkannt in den Mauern eines dunklen Klosters unterging, der in allen Ständen und Ländern, selbst in Rom, der wiederum in anderer Art in einem Alliacco, Gerson, Clemengis, Savonarola und Wessel die Freyheit der Kirche reclamirte und Ahndungen eines religiösen Freyheitssinnes anticipirte, für welche die Zeit nur noch nicht allgemein ge-

nug vorbereitet und empfänglich war. Eine stille und laute Widersetzlichkeit und Revolution gegen das System päpstlicher Unfehlbarkeit und Tyranney hatte sich noch am allgemeinsten, selbst der Bischöfe und Geistlichen bemächtigt; nicht so allgemein wurden die Mängel an diesen und dem damaligen Kirchenwesen überhaupt gefühlt. Aber die Aengstlichkeit, womit man die alten hergebrachten Formen bewahrte, beweiset es selbst, wie sehr der Glaube daran mit ihnen selbst verfallen war. Die Sehnsucht, womit man überall, wo ein Licht in der Finsterniß aufdämmerte, sich jedem Strahl entgegendrängte, das Bewußtseyn neu gewonnener Kraft und Freyheit, eine Folge der Erfindung des Schießpulvers, der Buchdruckerkunst, des Seekompasses und stehender Heere — dieß Alles kündigte eine Explosion an, in welcher Art sie auch ausbrechen mochte. Und Luther wurde nur der Repräsentant dieses Geistes der Zeit, er erhob zum klaren Bewußtseyn das dunkel gefühlte Bedürfniß, und legte seine heroische Hand selbst an das Fundament alles Uebels in der Kirche an, um einem Coloß zu untergraben und umzustürzen.

Es war nicht Luthers Lehre — ich meine die Idee des Protestantismus — die er vortrug, sondern die der Nation. Denn niemals haben Heroen der Religion, welche durch tief eindringende Gewalt des Geistes den Confessionscharakter eines Volks bestimmten, der Nation erst diese oder jene Ansicht der Religion gegeben oder sie taumelnd, etwa im Frey-

heitsschwindel, mit sich fortgerissen, sondern sie selbst waren schon Erzeugnisse des Nationalcharakters und weil er in ihnen am kräftigsten sich bewegte und regte, Repräsentanten desselben, die dann nichts weiter mehr konnten und thaten, als daß sie nur heller und allgemeiner ins Bewußtseyn hoben, was innerlich längst und unbewußt dem Volke beigewohnt. Luthers Verdienst wird dadurch nicht geringer, sondern, wo möglich, noch größer, vielumfassender, heiliger: denn Anderes hat er selbst niemals begehrt in hohen, frommen Momenten und das kann kein ausgezeichneter, kein wahrhaft religiöser Geist, sich eine bestimmte Glaubensart ausdenken und machen, um einer Nation einen so eigenthümlichen und bestimmten Schwung zu geben, eben so wenig, als ein Anderer sich eine Form der Religion ersinnen kann, etwa eine aus allen bereits bestehenden zusammengestoppelte, um alle Nationen im Glauben daran zu vereinigen. Darum kann auch Luthers Lehre vertilgt werden: aber den Protestantismus, den Er ans Licht gebracht, rottet uns kein Gewaltiger dieser Erde aus.

Durch die Reformation im sechzehnten Jahrhundert wurde in zwey Hämisphären auf immer geschieden, was bis dahin in und mit einander bestanden hatte. An der Rechtmäßigkeit einer gänzlichen Absonderung von der katholischen Kirche kann Niemand zweifeln, der den Gang des Protestantismus durch die katholische Kirche beobachtet und es gese-

hen hat, wie ſie ihn niemals als ihr angehörend betrachtet, bey jeder Gelegenheit verworfen und unterdrückt und ihn ebendamit nur deſto ſtärker gezwungen hatte, endlich ein eignes, von ihr abgeſondertes und ſelbſtſtändiges Leben anzunehmen. Und wie möchte nur noch von Befugniß die Rede ſeyn, wo Alles durch den unaufhaltſamen Gang der Entwickelung einer Idee und ſeit dem funfzehnten Jahrhundert beſonders immer klarer gewordenen Offenbarung großer Divergenz ſich ſchon von ſelbſt entwickeln mußte. Was ohne die völlige Trennung durch bloßes Verlangen der Reformation bewirkt und aus der katholiſchen Kirche geworden wäre, haben wir ja nach dem Schluß der Trienter Synode geſehen: wer alt und grau geworden in Vorurtheilen und Misbräuchen, ſiehet ſelbſt dieſe zuletzt als weſentlich nothwendig an zu ſeiner im Uebrigen auf Edleres gerichteten Exiſtenz. Was aber in doctrinellen und disciplinariſchen Dingen bey jener Reviſion und Reform Gutes und Treffliches herausgekommen iſt, hat der Katholicismus doch wieder unleugbar größtentheils, zumal der Veranlaſſung nach, dem Proteſtantismus zu danken. Die hiſtoriſche Erſcheinung des Chriſtenthums war dazumal in der Erſcheinung der katholiſchen Kirche blaß, matt, kränklich und dem Verſchwinden nahe gekommen; das innere, geiſtige Leben der Religion hatte zu tief ſich in die Aeußerlichkeiten der Cultusformen und Ceremonien verlohren und ſich aufgezehrt in den unmäßigen Anſtrengungen und Ueberſpannungen hierarchiſchen Zwanges und ſittenloſer Geiſt-

lichkeit: der Geist fühlte sich am Wissen und Erkennen arm und unbefriedigt und doch verlangte schon die anderweitig und rund umher bereits erleuchtete Welt auch für die Religion, in der es allein noch immer nicht Tag werden wollte, das nöthige und verhältnißmäßige Licht. Gleichwie also nun, in alter, angebohrner Hartnäckigkeit sich behauptend der Katholicismus den Protestantismus von jenem auszugehen und auf eigenthümliche Weise für sich zu bestehen gezwungen hatte: so verhalf auch er eben durch seine Opposition dem Katholicismus erst wieder zum frischen Leben und gab ihm die Gesundheit: denn er verhalf ihm zur Selbsterkenntniß und zum klaren Bewußtseyn seines eigenthümlichen Lehrbegriffs. Nicht aber ohne heftige Wehen und die gewöhnlichen Schmerzen der Geburt konnte der Protestantismus sein eigenthümliches Leben empfangen im Schooße des Katholicismus, nicht ohne großen Kampf und starke Anstrengung sich auf eigenthümliche Weise geltend machen. Es war in einem höheren, durchaus tadellosen Plane gegründet, daß ein Kampf auf Tod und Leben entstehen mußte, auf daß man auf beiden Seiten dadurch zu größerer Kraft und Selbstständigkeit in desto bestimmterer Gestalt erstarkte: denn alles Leben erblühet nur aus Kampf und Leiden, aus Kraftanstrengung und Kraftwiderstand.

Soll noch einmal, was dazumal nothwendig war, um eine historisch innere Trennung auch äußerlich zu vollenden,

jetzt von neuem beginnen, um eine Trennung zurück in Einheit aufzulösen? Kann auch ein Kind, mit Schmerzen gebohren und nun herangewachsen zu Manneskraft und Stärke, zurückgehen in seiner Mutter Leib? Der Wille der Gottheit ist erfüllt mit dem einmaligen, Jahrhunderte langen Kampf. Eine neue Welt sollte entstehen nach einer vergangenen; das Prinzip des Protestantismus sollte im heiligen Wechsel der Dinge und Zeiten und im überwiegenden Maaße diese neuere Welt beseelen, wie das Prinzip des Katholicismus vormals die Seele des Mittelalters gewesen war. Erst im friedlichen Nebeneinanderbestehen beyder kann das wahre Verhältniß entstehen und jede Ueberwiegenheit ausgeglichen und gesänftiget werden. Wohin sich aber auch immer bisher das äußere Uebergewicht neigte oder künftig noch neigen wird: nimmermehr wird es entscheiden über die innere völlig adäquate Dignität beyder: denn gleichwie sie beyde sich einander voraussetzen, sich bedingen und gegenseitig erklären, so constituiren sie auch erst in ihrer perennirenden Spaltung die historische Erscheinung des Christenthums in der neueren Welt.

(Die Fortsetzung im zweyten Stück.)

Ueber Jakob Böhme.

Von Dr. Bachmann, in Belz bey Bern.

Die Philosophie, nachdem sie in einer Reihe von Jahrhunderten die mannichfaltigsten Bildungen durchlaufen, bis sie endlich, von dem kalten Hauche des Kritizism angeweht, gleichsam erstarrte, so daß die Göttlichkeit ihres Wesens in ihren Zügen kaum mehr zu ahnden war, ist zu unserer Zeit durch die Bemühung einiger Vortrefflichen wiederum mit neuer Lebenskraft durchglüht worden, und hat ihre Blicke himmelwärts nach ihrem Vaterland gerichtet. Die ursprüngliche Quelle der Philosophie ist wieder aufgefunden, die Ideen, diese gleichsam göttlichen Gewächse, welche mit der Wurzel in dem Ewigen ruhend, den Blüthenschmuck in die Wirklichkeit herübersenken, haben den alten Glanz wieder erhalten, womit sie vordem den Platonischen Himmel erleuchteten, (denn sie waren die Grund-

pfeiler, auf denen er jenes prächtige und wahrhaft königliche Gebäude errichtete, dessen Erhabenheit noch die entferntesten Geschlechter zur Bewunderung hinreißt.) Es ist daher ein nie alterndes Verdienst Schelling's, daß er die Platonische Philosophie (auf welche schon Viele der Zeitgenossen hingedeutet hatten), wieder erweckt, und der Wissenschaft jene Gegenstände zugeeignet hat, um derentwillen sie allein dieser Benennung würdig ist, ich meyne das Ewige und die Ideen. Zwar wurden schon in der Kantischen Philosophie Ideen gewittert, und ihr Name aus Platon wieder hervorgezogen, allein da diese Wesen ihrer eignen Natur zu fremd waren, verweißt sie dieselben gar bald als eine leere Einbildung und scholastische Spitzfündigkeit aus ihrem gesunden Vernunftsgebiete, als Dinge, deren Nutzen man gar nicht absehe; doch hat es diese aufgeklärte Philosophie selbst nicht dahin bringen können, eine Idee zu produziren. Indem sie den Menschen von der herrlichen, durch ihre Schönheiten ihn unaufhörlich mit sich fortreißenden Natur gänzlich abschneidet, und das höchste Wesen in eine Region versetzt, wohin nur das glaubende Bewußtseyn dringen kann, verwundet sie die innerste Wurzel ihres Seyns, wodurch allein das wahrhaft Vortreffliche und Schöne hervorkeimen und gedeihen kann. Und welche Tugend kann uns denn dieses widernatürliche, Gottvergeßne System geben? In der That ist das, was sie unter diesem Namen aus ihrem Gewebe hervorspinnt, so fein und zart, daß es jeder Windstoß verwehen wird. Dieses

aber, die Trennung der Natur und des Menschen, oder hier des Lebens und der Schule, war das Hauptgebrechen, woran die neuere Philosophie erkrankte, und der Grund, daß sie nie praktisch und national, wie bey den Griechen geworden. Denn sie leiteten aus dem Meer der ewigen Schönheit volle Ströme in ihre Bildung, wohin ein instinktartiges Gefühl sie trieb; und dieses geniale Jünglingsvolk, das, um einen Ausdruck des sanftglühenden Pindaros zu brauchen, „jeder Tugend Blume pflückte", und an der Natur mit den Blicken eines Liebenden hing, mußte wohl die Wissenschaft, welche den Schleyer, der auf dem Antlitz jenes Götterbildes ruht, zu heben sucht, in den größten Ehren halten. Bey ihnen war sie ein nothwendiges Stück der Erziehung, indem sie nicht glaubten, daß jemand ohne Philosophie auf den Namen eines Gebildeten Anspruch machen könnte, so daß selbst bejahrte, mit den höchsten Würden bekleidete Männer, die Hörsäle der Philosophen besuchten, um Lebensweisheit zu lernen. Nicht so bey uns, wo Wort und That ohne Berührung sind, und die Philosophen zu metaphysischen Träumereyen verdammt scheinen, während die handelnde Welt ohne Grundsätze im Finstern herumtappt, und die Philosophie in ihrer esoterischen Verschlossenheit unvermögend ist, den Geist des Volks zu leiten. Allein ihr Wesen ist dieses nicht, vielmehr ist sie ein Geschenk der Götter an alle, sie hat Lehren für die Kindheit und Trost für die Hinfälligkeit des Alters, und wenn sie nicht alle Kräfte und Triebe des Menschen zu

einer schönen Harmonie verknüpft, wenn sie uns nicht an ein ewiges unvergängliches Gut hinweißt, nicht in die beseligende Nähe der Gottheit bringt, und die Schönheiten der Natur entfaltet — wenn sie, sage ich, uns nicht adelt und großherzig macht, nicht Wahrheit, Tugend und Schönheit lieben, für das Vaterland glühen und den Tod verachten lehrt, so verdient sie diesen Namen nicht.

Selbst die Geschichte der Philosophie entspricht noch lange nicht ihrer Idee. Gedankenloses Auffassen der Materialien und dürre Auszüge, so wie das sogenannte Pragmatisiren, und der Schulwitz einer gewissen Philosophie, welche jede freiere Bewegung des Geistes, jede lebendige Ansicht der Natur als Schwärmerei verschreit, haben dieser Wissenschaft unendlich geschadet. Wie vieles Edle ist nicht der Vergessenheit oder der Verachtung Preiß gegeben, während Anderes mit unverdientem Ruhme prangt! Selbst die Heroen dieser Geschichte, Aristoteles, Spinoza, Leibnitz sind noch lange nicht, wie es ihr Genie fordert, gewürdigt, weil nur ein ihnen verwandtes Gemüth ihre Tiefe auffassen und lebendig darstellen kann. a) Hier ist dem Verdienst eine

---

a) Daß doch so oft die besten Kräfte eine falsche Richtung nehmen! Während man an die kleinern Schriftsteller der Alten Gelehrsamkeit und Scharfsinn verschwendet, und unermüdet sie immer von neuem bearbeitet, scheint man den Aristoteles, diesen Mikrokosm der Wissenschaften keiner besondern Aufmerksamkeit würdig zu halten. Freilich ist es ein Großes,

weite Laufbahn eröffnet, und wie erfreulich ist nicht der Gedanke, die Ehre eines edlen, von seinen Zeitgenossen geschmähten und verachteten Mannes zu retten, und seinen zürnenden Schatten zu versöhnen, oder die Usurpatoren des Ruhms in die Schranken zu weisen, oder endlich, mit den Attributen der Göttin Dike in der Hand, die in Extremen ausschweifenden Urtheile auf die vereinigende Mitte zurückzuführen.

Indem ich es hier wage, über einen Mann, den man jetzt aus so unrichtigen Standpunkten betrachtet, dem Publikum einen Versuch vorzulegen, habe ich nicht sowohl wollen die geforderte Behandlungsart an einem Beyspiele zeigen, als vielmehr Würdigere und Geübtere auffordern, dergleichen zu thun. Dieser Mann ist Jakob Böhme, zwar nur ein Schuhmacher, aber tiefen Gemüths, und von einer seinen Stand weit überfliegenden Bildung. Von seinen Zeit-

---

sich durch die lange Reihe der Ausleger und Erläuterer durchzuarbeiten, und es wird mehr Zeit dazu erfordert, als von der Michaelismesse bis zur Ostermesse, aber es wäre hier auch großer Ruhm zu erndten. Die Buhle'sche Compilation wird doch wohl niemanden davon abhalten. Auch seine Geschichte der Philosophie ist blos zusammengeschrieben, und ich kann mich, so oft ich darin nachschlage, nicht überzeugen, daß er von den Werken, welche er den einzelnen Abschnitten vorgesetzt, und deren Titel er aus dem Realkatalog der Götting'schen Bibliothek abgeschrieben hat, außer den Aristotelischen ein einziges gelesen hat, und auch diese hat er nur gelesen.

genossen wurde er sehr verkannt, indem ihn einige nur den verrückten Schuster schimpften, andere aber ihm den erhabnen Titel des gottseligen und hocherleuchteten Theosophen beilegten. Die nächst folgende Zeit übergab ihn der Vergessenheit, die er nicht verdiente, und die Versäumniß jener hat die unsrige mehr als ziemend nachgeholt, indem viele seine Aurora als die Morgenröthe einer neuen Welt, ihn selbst aber als den heiligen Propheten und Herold der ächten, alleinseligmachenden Philosophie preisen. b) Damit ist ihm nun zu viel geschehen, und er verdient diese hohe Ehre so wenig, als den Spott der Thoren, welche, unfähig das Leben und Wirken eines ungewöhnlichen Geistes zu fassen, in seinen Werken nur die Ausgeburt eines verbrannten Gehirns erblickten. Es ist daher der Zweck des nachstehenden Aufsatzes, die schwankenden Begriffe über diesen sonderbaren Mann zu berichtigen, und es wird sich daraus das Resultat ergeben, daß er allerdings die Ideen der Natur und Philosophie auf-

---

b) Man sieht, beyde Urtheile gehen nach verschiedenen Richtungen, und eben deßhalb können sie nicht zusammenkommen; dies wäre blos durch eine rückgängige Bewegung nach dem Mittelpunkte möglich. Dieser ist ihre Ergänzung und Wahrheit, denn sie sind nur wahr, insofern beyde als gleichgültig gegen einander, oder als aufgehoben gesetzt sind. Sie verhalten sich, um einen Ausdruck der Schule zu brauchen (denn wir haben uns derselben bis jetzt absichtlich enthalten, weil sie, alles in Triangel und Cirkel pressend, die freiere Entwickelung des Geistes hemmt) wie die beyden Pole zu ihrem Indifferenzpunkte.

gefaßt, und mit großer Klarheit und dem ganzen Feuer seines starken Gemüths dargestellt habe, daß sie aber dennoch von der Form, der Nothwendigkeit, welche die Wissenschaft fordert, ganz entblößt seyen, und da ihnen die äußere Haltung mangelt, in die Subjectivität zurückfallen.

Das Leben J. Böhme's hat am ausführlichsten beschrieben Abraham v. Frankenberg, ein Schlesischer Edelmann und vertrauter Freund Böhme's. Ueber Einzelnes, z. B. über die Streitigkeiten mit dem Pfarrer Richter in Görlitz, über seine Krankheit, Tod ꝛc. haben Kober und Weißer Bericht ertheilt, und man findet dieses nebst vielem andern hierher gehörigen in der großen Quartausgabe seiner Werke. Da B. nur auf kurze Zeit seine Vaterstadt verließ, und bis an sein Ende dem Leisten treu blieb, so ist sein Leben nicht reich gewesen an vorzüglichen Begebenheiten, weßhalb hier mit Wenigem Genüge geschieht.

Jakob Böhme war geboren im Jahr 1575 c) zu Alt-Seidenberg, einem Marktflecken, ungefähr drey Stunden von Görlitz in der Oberlausitz. Sein Vater war ein gemeiner Mann, wie es scheint der Hirt des Orts, denn es heißt in seiner Lebensbeschreibung, er mußte ihm frühzeitig an die Hand gehen und das Vieh hüten helfen. Bey dieser Gelegenheit, so erzählt man, bestieg er einst in der Mittagsstunde den nahen Berg, die Landskrone; er fand eine

c) Welchen Tag ist unbekannt; auch liegt nicht viel daran.

Oeffnung, und als er hineintrat, einen großen Topf mit Gelde, worüber er so sehr erschrack, daß er eiligst davon lief. Er bestieg dann diesen Berg öfters in Begleitung mehrerer Knaben, fand aber jene Oeffnung nie wieder. Dieses Gesicht war ein Erzeugniß der Furcht und der Phantasie, welche bey Kindern so mächtig und oft so wunderbar wirkt, und die B. in einem so hohen Grade besaß, wenn nicht, wie fast zu vermuthen, da er selbst auf diesen Vorfall kein Gewicht gelegt zu haben scheint, seine Verehrer einen unbedeutenden Umstand benutzten, als eine Vorbedeutung des Schauens des geistlichen Seelenschatzes und der himmlischen Pforte des Paradieses. In der Dorfschule lernte er etwas lesen und schreiben, und kam dann zu einem Görlitzer Schuhmacher in die Lehre. Die bekannte Geschichte mit dem fremden Manne, der, sein unverdorbenes Gemüth erkennend, ihn zur Frömmigkeit und Gottesfurcht ermahnte, machte nach seinem eignen Geständnisse vielen Eindruck auf ihn, und erweckte ihn zum Nachdenken über sich selbst. Nachdem er die festgesetzten Lehrjahre überstanden hatte, trat er die bey Handwerkern gewöhnliche Wanderschaft an, und ward hierauf im J. 1594 Jungmeister, und heurathete dann die Tochter des Fleischers Kunschmann, mit welcher er 4 Söhne zeugte, und, wie es scheint, ziemlich glücklich gelebt hat. Er hatte sich von Jugend auf in den Feierstunden mit Lektüre beschäftigt, (denn dieses wird aus seinen Schriften klar), und sie bestand nach der frommen Sitte jener Zeit aus Büchern religiösen Inhalts; außer diesen studierte

er noch chemisch-mystische Schriften, z. B. des Paracelsus. Wahrscheinlich fiel ihm da auch manche theologische Streitschrift in die Hände, und der Gedanke, daß das Göttliche im Menschen, die heilige Religion, deren Geist Liebe und Harmonie ist, ihre Priester entzweyen und gegen einander erbittern könne, bekümmerten den sanftmüthigen Mann, und erweckten in seiner Seele ihm wenigstens unauflösliche Zweifel. Sein alter Glaube wankte, Gründe, die er bis jetzt für unumstößlich gehalten, genügten ihm nun nicht mehr, sein ganzes Wesen gerieth in Aufruhr, und in eine Verwirrung, deren Lösung ihm unmöglich schien. In dieser Angst bat er den Ewigen inbrünstig und unaufhörlich, durch einen Strahl seines göttlichen Lichts die Dunkelheit seiner Brust aufzuklären. Bey der dürftigen Erziehung, welche er genossen, war sein ursprünglicher Sinn nicht durch Schulwitz und Formelwesen entzweyt worden, (woraus so wenige die Einheit ihres Wesens wiederfinden); sein reines und kindliches Gemüth, (wenn dieser Ausdruck nach so vielem Mißbrauche noch eine Bedeutung hat) gab sich der Betrachtung des Göttlichen ganz hin, und so fand er gar bald einen Punkt, wo sich die Strahlen seines Geistes konzentrirten, und die streitenden Elemente seines Innern zur Harmonie verknüpften. Er fieng an, eine wunderbare Verknüpfung aller Wesen zu ahnden, einen ewigen Grund und Gebährerin aller Dinge; seine Seele versenkte sich in die Tiefe des göttlichen Wesens, und berauschte sich in dem Feuerstrome des Geisterreichs. Er selbst spricht mit

Entzücken von dieser ersten Erleuchtung, aber er bewahrte sie noch als ein Geheimniß, die entdeckte Spur im Stillen verfolgend. So wurde es denn immer heller in seinem Gemüthe, und allmälig traten die einzelnen Gestalten deutlicher und in festen Umrissen hervor, und formten sich zu einem einigen Ganzen. Es erfolgten daher nach und nach mehrere Erleuchtungen, d. h. Momente, wo ihm ein neuer Zusammenhang der Dinge aufgieng, und das bisher nur dunkel Gefühlte und Geahndete deutlich vor seine Seele trat. Die letzte geschah im Jahre 1610. Sein Gemüth war nun zu voll, der Drang der Begeisterung zu groß, als daß er noch länger hätte an sich halten können. Es entstand die Aurora, aber er schrieb sie blos zu seiner eignen Erbauung, ohne zu ahnden, welchen Ruf und Kummer es ihm verursachen würde, da es ihm niemals in den Sinn gekommen, daß er sich sollte achten, als würden seine Schriften bekannt werden. d) Ein Adelicher, der ihn besuchte, und die Handschrift auf dem Tische fand, bat sich dieselbe zum Durchlesen aus, worein B. gerne willigte. Jenem gefielen die darin enthaltnen Ideen so wohl, daß er es mit Hülfe einiger Copisten bey Tag und Nacht eilends abschrieb. Durch ihn wurde es mehrern bekannt, und unter andern auch dem Oberpfarrer in Görlitz, Richtern, der damit äußerst unzufrieden war, und das Buch und den

---

d) Erster theosophischer Sendbrief.

Verfaſſer den nächſten Sonntag öffentlich derb abkanzelte. e) Böhme ſelbſt ſaß ganz betrübt, doch ruhig, dem Predigerſtuhle gegen über an einem Pfeiler; aller Augen waren auf ihn gerichtet, weil der Pfarrer ſeinen Namen genannt hatte. Er wartete, bis die Kirche leer war, dann gieng er zu ihm, fragte ihn ſanft und traurig, was er ihm doch zu Leide gethan; erhielt aber nur die gröbſten Gegenworte. f) Der Prediger wurde den andern Tag aufs Rathhaus zitirt, allein er erſchien nicht, er ließ ſagen, der hochedle Rath hätte ſich nichts in geiſtliche Sachen zu miſchen. Dies verurſachte eine große Uneinigkeit unter den Rathsherrn, und man beſchloß, B. einſtweilen aus der Stadt zu weiſen. Aber ſchon in der nächſten Sitzung beſann man ſich eines Beſſern; man ſuchte B. auf, und zwey Mitglieder des Senats führten ihn feierlich und mit allen Ehren in die

---

e) Zu der großen Erbitterung dieſes Mannes gegen B. gab eine kleine Geſchichte Anlaß, mit einem jungen Becker in Görlitz, B's. Schwager. Der Pfarrer hatte ſich dabey als einen ſehr geizigen und niedrigdenkenden Mann gezeigt, und B. den Vermittler ſpielen wollen.

f) Es wird vielleicht dieſes Detail manchen überflüßig ſcheinen, allein bey ſolchen Vorfällen zeigt ſich die Individualität eines Menſchen oft am deutlichſten. Dies wußten auch die Alten ſehr gut, denn ſie haben in ihre Erzählungen kleinere Begebenheiten mit großer hiſtoriſcher Kunſt verflochten, und dadurch ein ihnen eigenthümliches Leben bewirkt.

Stadt zurück, was der Erzähler dieses Auftritts g) ein Wunder Gottes nennt mitten unter des Teufels Akten und Dekreten. Doch wurde die Aurora den 13. Juli 1613 auf dem Rathhause aufbewahrt. (Späterhin verehrte man sie dem Churfürstlichen Hausmarschall von Pflug, einem Patron B's, bey seiner Anwesenheit in Görlitz, und von dieser Familie kaufte sie dann ein Amsterdamer Kaufmann von Beyerland). B. gab man noch die heilsame Lehre mit, bey seinem Leisten zu bleiben, und das Bücherschreiben unterwegs zu lassen. Dieser, seiner Natur nach sanft und bescheiden, gab ein Beyspiel eines gehorsamen, das Gesetz ehrenden Bürgers, er schrieb in sechs Jahren nichts, bis er dann, theils durch innere Bewegung, theils von vielen aufgemuntert, folgende Werke schrieb: 1) von den drey Prinzipien göttlichen Wesens (1619) 2) vom dreyfachen Leben des Menschen; Antwort auf die 40 Fragen von der Seele; von der Menschwerdung Christi; ein Buch von 6 Punkten; vom himmlischen und irdischen Mysterio; von den letzten Zeiten (sämtlich 1620). 3) de signatura rerum, (von der Bezeichnung aller Wesen); von den 4 Complexionen; Apologie an Balthasar Tilken; Bedenken über Esaiam Stiefeln (1621). 4) von der wahren Buse;

---

g) Conr. Weißner Dr. Med. zu Breslau, in den Berichten über B's Leben, Nro. 2 der gr. Quartausgabe.

von wahrer Gelassenheit; von der Wiedergeburt (1622). 5) von der Vorsehung und Gnadenwahl; mysterium magnum über Genesis. (1623) 6) Tafel der Principiorum; vom übersinnlichen Leben; von göttlicher Beschaulichkeit; von den Testamenten; Apologie wider Greg. Richtern; von 177 theosophischen Fragen (unvollendet); theosophische Sendbriefe (sämtlich 1624).

Böhme's Aeußeres war unansehlich. Er war klein und schwächlich. Als er im Jahr 1624 nach Schlesien reisete, (die Ursache weiß man nicht) überfiel ihn ein hitziges Fieber, und er wurde krank nach Görlitz zurückgebracht. Diese Krankheit war für ihn um so gefährlicher, je lebhafter seine Phantasie und je reizbarer sein Nervensystem waren. Er kam nicht wieder auf. Kurz vor seinem Tode fragte er seinen Sohn, ob er die schöne Musik höre? und als dieser es verneinte, befahl er die Thür zu öffnen, damit er es hören könne. Dann erkundigte er sich nach der Uhr, und als man ihm sagte, es habe zwei geschlagen, antwortete er: Dies ist nicht meine Zeit, nach drey Stunden. Solche Vorherempfindung der Todesstunde hat man an mehrern Kranken beobachtet. Kaum hatte es fünf geschlagen, so nahm er von den Seinigen Abschied, und sagte: „Nun fahre ich hin ins Paradies," und mit diesen Worten verschied er. Es war den 7. oder nach Andern den 17. Nov. desselben Jahres. Er wurde hierauf, heißt es, mit gewöhnlichem Sang und Klang auf dem Kirchhof in Görlitz begraben. Der

Doktor Kobet hat eine besondere Relation über B's Krankheit, Tod und Begräbniß gemacht. (Quartausgabe N. 3).

Von B's Werken erschien eine beaueme Handausgabe in Amsterdam 1682 in 8 Bändchen kl. 8. Die Hauptausgabe ist jedoch die schon öfters angeführte. Sie erschien unter dem Titel: Theosophia revelata, d. i. alle göttliche Schriften des gottseligen und hocherleuchteten deutschen Theosophi Jac. Böhmens etc. mit vielem Fleiß und heiliger Sorgfalt aus genauer Untersuchung der bisherigen Editionen, insonderheit der von 1682, auch anderweitigen schriftlichen Urkunden vieler Orten merklich verbessert, anbei mit des hocherleuchteten Mannes J. G. Gichtel's geistreichen Marginalien oder summarischen Inhalt; gedruckt im Jahre der Verkündigung des großen Heils 1715. —

Unter den zahlreichen Schriften B's gebührt wohl der vornehmste Rang der Aurora oder Morgenröthe im Aufgang, die Frucht der ersten vollen Begeisterung. Er hatte sie, wie er selbst sagt h) nur für sich selber zu einem Memorial geschrieben, Willens, solches allein bey sich zu behalten, und keinem Menschen zu zeigen; es sey ihm aber durch göttliche Schickung entzogen, und dem Herrn Primarius gegeben worden. „Obgleich er selbst von dieser Aurora

h) Schriftliche Verantwortung an den Rath zu Görlitz, wider des Primarii Lästerung, Lügen und Verfolgung. §. 4.

urtheilte i)“ die großen Geheimnisse steckten darin noch sehr tief im Mysterio, da es das erstemal nicht wohl möglich gewesen, die Vernunft zu fassen, und er deßhalb mehr als Ein Buch gemacht habe, Eins tiefer als das Andere, so daß, was in dem einen nicht hat mögen ergriffen werden, in dem andern erfunden werde“, so muß man doch behaupten, daß sie die ihm eigenthümlichen Ideen auf das Vollständigste enthalte, so daß die andern entweder das in dieser Vorgetragene wiederholen, oder einzelne Parthien weiter ausbildend, die dort entworfne Zeichnung koloriren; denn die gerühmte tiefere Begründung jener vermißt man überall, so wie denn überhaupt seine Werke der Begründung, und ohne welche sie nicht ist, der wissenschaftlichen Form fast gänzlich entblößt sind. So wenig Werth aber auch die Form dieser Schriften haben mag angesehen von Seiten der Wissenschaft, als welche die kaltfortschreitende Nothwendigkeit des Gedankens fordert, so äußerst schätzbar sind sie in grammatischer Hinsicht, und als lebendiger Spiegel einer kräftigen Individualität; der Ausdruck hat da, wo der Begriff genugsam bestimmt und entwickelt war, große Klarheit und Reine, und doch eine Kraft und Ründung, aus welcher wahre Beredsamkeit athmet, so daß sie aus jenem, in Vaterländischen Tönen noch stammelnden Zeitalter, als eine schöne Tendenz hervorragen, und Luthers Werken an die Seite ge-

---

i) Zehnter theosophischer Sendbrief an K. von Endern.

setzt werden können. Die fremden Ausdrücke in denselben hatte er nicht sowohl, wie seine Biographen melden, aus dem Umgange und Briefwechsel mit Chymikern, Medizinern und Philosophen, als vielmehr aus der Lektüre dergleichen Schriften, denn sie finden sich schon in der Aurora, seinem ersten Werke, und man kann doch nicht vermuthen, daß er schon damals mit vielen Gelehrten in Verbindung gestanden habe. Vorzüglich hatte er viele alchymische und mystische Bücher gelesen, z. B. die des Paracelsus, aus dem er auch viele Ideen entlehnt hat, und einen großen Theil seiner Terminologie. Dieser war ein Philosoph von eben der Art, aber ohne diese Tiefe des Gemüths. Böhme bedauerte sehr, nicht wenigstens die lateinische Sprache zu verstehen; bekannt ist, daß, als Abraham v. Frankenberg, sein Biograph, ihm das griechische Wort Idea nannte, er ausrief: ich sehe eine Göttin, eine himmlisch reine Jungfrau. Ueberhaupt empfindet man beym Durchlesen der Böhmischen Schriften, ein lebhaftes Bedauern, daß er, unter einem unglücklichen Gestirn geboren, für die Wissenschaft nicht das leisten konnte, wessen ihn sein Genie fähig gemacht haben würde. Denn bey unverkennbaren Spuren eines nicht gemeinen Scharfsinns, bey einer so lichtvollen Darstellung, (so weit, wie gesagt, der Begriff reicht), bey so viel Kultur endlich und Beweglichkeit des Geistes, kann fast nicht gezweifelt werden, daß, einer gelehrten Erziehung sich erfreuend, unter den Ersten sein Name würde genannt werden, vielleicht als ein zweyter Platon der menschlichen Vernunft neue Bahnen eröffnend.

Seine Werke heißen theoſophiſch (und er ſelbſt ein Theoſoph), entweder weil ſie von göttlichen Dingen handeln, oder weil er göttlich erleuchtet worden. Die Philoſophie iſt aber überhaupt theoſophiſch, indem ſie zu zeigen ſucht, was der Menſch von dem Göttlichen wiſſen kann, was nicht; in der Theologie dagegen wird Gott ſchon als ſeyend geſetzt und ſein Verhältniß zu der Menſchheit betrachtet. So iſt es auch mit der Myſtik; — nichts wird von der beliebten Aufklärung mehr gehaßt als Myſtiker und Myſtik, und doch wiſſen ſie die Bedeutung dieſes Worts nicht. Die ganze Natur iſt ja myſtiſch, oder wie Böhme ſagt, magiſch, und jedes Ding ein Myſterion, d. h. das wahre Weſen des Dinges iſt nicht das Erſcheinende, was wächſt, blüht und verwelkt, ſondern die Idee, das Verborgne, deſſen Hülle der Körper iſt, ſo daß jedes Ding doppelter Natur iſt; der leiblichen und geiſtigen, wohin es, nachdem es den irdiſchen Mächten durch Geburt und Tod ſeinen Tribut entrichtet, zurückgeht. Das Leben aller Edlen und Vortrefflichen iſt nothwendig Myſtik, denn ſie leben in den Ideen; ſie ſind die wahrhaft wachenden, während jene nur den Träumenden gleichen. Und hier wird wohl auch zugleich am beſten der Vorwurf berührt, der B'n von allen Seiten gemacht worden, als ſey er ein entſetzlicher Schwärmer geweſen. Er kann nun allerdings als Schwärmer qualifizirt werden, und es wäre dies eben kein großes Unglück, da man ja auch jeden, der ſich nicht auf Eſſen, Trinken, Kegeln, Kartenſpielen ꝛc. einſchränkt, mit dieſem Namen zu belegen pflegt. Allein um in einer höhern Beziehung den

Grund oder Ungrund dieser Beschuldigung einzusehen, wird es nicht undienlich seyn, das Verhältniß der Philosophie zur Schwärmerey mit Wenigem darzulegen. Die Philosophie ist die Wissenschaft der Ideen, oder des Absoluten im menschlichen Wissen, dieses aber ist nicht, wie Vielen geschienen, ein unmittelbarer Akt des Innern, ein einfaches Gefühl, das wie ein Funken in dem Gemüthe aufgehe, und über alle Beweise erhaben, undarstellbar sey, indem sich eben die Philosophie bemüht, der vollgültigste Beweis für dessen Existenz zu seyn. Sie hebt zwar von der einfachsten Wahrnehmung an, aber dann aufwärtssteigend gleichsam von Stufe zu Stufe, verknüpft sie diese sofort zu Begriffen, die Begriffe zu Ideen, und durch diese wahrhaften Mittler zwischen dem Zeitlichen und Ewigen gelangt sie zu jenem Einen selbst, welches allem Lebendigen Quell, Mittelpunkt und Erhalter ist. Dieses ist aber nur die sich gestaltende, nicht sich entfaltende Wissenschaft, oder nur das Organon derselben, d. i. die Aufzeichnung des Weges, auf welchem die Wissenschaft im menschlichen Geiste sich bildet. Hier nun beginnt erst die Funktion der so gestalteten Wissenschaft, zu zeigen, wie der absolute Geist, welcher bis jetzt nur der Ichts oder die Quaal war, um mit Böhme zu reden, d. h. der noch inhaltsleere Begriff sich in allen Wesen offenbart, so daß der volle Begriff oder die Idee des Göttlichen erst am Ende, als Resultat erscheinen kann; denn das Absolute ist Geist, und, was dessen Wesen ist, Thätigkeit, d. h. ein Geist, der sich anschaut als Vieles, und in die schönen For-

men der Natur auseinanderlegt, aber in dieser Mannichfaltigkeit sein Wesen erkennend, in sich selbst zurückgeht; es ist nur absoluter Geist, inwiefern es sich ausgebreitet und entfaltet hat. Das Medium der Erkenntniß sind zunächst die Sinne, aber weil dem Sinnlichen die Idee aufgedrückt ist, erkennt der Mensch in der That das Göttliche. Und dies möchte denn auch der einzige Vereinigungspunkt seyn zwischen denen, welche die erscheinende Welt als nichtig verachtend, auf die absolute Identität der Vernunft hinweisen, und jenen, die von der Sinnlichkeit überall und unauflöslich verstrickt, jede über sie hinausgehende Kenntniß verneinen. Die Schwärmerey hat nun mit der Philosophie dieses gemein, daß sie auch nach dem Absoluten strebt, ja daß sie ganz und gar in dasselbe versunken ist, in ihm lebt und webt, aber es ist nur eine Schattengestalt, welche die Schönheit des Göttlichen heuchelt, denn es mangelt der Schwärmerey gänzlich an der wissenschaftlichen Form, das Absolute wird nicht erkannt, das Subjekt fühlt wohl seine Einheit mit demselben, aber es ist sich ihrer nicht mit Klarheit bewußt; daher bleibt jenes blos ein Subjektives, das sich nicht in den Reichthum des Wissens zu entwickeln vermag; der Schwärmer beruft sich statt der Methode der Wissenschaft auf Gefühle und Empfindungen des Göttlichen, das ein Jenseits bleibt, welches die Sehnsucht des Subjekts vergebens zu erreichen sucht. Daher die große Gewalt der Phantasie bey der Schwärmerey, denn die Vernunft, wenn sie einmal die Gesetze des Denkens überschritten hat, schweift ohne Lei-

tung und Führer in unermeßlichen Räumen umher, leicht verfliegende Gebilde erzeugend. Würdigen wir nun nach dieser Ansicht B's Werke, so finden wir allerdings Vieles, was die Schwärmerey charakterisirt, das Vorherrschen einer überschwenglichen Phantasie statt der bessern Herrscherin der Vernunft, überwiegende Subjektivität, Gefühle, unmittelbare Anschauungen, aber auch viel Gesundes, tief Gedachtes und Empfundenes, um dessentwillen man ihn gern den Philosophen anreihen möchte. Es ist aber die Form, (und sie ist weniger die des Denkens als des Gefühls und der Anschauung) welche ihn mehr als seine innere Natur und seine Tiefe zu so hohen Ehren gebracht hat; denn man hat diese Form in neuern Zeiten wieder sehr geltend zu machen gesucht, obgleich sie nicht die wahre ist. Was bey B. merkwürdig ist, ist eben das Bestreben, das Protestantische Princip, die Intellektualität in das Gemüth zu legen; denn wie er das Leben und Bewegen des absoluten Geistes in seinem Gemüthe durchfühlte, so macht er es auch mit andern Begriffen, oder vielmehr er kommt nicht zu Begriffen, sondern sie haben die Gestalt eines Wirklichen. Von der andern Seite braucht er die Wirklichkeit als Begriff, wodurch er denn barbarisch ist. Auch ist merkwürdig, daß der Begriff eine solche Gegenwart erhält, daß er Alles so ganz aus seinem Gemüthe sagt, etwa wie Hans Sachs, der den Herr Gott und Christum eben so als Spießbürger darstellt, wie die Engel, indem er ihnen Alles Historische genommen hat. Eben so geht B. mit Allem um; am schlimmsten kommt der

Teufel dabey weg, wenn er sich über den herumzankt. — Der Gegenstand des Glaubens ist der Geist, aber diesem Glauben fehlt die Gewißheit seiner selbst; sie ist dem glaubenden Bewußtseyn unmittelbare Wahrheit, d. h. er weiß nicht, daß das Selbstbewußtseyn darin nur sein eignes Wesen erkennt. Dem Glauben fehlt der Begriff der Einheit der Entgegengesetzten, und die Momente fallen in diesem Gegenstande des Glaubens, weil die Einheit nicht darin ist, aus einander; besonders das Moment des Guten und Bösen, oder gegenständlich als Subjekte ausgedrückt, Gottes und des Teufels; beyde sind hier an, und kommen nur in oberflächliche Beziehung. B. geht dahin, sein eignes Leben darin zu leben, sich selbst darin zu fühlen und anzuschauen, wie das Böse in dem Guten ist. Weil ihm der Begriff mangelt, so stellt sich dies als ein Kampf im Innern dar, und es ist fürchterlich, das zusammenzuhalten, was so durch Gestalten getrennt ist. Er bindet sie in seinem starken Gemüthe zusammen, und es gehört eine ungeheure barbarische Kraft dazu, um diese intellektuellen Gestalten so zusammenzupacken und in gemeiner Wirklichkeit als Begriffe zu handhaben; aber weil sie blos durch die Stärke des Gemüths zusammengehalten werden, so bekommen sie mehr die Form des Bewußtseyns, oder nähern sich mehr dem Begriffe.

Wir gehen nun nach diesen Präliminarien zu der nähern Betrachtung der Ideen dieses Mannes. Das hier Vorzutragende wird am besten in seiner eignen Sprache ausgedrückt werden, weil Vieles blos Meynung oder Vor-

ſtellung und hier die Form das Weſen iſt, und ſie, anders gewendet, aufhören würde, das vollkommne Gepräge ſeiner Individualität zu ſeyn. Seine Sprache iſt übrigens einfach, aber: „obgleich unſere Rede gar einfältig erſcheint, ſo iſt doch unſere Erkenntniß, Sinn und Begriff gar tief; es darf niemand glauben, wir hätten nicht den tiefen Begriff, er leſe nur mit rechtem Ernſt. k) Und von ſeinen Schriften ſagt er: Sie ſind nicht ihrer Vernunft, ſondern des Geiſtes Trieb. Nachdem in mir das hohe Licht angezündet worden, und der feurige Trieb mich überfiel, war es allein mein Wille zu ſchreiben, was ich eigentlich ſahe und im Geiſt erkannte". l) Ich ſage vor Gott, und bezeuge vor ſeinem Gericht, wo ein jeder von ſeinem Thun Rechenſchaft geben ſoll, daß ich ſelber nicht weiß, wie mir damit geſchieht; ohne daß ich den treibenden Willen habe, weiß ich nicht, was ich ſchreiben ſoll, denn der Geiſt diktirt mir es in großer wunderlicher Erkenntniß. m) Er brauchte bey dieſer Gelegenheit auch den Ausdruck Ich, der in der Folge durch die Wiſſenſchaftslehre ſo bedeutend wurde. „Nicht daß ich mir ſolches zumeſſe zu thun aus meiner Ichheit, ſondern meine Begierde, die in mir als ein Feuer brennet, fordert dieſes von Euch, und ich, der ich der Ich

---

k) Drepf. Leben d. M. Cap. 2. §. 18.

l) Erſter theoſ. Sendbrief.

m) Zweyter Brief.

hin, hoffe zu Gott, es werde uns beyden gelingen, daß uns Gott in seiner Erkenntniß vereinigen werde" n). An vielen Orten klagt er über die große Dunkelheit seiner Schriften, und er spricht darüber mit großer Innigkeit. „Es ist allein Gott möglich, daß ein Geist den andern verstehe und begreife, und ich fürchte wohl, ich werde an vielen Enden meiner Schriften schwer seyn, denn aus der historischen Kunst derselben habe ich wenig. Ich wünschte, ich könnte meine Seele mit Euch theilen, daß Ihr möchtet meinen Sinn ergreifen. Denn ich verstehe, es betrift die tiefsten Punkte, daran am meisten liegt, da ich mich etlicher Lateinischer Wörter bedient; aber mein Sinn ruht in Wahrheit nicht blos in der lateinischen Zungen, vielmehr in der Natursprache." o) „O daß ich Menschen Griffel hätte, und könte den Geist der Erkenntniß schreiben! Muß ich doch an dem großen Geheimnisse stammlen, gleich einem Kinde, das gehen lernt; sogar kanns die irdische Zunge nicht erheben, was der Geist begreift und versteht." p) Er eifert dabey sehr gegen die Gelehrten, besonders gegen die Theologen seiner Zeit, denn durch ihr Gezänke war er sehr beunruhigt worden, und er sah ein, wie sehr sie von dem wahren Geiste der Wissenschaft entfernt waren. Einiges zur Probe: „Unsere Theologen

---

n) Zwey und vierzigster Brief.

o) Vierter Brief.

p) Von den drey Prinzipien des göttl. Wesens. Cap. 7. §. 17.

legen sich mit Händen und Füßen darwider, ja mit Verfolgen und Schmähen, daß man nicht solle forschen vom tiefen Grunde, was Gott sey; man soll nicht in der Gottheit grübeln und forschen. So ich soll deutsch davon reden, was ist's aber? Ein Dreck und Unflath ist es, daß man den Teufel verdeckt und die infizirte Bosheit des Teufels im Menschen zudeckt, daß man beydes, den Teufel, den Zorn Gottes und in unartige böse Bestia im Menschen nicht kennt. q) „Ihr Wissen selbst ist eitel Zweifeln, wie dies an ihrem Gezänk zu sehen ist; ihre Hoffahrt verbeut dir das Suchen, auf daß du nicht findest, und sie dagegen in ihrem gekrönten Hütlein möge als eine stolze Frau über den Wundern Gottes schweben". r) Er hofte daher viel von der Zukunft. Er sagt in der Vorrede zu den drey Prinzipien des göttlichen Wesens: „Es wird eine Zeit kommen, die ist wunderlich, weil sie aber in der Nacht anfähet, so werdens ihrer Viele nicht sehen, wegen des Schlafs und der sehr großen Dunkelheit, jedoch wird den Kindern die Sonne mitten in der Nacht scheinen."

Von der Philosophie insonderheit handelt er meistens in den Anfängen seiner Schriften, wo überhaupt die meiste Klarheit herrscht, denn je tiefer er einzudringen sucht, desto mehr verwirrt er sich. Er hatte die würdigsten Begriffe von

---

q) Ibid. Cap. 3. §. 6.

r) Drepf. Leben d. M. Cap. 2. §. 2.

der Philosophie, und war überall von der Vorstellung durchdrungen, daß sie das höchste Besitzthum sey. „Kein Geld, noch Gut, weder Kunst noch Macht wird dich bringen zur ewigen Ruhe der ewigen Sanftmuth des Paradieses, denn allein die edle Erkenntniß. Darein kannst du deine Seele wickeln, das ist eine Perle, die keine Motte frißt, und kein Dieb stielt; darum suche die, so findest du einen edlen Schatz" s). Ihm ist die Philosophie die Erkenntniß der göttlichen und menschlichen Dinge, denn durch die Philosophie wird gehandelt von der göttlichen Kraft, was Gott sey, und wie im Wesen Gottes die Natur, Sterne und Elemente beschaffen sind, auch Engel, Menschen und Teufel" t). Aber das höchste Ziel des Menschen ist die Erkenntniß seiner selbst. „Denn es kann ein Mensch von Mutterleibe an, in dem ganzen Laufe seines Lebens nichts fürnehmen, daß ihm nützlicher und nöthiger sey, denn dieses, daß er sich selbst lerne recht erkennen, 1) was er sey, 2) woraus oder von wem, 3) wozu er geschaffen worden, 4) was seine Pflicht sey" u). „Diese Erkenntniß ist aber nicht ein historisches Wissen, wie es in den Schulen gelehrt wird, sondern eine lebendige und unbetrügliche Bekanntschaft" v). Denn die Historiengelehr-

---

s) Von den drey Prinz. des göttl. Wesens. Cap. 9. §. 1.

t) Vorrede zur Aurora. §. 84.

u) Vorrede zu den drey Prinz. g. W.

v) Menschwerdung Christi. Cap. 7. §. 1 — 3.

ten prangen zwar mit fremden Sprachen, allein sie verstehen nicht ihre Muttersprache, (in der Muttersprache erkennt man die Natur), verstünden sie die recht, und die Geister der Buchstaben, so erkennten sie darin die Natur" x). Nur wenn du dich selbst recht erkennst, erkennst du auch Gott und die Natur recht; denn du bist Gottes Gleichniß, Bild, Wesen und Eigenthum; wie du bist, also ist auch die ewige Geburt in Gott" y). Denn das Buch, da alle Heimlichkeit inne liegt, ist der Mensch selber, er ist das Buch des Wesens aller Wesen, weil er die Gleichheit der Gottheit ist; das große Arkanum liegt in ihm, allein die Offenbarung gehört dem Geiste Gottes. Der Mensch ist der Mikrokosmus, eine kleine Welt aus der großen, und hat der ganzen großen Welt Eigenschaft in sich" z). Der Geist des Menschen ist nicht allein aus den Sternen und Elementen hergekommen, es ist auch ein Funke aus dem Licht und der Kraft Gottes darin verborgen. Gleichwie das Auge des Menschen sieht bis in das Gestirne, daraus es seinen anfänglichen Ursprung hat, also auch die Seele sieht in das göttliche Wesen, darin sie lebet" a) Wir haben noch ein höheres Wissen und Erkenntniß, denn wir können allen Dingen ins Herz sehen,

---

x) Dreyfaches Leben des Menschen. Cap. 2. §. 2.

y) Ibid. Cap. 3. §. 75.

z) Zwanzigster und zwey und zwanzigster Brief.

a) Vorrede zur Aurora. §. 95, 99.

wes Wesen und Eigenschaft es sey; auch so haben wir noch ein anderes Sehnen und Begehren nach einem andern Wesen und Leben, welches nicht thierisch und vergänglich ist, ist, und nicht irdischer Speise begehret" b). „Der Mensch ist der einige Schlüssel, dem die Macht gegeben, die Geheimnisse der Schöpfung Gottes radicaliter aufzuschließen, und Gottes Weisheit und Allmacht darin anzuschauen, anzubeten und zu verherrlichen" c). „Das Leben des Menschen ist eine Form des göttlichen Willens, das gebildete Wort göttlicher Wissenschaft" d). „Im menschlischen Gemüthe liegt die Signatur ganz künstlich zugerichtet, nach dem Wesen aller Wesen, und fehlt dem Menschen nichts mehr als der künstliche Meister, der sein Instrument schlagen kann" e). „Aber zu dieser wahren Erkenntniß kann der Mensch nicht durch sich selbst gelangen, sondern allein in dem wahren Prozeß Christi, in einer gelassenen Seele, welche die Vernunft und eignen Witz menschlicher Selbstheit mit Umwendung des irdischen Weges verläßt, und in die höchste Einfalt Christi tritt" f).

Betrachten wir nun die Erscheinung der höchsten Ideen, Gottes und der Natur, in den Böhmischen Schrif-

---

b) Dreyfaches Leben d. Menschen. Cap. 6. §. 35.
c) Ibid. Cap. 3. §. 48, 49.
d) Von göttlicher Beschaulichkeit. Cap. 2.
e) De Signatura rerum. Cap. 1. §. 6.
f) Vier und dreißigster Sendbrief.

ten, so ergiebt sich allerdings, daß er diese mit seiner Klarheit ergriffen; aber bey dem weitern Fortgange, wo es nun darauf ankam, das Einzelne so zu entwickeln, daß die höchste Idee durchblickt, verliert er sich in ein mystisches Dunkel; es tritt die bloße Vorstellung ein statt des Begriffs, und er wird, da es ihm an wissenschaftlicher Bildung mangelt, barbarisch. Gott ist ihm Alles, Finsterniß und Licht, Liebe und Zorn, er ist ein ewiges Contrarium zwischen Finsterniß und Licht, Eins ergreift das Andere, doch sind sie in einem ewigen Wesen nur verschieden durch die Quaal und auch durch den Willen. Um diesen Punkt geh. B's ganze Bemühung, die Einheit der absolute Verschiedenen darzustellen; sie sind verschieden durch die Quaalen. Dies ist ein großer und tiefer Gedanke, denn das Unterschiedne ist die Negativität, diese muß als ein Einfaches gedacht werden. Die Negativität ist nach ihm die Quaal. Diese ist das Bewußtseyn ihrer selbst und der Entgegengesetzten; sie ist die innere Zerrissenheit, aber zugleich ein ganz einfaches Gefühl. Er nennt diese einfache Essenz das Temperament; dieses ist eben die Synthesis divergirender Momente. Der Salniter scheint nichts anders als ein schustermäßiges Radebrechen von Salpeter, d. h. eben das Neutrale. Der große Salniter ist zugleich das Verborgne und Verschloßne. Dieses ist dasselbe, was auch jetzt noch von Vielen behauptet wird, daß das absolute Wesen nicht könne erkannt werden; aber diese sagen, daß das Andere und das Verhältniß dieses Andern zum Absoluten könne erkannt werden. Dieses findet sich nun

bey B. nicht, so wenig wie bey den Neuplatonikern, sondern eben dieses Andere bemüht sich B. als im Absoluten, und als das Absolute zu erkennen. Die höchste Tiefe B's aber liegt in dem, was er das Mysterium magnum nennt, die Verborgenheit der Gottheit mit dem Wesen aller Wesen, daraus ein Mysterium nach dem andern hervorgeht. Dieses große Mysterium aller Wesen ist in Ewigkeit in sich selber ein Ding, aber in seiner Auswickelung und Offenbarung tritt es von Ewigkeit in zwey Wesen, in Gutes und Böses; der ewige Wille schaut sich in dem Ichts." Er nennt dies auch den Separator des Willens, woraus alle Dinge urständen, d. h. zur Realität gelangen. Dieses Alles ist das Ich des Selbstbewußtseyns, das Absolut-Negative, das Für-Sich-Seyn. Diese Selbstheit, überhaupt der Separator, oder das Sich-Abscheidende sey der Lucifer, der Erstgeborne Gottes; aber dann sey er von Gott abgefallen.

Hier verliert sich B. am meisten. Dies In-sich-Bilden nennt er auch das ewige Feuer, die Quaal, die Hölle ꝛc. Hier hat B. in der That einen Blick in die Tiefe des göttlichen Wesens gethan; denn das Ich ist absolute Negativität, die Schattenseite des Ewigen, es ist aber ein Moment des absoluten Wesens. Die andere Seite des Abfallens ist die der Vielheit zur Einheit, aber diese erscheint bey B. hart und in Widersprüche verwickelt. Er sagt, der Separator hat unendlich viele Seiten, dieser Ausfluß verliert sich bis in das Aeußerste, bis in die feiernde Art, oder die Aufnahme der Vielheit in die

Einheit. Dies nennt er ein dunkles Licht, aber das Licht schlägt auch an ihr aus, und dies wird die Rückkehr zur absoluten Einheit. Durch das Feuer wird die ewige Kraft begierlich und wirklich, das Reinen, die Quaal, macht das Wirken und Wollen, die Anzündung des Lichts ist die Salbung der Pein, was die Quaal freudenreich macht. Aber das Eigne hierbey ist, wie schon oben gerügt worden, daß er die Dinge gar nicht als solche, sondern ganz als Begriffe braucht; dadurch aber wird er eben roh und excentrisch, denn er mißhandelt das Irdische. Große Tiefe ist allerdings nicht zu verkennen, allein die Darstellung ist chaotisch, wild nnd ungenießbar, da ihr der Begriff mangelt; doch ist es eben diese begriffslose Kraft, welche man nicht ohne Bewunderung betrachten kann. Dabey ist die Form ganz ascetisch, denn Alles geht in ihm und Menschen vor, Alles hat die lebendigste Kraft, denn es geht aus ihm selbst. Doch lassen wir ihn selbst reden, um diese Lebendigkeit und Kraft anschaulich zu machen. Es wird wohl nicht nöthig seyn, auf die Vortrefflichkeit des Einzelnen aufmerksam zu machen. Zuerst also von Gott.

Gott wird von uns betrachtet, entweder wie er ist für sich selbst, außer und über Natur und Kreatur, oder wie er sich darin offenbart hat. In sich selbst betrachtet, ist er die ewige Einheit, als das unmäßliche Einige Gut, das nichts vor noch hinter sich hat, ohne alle Neiglichkeiten und Eigenschaften, das ohne Ursprung der Zeit in sich selbst nur Eins ist, als eine eitle Lauterkeit ohne Berührung, wel-

eher nirgend kein Ort noch Stelle hat, noch bedarf zu seiner Wohnung, sondern ist zugleich außer der Welt und in der Welt, und tiefer als sich ein Gedanke schwingen mag. Denn wenn man hundert tausend Jahre hinter einander Zahlen ausspräche, so hätte man noch nicht angefangen, seine Tiefe auszusprechen, denn er ist die Unendlichkeit. Alles, was kann gezählt und gemessen werden, ist bildlich, aber die Einheit Gottes kann nicht ausgesprochen werden, denn sie ist durch Alles zugleich" g). Er ist also ein ewig Nichts, davon man keinen Gedanken noch Bild machen kann; die allergeheimsten Gottesschauer in ihrer hohen und tiefen Erkenntniß, haben endlich müssen bekennen, daß Gott in sich selbst anders nicht als per negativam, d. h. aus dem, was er eigentlich nicht ist, möge erkannt werden. Die pure Gottheit ist überall ganz gegenwärtig. Wenn der Mensch den gestirnten Himmel ansieht, so sieht er nichts als die Sterne, und denkt, es müsse ein andrer Ort seyn, da sich die Gottheit zeige. Er denkt: Dies Alles hat Gott aus Nichts gemacht, wie könnte dies Gott selber seyn? Was wäre dies für ein Gott, dessen Leib, Wesen und Kraft in Feuer, Luft, Wasser und Erde stünde? Siehe du unbegreiflicher Mensch, ich will dir den rechten Grund der Gottheit zeigen. Wo dieses ganze Wesen nicht Gott ist, so bist du nicht Gottes Bild; wo irgend ein fremder Gott ist, so hast du keinen Antheil

g) Theosoph. Fragen. 1. §. 1.

an ihm; denn du bist aus diesem Gott geschaffen und lebest in demselben, alle deine Wissenschaft steht in diesem Gotte, und wenn du stirbst, so wirst du in diesem Gott begraben. Es ist überall die Geburt der heiligen Dreyzahl in einem Wesen. Außer der Natur heißt die Gottheit Majestät, aber in der Natur heißt sie Vater, Sohn, heiliger Geist, Wunder, Rath, Kraft" h). „Wenn man betrachtet die ganze Natur und ihre Eigenschaft, so sieht man den Vater; er ist blos der runden Kugel des Himmels vergleichbar; alle Kräfte sind in ihm Eine Kraft. Er ist das All, denn es urständet sich Alles von ihm, der Anfang, das Ende und die Fülle aller Dinge, und das Ding begreift ihn doch nicht, und ist auch das Ding nicht Gott, weder seines Geistes, noch des rechten göttlichen Wesens; und doch ist er da gegenwärtig; er hält das Ding, und das Ding ihn nicht; denn er wohnt nicht in dem Dinge, sondern in ihm selber. Der Sohn aber ist das Herz in dem Vater, er ist der Kern in allen Kräften des Vaters. So wie die Sonne in dem unendlichen Bezirk des Himmels gleichsam das Herz der Sterne ist, so der Sohn in allen Kräften des Vaters. Ohne die Natur wäre Gott nicht offenbar, sondern allein ein stilles Nichts. Er aber allein ist der ewige Anfang, und fasset das Centrum zur Gebährerin; er ist nicht eher als Er, aber sein Wort hat einen ewigen

h) Dreyfaches Leben des Menschen. Cap. 3. §. 87.

ewigen unergründlichen Anfang in ihm, und ein ewig unergründlich Ende; er ist gleichsam das Gewächs aus dem ewigen Centrum geboren. Er ist recht die Flamme der Liebe und der Glanz des Vaters im ewigen Willen. Der ewige Wille des Vaters ist herbe und begehrend, als nämlich die Wunder der Schöpfung. Der Wille zieht im Begehren an sich; dies Anziehen ist ein Stachel der Rügung, er zieht nur sich selbst an, und schwängert sich mit sich selbst, so daß aus dem Nichts eine Finsterniß wird, und der erste Stachel der Essenzien und eine Urkund der Beweglichkeit. Der heilige Geist ist der heilige wallende Freudenquell in dem ganzen Vater; ein lieblich sanftes und stilles Sausen aus allen Kräften des Vaters und des Sohnes. Alle Dinge in der Welt sind nach dem Gleichniß dieser Dreyheit worden. In einem Holze, Kraute ꝛc. sind drey Dinge, 1) die Kraft, daraus ein Leib wird, 2) ein Saft, das ist das Herz eines Dinges, 3) eine quellende Kraft, Geruch oder Geschmack; das ist der Geist eines Dinges, davon es wächst; so nun unter den Dreyen Eins fehlt, so kann das Ding nicht bestehen" i). Du siehst, fühlst und empfindest, daß diese Dinge alle müssen noch eine höhere Wurzel haben, daraus sie also worden, welche nicht vor Augen ist, sondern verborgen. Dieses ist die ewige Geburt, der Ungrund des ersten Prinzips, nämlich das ewige unauflösliche Band; und im andern siehest du die Scheidung, woraus aus dem ersten

i) Aurora. Cap. 3. §. 24 — 47.

worden ist die materialische Welt, mit den Sternen und Elementen, welche in sich hat das äußerste oder dritte Prinzip. In dem ersten Prinzip, dem unauflöslichen Bande ist aufgeschlossen die Matrix der Gebährerin, welche ist urkundlich die Herbigkeit, aber im Lichte die sanfte Mutter des Wassergeistes. Wenn nicht das andere Prinzip in der Geburt des Sohnes aufginge, so wäre der Vater ein finstres Thal. Denn vor dem Fiat, ehe Gott das fassete, ging das Rad der ewigen Essenzien ohne Wesen in Wunder, aber als Gott den Willen ins Fiat setzte, so giengs im Wesen, und da hat sich angefangen die Zeit, die vordem nicht war" k).

In das Einzelne können wir B'n nur so weit folgen, als sein Begriff reicht, d. h. bis zu dem Allgemein-Elementarischen; denn dann wird die Verwirrung zu groß. Auch hier kann man nicht gut etwas an dem Ausdruck ändern, ohne in Gefahr zu seyn, damit einige Züge der Individualität zu verwischen.

„Alle Wesen sind magisch, Eins ist des Andern Spiegel, da im Spiegel wieder des ersten Spiegels Begehren eröffnet wird, und zum Wesen kommt, und dann ist in allen Wesen die Turba, die Alles zerbricht bis auf das erste Wesen, das ist allein, und hat keinen Zerbrecher. So dann alle Wesen sind aus Einem kommen, so ist der Anfang auch im letzten Wesen, denn das Letzte ist wieder zurück in das Erste gewandelt, und sucht das Erste, und findet das in sich.

k) Drey. Leben d. Menschen. Cap. 4. §. 32.

und so es das Erste findet, so läßt es das Andere Alles fahren, und wohnet am Ziel, da kann es ohne Quaal seyn. Denn der Anfang als die Seele suchet das Ziel, und wenn ers findet, so wirft er das Suchen weg, d. i. das irdische Leben, den Leib. Die Seele ist aus Gottes Munde gegangen, und geht in dem Sterben des Leibes wieder in Gottes Mund. Sie ist im Worte das Wesen, und im Willen das Thun l) Die Wesen dieser Welt sind im Ewigen mit begriffen worden; was aber aus dem Anfange in der Begierde gemacht und ergriffen wird, das geht wieder in sein Aether als in Nichts, nur blos wieder in Spiegel der Imagination. Also ist das Wesen alles im Ringen, auf daß die Wunder der ewigen Welt in der Zerbrechlichkeit offenbar werden, und daß sich das ewige Modell in der Weisheit Gottes in Figuren führe, und daß dieselben Modelle in der ewigen Magia, im Mysterio ewig zu Gottes Wundern stehn, wohl nicht im Wesen, aber im Mysterio, als ein Schatten des Wesens, auf daß auf ewig erkannt werde, was Gott gewirkt, und was er kann und vermag m). Magie ist die Mutter der Ewigkeit, des Wesens aller Wesen; sie ist kein Wesen, sondern ein Wille, der begehrende Geist des Wesens. Sie ist Geist, und Wesen ist ihr Leib, und sind doch beyde nur Eins, wie Leib und Seele nur Eine Person ist. Man kann ihre Tiefe nicht aussprechen, denn sie ist von

l) Vierzigste Frage v. d. S. 18. §. 3.

m) Von sechs theosophischen Punkten. p. I. Cap. 2. §. 18.

Ewigkeit ein Grund und Halter aller Dinge. Sie ist die beste Theologie, denn in ihr wird der wahre Glaube gegründet und gefunden. In der Natur liegt der Verstand essentialisch, da jede Essenz ein Mysterium ist eines ganzen Wesens, und ist im Begriff ein unergründliches Wunder der Ewigkeit, da viele Leben ohne Zahl erboren werden, und ist doch Alles nur ein Wesen. Des Geistes Leben wird für Gott erkannt, das essentialische Leben für das Naturleben, welches keinen Verstand hätte, wenn nicht der Geist begehrend wäre, so daß also zwey Leben sind und auch zwey Wesen aus dem ewigen Urstande. Aber man kann nicht sagen, daß Eins neben dem Andern stehe, und eine Trennung sey, sondern daß des Geistes Leben in sich hineingewandt stehe, und das Naturleben aus sich und vor sich gewandt, so wie ein Kugelrad, das von allen Seiten geht. Und ist des Geistes Leben eine ganze Fülle des Naturlebens, und wird doch nicht ergriffen von dem Naturleben n).

Eine jede Eigenschaft hat ihren eignen Separator, Scheider und Macher in sich. Er führt die Eigenschaften des Willens aus sich aus, davon die unendliche Vielheit entsteht, und wodurch sich das ewige Eine empfindlich macht, nicht nach der Einheit, sondern nach dem Ausflusse der Einheit o). Die ganze äußere sichtbare Welt mit allen ihren Wesen, ist eine Bezeichnung oder Figur der innern geist-

n) Vom irdischen und himmlischen Mysterio. 4r u. 5r Text.
o) Von göttlicher Beschaulichkeit. Cap. 3. §. 10.

lichen Welt. Alles, was im Innern ist, und wie es in der Wirkung ist, also hat's auch seinen Charakter äußerlich p). Die ewige Idea ist der Gegenwurf des ewigen Willens in der Liebe, der Abgrund aller Dinge ist eine Wohnung der Einheit Gottes, denn das Aufthun oder das Ichts des Nichts ist Gott selber, das Ausgegangne des Willens ist die Weisheit Gottes, als die göttliche Beschaulichkeit q). — „In allen Dingen ist eine gute und böse Qualität verbreitet. Qualität ist die Beweglichkeit, das Quällen oder Treiben eines Dinges, wie z. B. die Hitze. Das Herz der Hitze ist das Licht, ein lieblich freudenreicher Anblick, eine Kraft des Lebens, eine Erleuchtung und Anblick eines Dinges; es macht Alles lebendig und beweglich. Das Wasser quellt in allen lebendigen und webenden Dingen dieser Welt. In dem Wasser besteht der Leib aller Dinge, und in der Luft der Geist, es sey gleich im Fleisch oder in den Gewächsen aus der Erde. Das Wasser ist die Mutter, in der alle Geister empfangen, gehalten und geboren werden, welche alle sänftiget und tränket. Der ganze Umkreis der Sterne ist die Mutter aller Dinge, oder der Natur, daraus alle Dinge worden sind, und darin alle Dinge stehen und leben, und dadurch sich Alles bewegt. Der Himmel ist das Herz in der Natur, eine weiche und sanfte Materie aller Kräfte, gleichwie das Hirn im Haupte

p) De sig. rer. Cap. 9. §. 1.
q) Beantwortung der zweyten theosophischen Frage.

des Menschen. Der Himmel ist das Universum, der ganze Gott, der sich in diesem Wesen in seiner Kraft, die von ihm ausgeht, also kreatürlich gemacht hat. Aus dem Himmel sind worden die Sterne, aus den Sternen die Elemente, aus den Elementen die Erde und die Kreaturen. — Wenn die Seele von dem heiligen Geiste angezündet wird, so ist sie also freudenreich und triumphirend, alle Kräfte steigen auf in ihr, daß sie den thierischen Leib erheben, daß er zittert. Das ist ein rechter Anblick der göttlichen Qualität; in Gott ist Alles Geist. In der göttlichen Kraft sind folgende Qualitäten 1) der Salniter, oder die Herbe „das Durchdringen aller himmlischen Kräfte, welche freudenreiche Früchte und Farben gebähren, darauf wächst die schöne und liebliche Frucht des Lebens. Die Natur arbeitet mit höchstem Fleiße an der verderbten Erde, daß sie möchte himmlische Form und Art gebähren, aber sie gebährt todte, finstre und harte Früchte, die nicht mehr sind als nur ein Vorbild der himmlischen r) 2) Die süße Qualität, die Linderung des Herben, 3) die bittre, eine Durchdringung der süßen und herben. Sie ist der erste Geist, davon das Leben rüge wird, und die Beweglichkeit Ursprung nimmt. In diesen drey Species steht das körperliche Wesen aller Dinge. 4) Die Hitze, der rechte Anfang und Geist des Lebens. Sie zündet alle Qualitäten an, und daraus gebäret sie das Licht, daraus ent-

r) Aurora. Cap. 5. §. 10, 11.

stehen die Sinne und Gedanken. Die süße Qualität ist des Wassers Mutter, und ist ganz sanft. Sie dringt so heftig von den andern, bis sie durch die herbe dringt, den Corpus zerreißt, und ein langer Halm wächst, und wann die Hitze von außen in denselben dringt, so werden die Qualitäten in dem Halm angezündet, und dringen durch den Halm, und werden in dem auswendigen Lichte von der Sonne infizirt, und gebähren die Farben. Die grünliche Farbe behält er von der süßen Qualität; aus dieser wächst nun ein Kopf, dann Blättlein, Blümlein ꝛc. 5) die holdselige Liebe, 6) der Schall oder Merkurius; ohne ihn wäre Alles still. So du in dieser Welt viel tausenderley Instrumente und Saitenspiel zusammenbrächtest, und zögest sie alle aufs künstlichste in einander, und hättest die allerkünstlichsten Meister dazu, so wäre es doch nur ein Hundegebell gegen den göttlichen Schall und Musika, 7) der Corpus, der aus den andern geboren wird, und darin sich Alles bildet und formet. Das ist der rechte Geist der Natur, ja die Natur selber. Dieser ist aller Geister Leib, die andern sind das Leben. Die innerste und tiefste Geburt steht in der Mitte, und ist das Herz Gottes, welches aus den Quellgeistern Gottes geboren wird. Die zweyte Geburt sind die 7 Geister der Natur. Dieses ist begreiflicher, aber nur den Kindern des Geheimnisses. Der Bauer sieht's, fühlt's, hört's, riecht's und schmeckt's; er sieht's an, und weiß nicht, was das Wesen ist, (wird hiermit die verderbte Vernunft in eignem Witz, ohne Gottes Geist verstanden, und trift den Doktor wie den Bauer). Die dritte Geburt ist die Begreiflichkeit der

Natur" ꝛc). Der rechte Himmel ist allenthalben. Wenn dein Geist die innerste Geburt Gottes ergreift, und durch die sidrische und fleischliche durchdringt, so ist er schon im Himmel t). Alles, was einen Anfang hat, hat ein Ende; was in die Zeit geschlossen ist, das geht mit der Zeit wieder in den Aether; denn dies irdisch Wesen ist nicht von Ewigkeit. Wenn du willst vom himmlischen Wesen sinnen, so schaue nur, daß du ein himmlisches Gemüth darzubringst, so wird dir der Geist Gottes wohl himmlisch Wesen zeigen; es ist dem Erleuchteten gar viel leichter als das Irdische. Der Geist Gottes ist jetzt sehr theuer, und man rühmt doch also sehr vom Geiste, und es ist nur Gleißnerey, da das Herz wenig oder gar nichts davon weiß, es ist ein aufgeraftes Wesen ohne Geist."

Hiermit möge nun dieser Aufsatz endigen. Ich habe aus B's Werken nur das ausheben wollen, was der Wissenschaft eine Seite der Betrachtung darbietet; tiefer in das Einzelne zu dringen, liegt dußer diesem Zwecke; auch möchte die Ausbeute gering seyn. Sollten Wahrheitsliebende, mit der Philosophie und ihrer Geschichte vertraute Männer, diesem Versuche ihren Beyfall nicht ganz versagen, so würde ich größere Abschnitte dieser Wissenschaft, nach anderer Form (da diese von dem zu behandelnden Subjekt abhängt) bearbeiten. Denn ich wünsche nichts mehr, als den Wissenschaften leben zu können, vorzüglich der Philosophie, an welche mich eine unwiderstehliche Neigung fesselt.

---

s) Aurora. Cap. 18. §. 21.
t) Ibid. Cap. 19. §. 24. ꝛc.

Fortsetzung der im ersten Heft abgebrochenen Einleitung in die christliche Dogmatik.

§§. 9 — 11.

3) Begriff der christlichen Dogmatik ihrer Form nach.

§. 9.

Die Dogmatik als Wissenschaft.

Wie im zweyten Abschnitt mittelst der Religion selbst, die Dogmatik, welche das Erkenntniß von ihr ist, und sie allein zum Gegenstande hat, ihrem Inhalt nach begriffen worden, so muß jezt (denn ein anderes Mittel, welches vollkommner wäre, können wir nicht verlangen, geschweige finden) mittelst ebenderselben, zugleich aber auch mittelst des Begriffs vom Zweck der Dogmatik (ein über jeden Zweifel erhabenes Anerkenntniß der Religion in ihrer Wahrheit und Göttlichkeit zu veranlassen) der Begriff von ihr, welche, als Erkenntniß, die an jenem Inhalte oder Gegenstande hervorgebrachte Form, also nicht selbst die Urform der Religion ist, gesucht werden.

Die Religion, das Object der Dogmatik, ist der, mit dem Erkenntniß Gottes verknüpfte Glaube der Menschen an ihn in ihrem Handeln, wie die Sitte, das Object der Ethik, ihr Handeln in eben diesem Glauben. Wo aber überhaupt geglaubt wird, da wird weder gemeynt noch gewußt; das Glauben ist verschieden vom Meynen und Wissen, wie beyde selbst von einander; jedoch hat dasselbe mit beyden das Eine wenigstens gemein, daß es ein Fürwahrhalten ist, wie sie. Das Fürwahrhalten nun ist entweder zugleich ein Wahrseyn, oder ein bloßes Wahrscheinen oder keins von beiden. Das Fürwahrhalten im Wissen ist ein Wahrseyn (was der Mensch weiß, ist wahr) oder nach Kant: das Wissen ist ein Fürwahrhalten aus ob- und subjectiv zureichenden Gründen. Das Fürwahrhalten im Meynen ist ein Wahrscheinen, (was der Mensch meynt, scheinet wahr) oder nach demselben: das Meynen ist ein Fürwahrhalten aus ob- und subjectiv unzureichenden Gründen. Das Fürwahrhalten im Glauben ist wenigstens denkbar entweder als ein Wahrseyn, wo also das Glauben dem Wissen, oder als ein Wahrscheinen, wo es dem Meynen verwandt seyn würde; hier also reicht die Kantische Bestimmung, daß das Glauben ein Fürwahrhalten aus objectiv zwar unzureichenden, aber aus subjectiv zureichenden Gründen sey, nur noch dem Scheine nach, in der That aber nicht ferner hin, wie aus Folgendem erhellen wird. Es kann seyn, daß die Gründe, aus denen, was auch immer, für wahr gehalten wird, eben so objectiv zu-

reichend sind, als sie subjectiv zureichen, und das Fürwahrhalten, in diesem Falle ein Wahrseyn, dennoch nicht ein Wissen, sondern ein Glauben ist; denn es darf ja nur dem Fürwahrhaltenden, der ein Bewußtseyn von den subjectiv zureichenden Gründen seines Fürwahrhaltens hat, das Bewußtseyn der objectiv zureichenden Gründe desselben, sey es aus der nothwendigen und allgemeinen Beschränktheit der menschlichen Vernunft, oder aus der zufälligen und besondern Beschränktheit seines Geistes, mangeln, so wird sein Fürwahrhalten, obwohl es vollkommen die Dignität des Wissens haben mögte, dennoch kein Wissen, sondern ein Glauben seyn. Und so ist es gleicherweise möglich, daß die Gründe, aus denen etwas für wahr gehalten wird, nur darum objectiv und subjectiv unzureichend sind, weil der Fürwahrhaltende kein Bewußtseyn vom Zureichenden derselben hat, so daß also das Fürwahrhalten selbst (in diesem Fall ein Wahrscheinen) zwar wegen des Mangels an Erkenntniß des Zureichenden der Gründe ein Meynen, — aber wegen der zureichenden Gründe, wenn sie gewußt würden, ein Wissen seyn — und, in Ermangelung jenes Bewußtseyns, als ein Meynen, wenigstens die Dignität des Glaubens haben würde. Ein Fürwahrhalten nicht nur ohne das Bewußtseyn sub- und objectiv zu- oder unzureichender Gründe, sondern auch selbst ohne alle Gründe, ist das Wähnen; oder: das Fürwahrhalten im Wähnen ist weder ein Wahrseyn, noch ein Wahrscheinen, sondern ein sich selbst Täuschen oder Betrügen; darin nämlich, daß durch Selbsttäuschung oder Selbst-

betrug das Unwahre für wahr, oder das Unwahrscheinliche für wahrscheinlich gehalten wird, darin besteht der Wahn, und wenn der, zum Sprüchwort gewordene Spruch:

„Ein Wahn, der uns beglückt,
Wiegt eine Wahrheit auf, die uns zu Bod.. drückt."

nicht aus Selbsttäuschung entsprungen seyn, und nicht selbst einen bloßen Wahn enthalten soll, so muß darin Wahn so viel als Meynung bedeuten, und unter Wahrheit jede solche verstanden werden, die in der Zeit entsteht und mit ihr vergeht, denn Wahrheiten, die keinen zeitlichen Ursprung haben, und unvergänglich sind, wie die der Religion, drücken nicht zu Boden, sondern richten auf von demselben.

Dem Angeführten zufolge würden also die Hauptgrade des Fürwahrhaltens vom niedrigsten herauf seyn: 1) der Wahn, 2) die Meynung, 3) der Glaube, und zwar dieser a) als Wahrscheinen, der historische und empirische überhaupt, b) als Wahrseyn, der religiöse Glaube, und 4) das Wissen oder Erkenntniß. Wenn der Stolze sich einbildet, vollkommner, als er ist, und der Feige, einem Gefahrvollen Unternehmen gewachsen zu seyn, so hält jener, was unwahr, für wahr, und dieser, was unwahrscheinlich, für wahrscheinlich, und beyde stehen in einem Wahn, der sie vielleicht beglückt, statt dessen aber für sie die Wahrheit, selbst falls sie drücken sollte, doch besser seyn würde. Wenn es dem, der Phantasie sich überlassenden Menschen vorkömmt,

als mögten wohl die Seelen der Verſtorbenen irgend ein Geſtirn zu ihrem beſtändigen oder einſtweiligen Aufenthalte haben, ſo hält er, falls ihm ſelber ſeine Vorſtellung nicht eine bloße Dichtung iſt, etwas für wahr, wovon ihm niemand zu zeigen vermag, daß es unwahr oder nur unwahrſcheinlich ſey, wofür er ſelbſt aber auch weder ſubjectiv noch objectiv zureichende Gründe hat; ſein Fürwahrhalten alſo iſt ein bloßes Meynen. Der zuerſt vorausſetzte, (Chriſtoph. Columbus) daß weſtwärts vom Kontinent ein Land, Inſel oder Kontinent, ſey, hatte für ſeine Vorausſetzung ſubjectiv vollkommen zureichende, objectiv unzureichende Gründe: ſein Fürwahrhalten war ein Wahrſcheinen, als ſolches aber kein Meynen, ſondern ein Glauben; in dieſem Glauben, welches ſich mächtig bewies in ſeinem Handeln, handelte er, und der Erfolg ſeines Handelns war die Entdeckung des Landes ſelbſt, womit dann das objectiv Unzureichende ſeiner Gründe verſchwand, und an die Stelle des dem Wahrſeyn völlig gleichen Wahrſcheinens, das Wahrſeyn ſelbſt, an die Stelle des Glaubens das Wiſſen trat. Geſetzt: er wäre verhindert worden, ſeine Hypotheſe durch die Entdeckung ſelbſt zu bewähren, würde dieſes dem Wahrſeyn in ſeinem Glauben Abbruch gethan, und er deswegen ſeinem Glauben, wie einer bloßen Meynung, entſagt haben? Wer nicht etwa nur unter Vorausſetzung, ſondern in feſter Zuverſicht, daß Gott die Welt regiere, und folglich jedes begangene Unrecht ſich und ſeinen Urheber durch ſich ſelber zernichte, dem

Gesetz: „thue recht, und scheue niemand", gehorcht, und wen, hiermit zugleich diese Zuversicht in seinem Gehorchen beseelt und über ihn selbst erhebt, der hat für dieselbe subjectiv vollkommen zureichende Gründe; und wenn für sie, indem er zwar sich bewußt ist, daß, aber nicht, wie die göttliche Vorsehung waltet, ingleichen, daß, aber nicht, wann, wo und auf welche Weise jedes Unrecht seines Zwecks verfehlen, und seinem Urheber zum Verderben gereichen muß, die objectiven Gründe unzureichend sind, und durch den, oft dafürgehaltenen, Sieg der List oder Gewalt über das Recht in der Welt, das Unzureichende derselben bestätigt zu werden scheint; so rührt dieses nicht daher, weil die Gründe selbst fehlen, sondern lediglich daher, weil ihm das Bewußtseyn von ihnen mangelt. Sein Fürwahrhalten ist eben darum ein Wahrseyn, als solches aber kein Wissen, sondern ein Glauben; dieses Glauben hat jedoch die völlig gleiche Dignität des Wissens, es ist so absolut, wie das mathematische Wissen apodiktisch, und selbst, wenn er auf Erden das feste Land des Rechts und der Gerechtigkeit, wie Columbus das des Goldes (einer Quelle des Unrechts an den Urbewohnern dieses Landes) wirklich entdeckte, nicht entdecken sollte, wird es, als jene Zuversicht in seinem Handeln, fest und unerschütterlich bleiben.

Der Glaube nun, welcher als ein Fürwahrhalten das Wahrseyn selbst, und doch kein Wissen ist, heißt mit Recht wahrer Glaube, und ist die Religion selber, als Dogma und Inbegriff von Dogmen. Von ihm aber, der kein Wissen

ist, muß gleichwohl ein Wissen möglich seyn, er muß das Object eines Wissens werden können, das Erkenntniß von ihm muß, wie er selber, erreichbar seyn, denn er und der, dessen Glaube er ist, sind ja von einander unterscheidbar, auch könnte ohne ein solches Erkenntniß kein Urtheil über das Wahre, oder Irrige oder Falsche des Glaubens statt finden. Dieses problematische Wissen aber (mit Bezug auf das, was geglaubt wird, ein theologisches, mit Beziehung auf den Glauben selbst ein dogmatisches) ist selber ein Fürwahrhalten, und zwar als Wissen ein Fürwahrhalten aus Gründen, die nicht nur sub- und objectiv zureichend sind, sondern auch als vollkommen zureichend anerkennt werden müssen. Und eben hieraus entspringt der Schein eines Vorzugs wenigstens dieses Wissens vor dem Glauben, weil in letzterm, wenn gleich die Gründe objectiv eben so zureichend sind, doch das Bewußtseyn dieses Zureichens mangelt, und es ausserdem scheint, als sey er selbst durch jenes Wissen bedingt; allein dieser Schein ist ein Wahn, welcher verschwindet, sobald man bedenkt, daß dasjenige, wodurch jene Gründe sub- und objectiv zureichend sind, und mittelst dessen sie als vollkommen zureichend gewußt werden, eigentlich das Erkenntniß in und mit dem Glauben selbst ist, ohne welches er ein durchaus blinder Glaube, also wirklich kein Glaube, sondern selber ein bloßer Wahn seyn würde. Aus dem Erkenntniß oder Wissen im Glauben zieht das Wissen vom Glauben (cognitio fidei) seine Nahrung, und in ihm hat es seine Wurzel, ist also nicht als den Glauben bedingend,

ſondern als durch ihn bedingt zu betrachten. So iſt z. B. das Wiſſen von dem Glauben an die göttliche Weltregierung (die Theorie des Dogmas von der Providenz) bedingt durch das Erkenntniß Gottes in dem Glauben an ſeine Vorſehung; die objectiv und ſubjectiv zureichenden Gründe, wodurch das Fürwahrhalten ein ſolches Wiſſen iſt, ſind, die einen in dem mit dem Glauben an Gottes Vorſehung verknüpften Erkenntniß Gottes, die andern in dem mit dieſem Erkenntniß verbundenen Glauben an ihn enthalten, und folglich wird dieſes Dogma keineswegs durch die Theorie deſſelben, ſondern umgekehrt ſie durch es bekräftigt, ſo daß der, welchem der Glaube an die göttliche Weltregierung fehlt, auch des Wiſſens von dieſem Glauben ermangelt, und ihn eigne oder adoptirte Meynungen (als bloße Einfälle, oder abſichtlich nnd methodiſch ausgedacht) allenfalls gegen einen ſolchen Glauben und deſſen Inhalt gleichgültig machen oder laſſen, aber ihm denſelben nicht erſetzen können.

Wie aber alles Erkennen, da es weder ein Glauben, noch ein Meynen oder ein Wähnen ſeyn kann, ein Wiſſen iſt, ſo iſt doch nicht jedes Wiſſen Wiſſenſchaft, und nicht jeder, nach irgend einer Regel geordnete Inbegriff von Erkenntniſſen, obwohl jedes einzelne Erkenntniß in ihm den Charakter des Wiſſens hat, eine Wiſſenſchaft. Zwar ſagt man von dem, der etwas gelernt und erkannt hat, der etwas weiß: er habe Wiſſenſchaft davon; aber hiermit iſt, wäre auch des Erlernten noch ſo viel, und daſſelbe noch ſo regelmäßig geordnet, nicht zugleich geſagt: er ſey im Beſitz einer

Wissenschaft. Auch kann besonders für einen energisch- und dabey unruhig thätigen Mann, um in der Welt vielerley und alles rasch zu betreiben, der Reiz sehr groß seyn, viel und von Vielem Wissenschaft zu haben, ohne daß ihm irgend eine Wissenschaft an und für sich selber interessant sey, denn so wie die Erzeugung und Fortbildung einer jeden, so fordert auch die Beschäftigung mit ihr, oder ihr Studium, eine obzwar stetig fortschreitende, doch zugleich ruhige, im Ergründen verweilende Thätigkeit, die natürlicher Weise die Sache eines unruhig und kräftig anstrebenden Geistes nicht ist. Solche Unruhe, jedoch nicht sowohl mit Energie, als mit Asthenie gepaart, und die ruhige Thätigkeit im wissenschaftlichen Forschen für Hypersthenie erklärend, ist besonders auch in gegenwärtigen Zeiten unter den Menschen, wie im Leben, so im Gebiet des Wissens bemerklich. Wovon haben sie nicht Wissenschaft, und wovon geben sie nicht, in fliegenden Blättern, in Zeitungen und Journalen gefällige und leichte Kundschaft? und wie groß ist nicht daneben zugleich ihre Scheu vor der Wissenschaft? Reich sind sie, wenigstens in Büchern, an Wissenschaft von der Religion, von ihren Dogmen, von ihrer Geschichte, ihren Quellen u. s. w., aber kaum wird ihnen das Wort Religionswissenschaft genannt, so zweifeln sie nicht etwa nur, ob, sondern leugnen auch sofort, daß etwas dergleichen möglich sey, als das Wort bezeichnet. Gleichwohl würde der große Reichthum dieses historischen, kritischen und exegetischen Wissens, sobald es mit ihm die Ueberzeugung

von der Wahrheit und Göttlichkeit der Religion gilt, als die dürftigste Armuth zum Vorschein kommen, wenn nicht auch hier, wie bey so manchem andern Werk der Menschen, die wohlthätige Macht der Wahrheit, d. i. die Religion selbst, ihnen unbewußt, ins Mittel träte, und jenem Wissen, wodurch, wie sie meynen, die Religion erst recht begründet, bewähret und bewahret seyn soll, Gehalt und Bestand gäbe. Und wenn es nun darauf ankommt, ein Wissen, wodurch unmittelbare Einsicht in die Wahrheit und Göttlichkeit der Religion veranlaßt werde, zu erstreben; wird nicht der Versuch eines solchen Wissens der einer Wissenschaft von der Religion — und warum soll diese unmöglich seyn, und ein Versuch derselben nicht gemacht werden dürfen? Dem, ohne sie Bodenlosen und nebulirenden, historischen und exegetischen Wissen von der Religion würde ja erst durch die Religionswissenschaft Grund und Boden gegeben, denn durch sie entstände ja erst ein Anerkenntniß seines Gehaltes und Bestandes.

Die Wissenschaft, als solche, ist ein, aus den Elementen des Wissens sich selbst erzeugendes, in und durch sich selber Cohärentes, und in allen seinen Momenten sich lediglich auf sich selbst beziehendes Wissen, oder: das Ganze der Erkenntniß nicht aus Stücken, sondern aus Einem Stück. Die Elemente des Wissens, aus welchen das theologische, einerseits als dogmatisches, andrerseits als ethisches Wissen sich erzeugt, und woraus die Religions-Wissenschaft, oder die Theologie im engern Sinn, theils als Dogmatik.

theils als Ethik, gleichsam erwächst, sind in der Religion selber enthalten. Es ist nämlich a) der Glaube der Menschen in ihrem Handeln, und b) ihr Handeln im Glauben verknüpft mit dem Erkenntniß Gottes, an welchen sie, ihm gehorchend, glauben, und welchem sie, an ihn glaubend, gehorchen. Dieses Erkenntniß aber ist, seinem Princip nach, zugleich mit dem Bewußtseyn Gottes und ihrer Abhängigkeit von Gott in ihnen. Nicht durch sich, sondern durch ihn hat ihr Geschlecht das Bewußtseyn von ihm; durch ihn ist in dasselbe der Grund und Keim der Erkenntniß und des Glaubens gleichsam gelegt, durch ihn hat es die Anlage, ihn zu erkennen und an ihn zu glauben. Das Wissen nun von diesem, mit dem Erkenntniß Gottes verknüpften Glauben an ihn, welcher einerseits ein Glaube der Menschen in ihrem Handeln ist, und in welchem andrerseits von ihnen gehandelt wird, kurz das Wissen von der Religion, indem dasselbe aus seinem Object, nämlich aus jenem Erkenntniß und Glauben, sich erzeugt, und sich den Gesetzen der Erkenntnißkraft gemäß, folglich ohne alle Einmischung der menschlichen Willkühr, vollbringt, wird und ist ein wissenschaftliches — die Religionswissenschaft. Damit aber 1) daß a) aus dem Glauben an Gott im Handeln, b) aus dem Handeln in solchem Glauben, durch Forschen in demselben, einerseits ein Wissen von diesem Glauben im Handeln, andererseits von diesem Handeln im Glauben, entspringt, wird das wissenschaftliche a) ein dogmatisches, b) ein ethisches Wissen, und die Religionswissenschaft einerseits Dogmatik,

andrerseits Ethik. Damit 2), daß, durch ein gleiches Forschen, a) aus dem Erkenntniß Gottes b) aus dem Erkenntniß der Abhängigkeit von ihm ein Wissen von diesem Erkenntniß entsteht, wird eben jenes wissenschaftliche, als dogmatisches und ethisches, ein theologisches Wissen, und die Religionswissenschaft, als Dogmatik und Ethik, eine Theologie. Da wir nun hier nicht die Ethik, oder Moraltheologie, sondern die Dogmatik als Wissenschaft zu begreifen haben, so schränkt sich unsere weitere Untersuchung auf die Punkte a) a) unter 1) und 2) ein, und richten wir also unsere Aufmerksamkeit hauptsächlich auf den Glauben an Gott im Handeln und auf das Erkenntniß Gottes in und mit diesem Glauben.

Der Glaube, „daß Gott sey, und denen, die ihn suchen, ein Vergelter seyn werde," (Hebr. 11, v. 6) ist ein Fürwahrhalten, nicht als Wahrscheinen, sondern als Wahrseyn. Daß Gott, der von den Menschen gedacht, und von ihnen als Schöpfer, Erhalter und Regent der Welt vorgestellt wird, sey und die von ihm erschaffene Welt heilig, gerecht und gütig erhalte und regiere, scheinet nicht bloß wahr, sondern ist wahr, ist eine nicht historische, nicht empirische, noch überhaupt bloß zeitliche, sondern zugleich ewige, eine Religions- oder Glaubenswahrheit, ein Dogma. Die Gründe dieser Wahrheit, oder dieses Glaubens sind sub- und objectiv zureichend, und wie die subjectiven Gründe vollkommen zureichend sind, so auch reichet das Bewußtseyn von ihnen, als welches an sich mit

der Subjectivität derſelben identiſch iſt, vollkommen zu. Unzureichend aber und nicht identiſch mit ihrer Objectivität iſt das Bewußtſeyn der objectiven Gründe jenes Fürwahrhaltens, und darum dieſes nicht ein Wiſſen, ſondern ein Glauben, und daher auch die Möglichkeit eines Zweifels am Seyn Gottes, welches in dem Schauen Gottes, oder in dem Wiſſen von ihm, durchaus unmöglich ſeyn würde. Damit nun ſolcher Glaube, eine ewige Wahrheit, in den Geſinnungen und Thaten der Menſchen ſeine Macht beweiſe, dazu bedarf es an und für ſich keines Wiſſens von ihm, keiner Theorie dieſes Dogmas und ſeines Zuſammenhanges mit allen übrigen; erſt mit der Frage: ob derſelbe nicht vielleicht eine bloße Meynung, oder gar ein Wahn ſey, alſo erſt mit dem Zweifel am Seyn Gottes (und daran, daß ein ſolcher Zweifel entſtehe, wird es die Selbſtſucht der Menſchen, die überall, wo ſie ſich bedrohet fühlt, die Zweifelſucht zu Hülfe ruft, nicht fehlen laſſen) entſpringt das Bedürfniß, die Gründe dieſes Glaubens, welche in ihm ſelbſt und in dem, mit ihm verknüpften, Erkenntniß Gottes enthalten ſind, wiſſenſchaftlich zu erforſchen, und eine Theorie deſſelben, als des Dogmas aller Dogmen, eine Glaubenstheorie aufzuſtellen, kurz: das Bedürfniß eines dogmatiſchen und theologiſchen Wiſſens. Gegenſtand dieſes Wiſſens, als eines dogmatiſchen, iſt einerſeits das Zureichende der ſubjectiven Gründe jenes Glaubens, andererſeits das Unzureichende des Bewußtſeyns der objectiven Gründe deſſelben. Es ſelber aber iſt ein Wiſſen und folglich ein

ein Fürwahrhalten aus Gründen, welche nicht nur sub- und objectiv zureichend sind, wie im Dogma, sondern von welchen auch das Bewußtseyn objectiv und subjectiv vollkommen zureicht, wie im Dogma nicht. Enthalten sind die Gründe dieses Wissens in dem Urbewußtseyn Gottes, dem Elemente der Erkenntniß Gottes und des Glaubens an ihn, und indem es, durch der Menschen Forschen in diesem Urbewußtseyn und Urwissen, sich entwickelt, wird es, ein dogmatisches, zu einem theologischen Wissen, und ist es, in seiner Vollendung durch der Menschen gesetzmäßig bildende Geisteskraft und Kunst, die dogmatische und theologische Wissenschaft, die Dogmatik als Theologie. Den Namen Theologie nämlich, im engern und engsten Sinn führt diese Wissenschaft nicht nur a) wegen ihres Inhalts oder Gegenstandes b) wegen ihres Erkenntnißgrundes oder Princips, wovon §. 8. gehandelt worden, sondern auch c) wegen ihrer Erkenntnißart oder Methode, welche hier in Betrachtung kommt.

Die Erkenntnißart, welche erfordert wird, damit die Dogmatik Wissenschaft werde, ist ganz verschieden von der für jede andere und in jeder andern Wissenschaft, und ein in jener Wissenschaft erkennender Geist, der durch sein Erkennen sich in ihren Besitz zu bringen strebt, ist in ihr auf eine ganz andere Art thätig, als in jeder andern. Es ist nämlich 1) das Erkennen für die Dogmatik und in ihr nicht zuvorderst ein Empfinden, dann ein Wahrnehmen dessen, was empfunden worden, und hierauf ein Begreifen und Vernehmen des

Wahrgenommenen, kurz kein sogenanntes Erfahren. (πειραζειν, ἐμπειρειν) Was durch einen solchen Act, oder durch ein Wahrnehmen des Empfundenen und durch ein Begreifen des Wahrgenommenen, erzeugt wird, sind Erfahrungen, empirische Kenntnisse, deren, nach den Gesetzen des Denkens angeordneter Inbegriff auch wohl Wissenschaft, nämlich empirische oder Erfahrungswissenschaft genannt wird. Es ist dasselbe 2) weder ein äußeres noch inneres, durch Empfindung zwar veranlaßtes, aber das Empfundene nicht in sich aufnehmendes, reines Schauen, und nicht ein Begreifen des Geschaueten, kurz kein Erkennen durch Construction der Begriffe (μαθεματιζειν). Was durch diesen Act des reinen Anschauens und zugleich Begreifens entsteht, ist das mathematische Wissen, und in seiner Vollendung die Mathematik als Wissenschaft. Und so ist auch dasselbe 3) nicht ein Denken, welches, als ein Abstrahiren von aller Empfindung und Anschauung, und von allem Empfindbaren und Anschaulichen, lediglich sich selbst zum Gegenstande hätte, und ein Erkennen seiner selbst, als des Begreifens, Urtheilens und Schließens, so wie der Gesetze dieses Begreifens, Urtheilens und Schließens, wäre, kurz kein sogenanntes formales Wissen (λογιζεσθαι). Was durch den Act des reinen Denkens, oder der Abstraction und Reflexion zum Vorschein kommt, ist eben dieses blos formale Wissen, und in seiner Vollendung die Logik, als Wissenschaft von den Gesetzen des Denkens. Das Erkennen in der Dogmatik muß allerdings diesen Gesetzen durchaus angemessen seyn,

das ist die negative Bedingung alles Erkennens, aber darum ist es doch nicht ein bloßes Denken etwa über das Denken und sein Gesetz, oder wohl gar nur über einzelne Gedanken, z. B. ein Nachdenken über die Gedanken, Gott, Vorsehung Weltschöpfung und dgl., ferner ein bloßes Verdeutlichen solcher Gedanken, und etwa ein Anordnen derselben nach irgend einer Norm und in irgend einer beliebigen oder hergebrachten Form.

Wovon nämlich 1) Erfahrung statt hat, was erfahren, oder durch Erfahrung gewußt wird, ist allein das Sinnliche, sind die, in Raum und Zeit wahrnehmbaren, Dinge und Veränderungen; wovon 2) ein reinsinnliches Bewußtseyn statt findet, was geschauet und begriffen wird, ohne empfunden zu werden, oder was durch Construction der Begriffe gewußt wird, ist gleicherweise ein Sinnliches, das sogenannte Reinsinnliche, Raum und Zeit selber, ingleichen das Bestimmbare und die Bestimmungen derselben, Linie, Winkel, Figur, Zahl. Wovon 3) ein nicht sinnliches Bewußtseyn statt findet, was, ohne empfunden und geschaut zu werden, gedacht, was, in der Abstraction von allem Sinnlichen, durch bloße Reflexion auf es selber gewußt wird, ist das Nichtsinnliche, das Denken, die Denkform, die Kategorie und dgl., als die Bedingung der Erkenntniß des empirisch- und des rein-Sinnlichen, und aller Erkenntniß überhaupt. Die Dogmatik nun hat zu ihrem Object die Religion, als den mit dem Erkenntniß Gottes verknüpften Glauben der Menschen an ihn in ihrem Handeln;

die Religion aber, obwohl in ihrer Subjectivität, d. h. als Glaube und Liebe in den Menschen, ein wahrnehmbarer Zustand, und in ihrer Objectivität, d. h. als Veranlassung des Glaubens und der Liebe, als Doctrin und Cultus für die Menschen, ein eben so wahrnehmbarer Gegenstand, ist doch, an und für sich betrachtet, d. h. als jener mit dem Erkenntniß Gottes verbundene Glaube, weder ein empirisch- noch ein rein-Sinnliches, noch auch ein blos Nichtsinnliches, sondern das absolut-Uebersinnliche. Die Erkenntnißart der Menschen in der Religion ist eben darum weder eine empirisch- noch rein- noch nicht- sinnliche, sondern eine sinnbildliche, oder symbolische, indem jedes Dogma, welches die Religion enthält, (z B. der Nichterzeugte ist Gott, und Er, die ewige Liebe, ist der allgegenwärtige Vater) durch ein Sinnbild (Gott, Liebe Vater, Allgegenwart) das Selbstbewußtseyn des Menschen vom Sinnlichen (von der Wahrnehmung oder Erfahrung des Gezeugtwerdens) und vom Nichtsinnlichen (vom Gedanken des Nichterzeugten) zu dem, was über beydem ist, zum Uebersinnlichen erhebt. Und aus gleichem Grunde ist auch die Erkenntnißart in der Dogmatik, welche die Wissenschaft von der Religion seyn soll, weder eine empirisch- noch rein-sinnliche, noch blos nichtsinnliche, denn die Religion, das Uebersinnliche, läßt sich weder erfahren, noch erschauen oder mit dem innern Auge des Geistes ersehen, noch endlich auch erschließen. Allein die Erkenntnißart für die Dogmatik und in ihr kann eben so wenig eine symbolische seyn,

denn die Dogmatik, als Wissenschaft von der Religion, muß nicht nur die Dogmen und symbolische Begriffe, welche die Religion enthält, in logischer oder Schulgerechter Ordnung, sondern auch, welches die Hauptsache, ein Erkenntniß von den höchsten Gründen dieser Dogmen und von der ganzen symbolischen Erkenntnißart in der Religion, enthalten; für sie also und in ihr muß die Erkenntnißart, wenn gleich dieselbe, als erkennende Thätigkeit ihre Producte, die Erkenntnisse, selbst wiederum nur symbolisch darzustellen vermag, ursprünglich eine andere, als die symbolische seyn, und es wird demnach die Dogmatik weder mittelst einer empirischen, noch nach der mathematischen, und eben so wenig nach der blos logischen Methode, oder endlich auch mittelst einer blos symbolischen Vorstellungsart, Wissenschaft werden können.

Die erste nämlich unter den angedeuteten Erkenntnißarten, die Erfahrung, gründet sich unmittelbar auf das durch Empfindung sinnliche, die zweite, die mathematische, auf das reinsinnliche, und die dritte, die logische, auf das nichtsinnliche Bewußtseyn; nun lehret aber schon die Sprache, (sey es immerhin einzig und allein die deutsche) durch den Ausdruck: Uebersinnliches, daß auch ein Bewußtseyn des Uebersinnlichen statt habe. Und dieses Bewußtseyn muß selbst ein übersinnliches seyn, denn das, von welchem es das Bewußtseyn ist, das Uebersinnliche, ist nicht ein Negatives, dergleichen ist das Nichtsinnliche, und eben so wenig ein Positives,

von welchem das ihm Entgegengesetzte, als ein Negatives, verschieden wäre, und welches zu demselben im Verhältniß des von ihm Verschiedenen stände, dergleichen ist das Sinnliche, ein Positives im Verhältniß zu dem von ihm verschiedenen Nichtsinnlichen, als dem Negativen; vielmehr ist das Uebersinnliche ein Positives, welches sich selber zum Entgegengesetzten hat, und in dieser Entgegensetzung nicht von sich selber, wie Positives und Negatives, wie Sinnliches und Nichtsinnliches, sondern wie das Uebersinnliche vom übersinnlichen Bewußtseyn verschieden ist, folglich absoluterweise sich auf sich selber bezieht. Auch auf dieses übersinnliche Bewußtseyn vom Uebersinnlichen gründet sich eine Erkenntnißart, welche zwar nach den drey angeführten als die vierte genannt wird, an und für sich aber unter allen die erste ist, indem a) das durch Empfindung sinnliche Bewußtseyn, woraus das empirische Wissen, b) das durch reine Anschauung sinnliche, woraus das mathematische, und c) das nichtsinnliche Bewußtseyn, woraus das logische Wissen stammt, dieses übersinnliche Bewußtseyn, worauf jene Erkenntnißart sich gründet, zu seinem Princip, oder zu seiner Grundlage hat. Die Erkenntnißart selbst ist einerseits die in der Religion und in jedem ihrer Dogmen, andrerseits die in der Wissenschaft von der Religion und ihren Dogmen, in der Dogmatik und für sie; als jene ist sie die symbolische, als diese die theologische, und nur in dieser Erkenntnißart, also allein nach theologischer Methode kann die Dogmatik Wissenschaft werden. Der Unterschied aber des Theolo-

gischen und Symbolischen in der berührten Erkenntnißart, und zugleich die Nothwendigkeit, daß das theologische Wissen die Form des symbolischen annehme, ist so zu begreifen: In der Religion, welche an und für sich das übersinnliche Bewußtseyn des Menschen vom Uebersinnlichen in seinem freien, folglich gleicherweise übersinnlichen Handeln, oder: in ihr, welche an sich nicht Zustand, nicht Gegenstand, sondern das Wesen des Menschen selber ist, sind Empfindungen, Anschauungen, Gedanken, also das Sinnliche und Nichtsinnliche, die Mittel, wodurch der Mensch zu ihr selbst, d. h. zu jenem Bewußtseyn gelangt, so daß dasselbe, wie es sein Wesen ist, zugleich sein bleibender Zustand, sein Charakter werde; und der Zweck, dem diese Mittel dienen, ist nicht etwa der: das Uebersinnliche in ein Sinnliches, in die Dumpfheit des Gefühls, oder in ein Nichtsinnliches, in die Leerheit des Gedankens, zu verwandeln, sondern der: den Menschen aus seinem sinnlichen Bewußtseyn, einem Schlafe, und aus dem nichtsinnlichen, einem Traume, zu erwecken, oder: zu veranlassen, daß er in sich selbst erwache, damit das übersinnliche Bewußtseyn das seinige, und in der Freiheit seiner Gesinnungen und Handlungen wirksam sey, er aber zugleich überall, wo er frey handelt, in diesem Bewußtseyn handele. Oder in der symbolischen Sprache des Christenthums: Christus, als Mittler zwischen Gott und den Menschen, giebt diesen seine Lehre und ist ihnen ein Beyspiel zur Nachfolge, damit jeder von ihnen, wie er, gesinnet — damit jeder ein Christ sey. Die symbolische Lehr-

und Erkenntnißart also in der Religion, da ihr das Uebersinnliche im Handeln Zweck, das Sinnliche aber und Nichtsinnliche blos Mittel ist, gehet keineswegs dahin, die Wahrheit, wie man sich sonst ausdrückt, zu versinnlichen, denn das würde so viel seyn, als das Sinnliche zum Zweck, und das Uebersinnliche zum Mittel, oder aus dem Sinnbild ein Traumbild, aus dem Symbol ein Idol machen; und eben so wenig hat sie mit den nichtswürdigen Versuchen gemein, die, man weiß nicht, ob zur Entschuldigung oder Begründung, gewöhnlich mit der trivialen Bemerkung: der Mensch sey nicht blos Geist, sondern habe auch eine sinnliche Natur, anheben, und in denen die Wahrheit verfälscht wird, indem die, welche dergleichen Versuche anstellen, das Uebersinnliche mit dem Sinnlichen vermischen und beydes gern zusammenrühren mögten, wie wenn das Eine blos die Würze wäre, um das Andere desto genießbarer zu machen. Die Religion versinnlicht dir die Wahrheit nicht, sondern befreiet durch Symbole dich, das übersinnliche Wesen von dir, der Creatur, oder dem Sinnenwesen, damit du ihrer, welche selbst die Wahrheit ist, theilhaftig werdest und sie dich in deinem freien Handeln beseele. Mit ihren Sinnbildern insgesammt ist es folglich auf das Bewußtseyn des Uebersinnlichen, auf das Erkenntniß Gottes und den Glauben an ihn, im Handeln, und auf das Handeln in diesem Bewußtseyn einzig und allein abgesehen. Der Erreichung aber dieses ihres Zwecks ist sie gewiß durch die Macht, mit der sie immer die edelsten Menschen ergreift, so daß diese, durch sie begei-

ſtert, ihren Inhalt in den angemeſſenſten und Beziehungsreichſten Symbolen darzuſtellen gleichſam gedrungen werden. Und widerſtreiten würde es ihrem Zweck, wenn ſie ſelber zugleich eine Unterſuchung ihrer Symbole enthielte und eine Theorie derſelben wäre oder gäbe, denn der Verſuch, jeden ſymboliſchen Begriff und den Grund eines jeden zu begreifen, würde für den Menſchen, wo nicht ein Hinderniß, doch eine Zögerung veranlaſſen, durch den ſymboliſchen Begriff ſelbſt zu dem Bewußtſeyn zu gelangen, das ihn, damit er Menſch ſey, in ſeinem geſammten Thun begleiten muß, auch müßte er ja, um jeden ſolchen Begriff zu ergründen und zu verſtehen, dieſes Bewußtſeyns bereits theilhaftig ſeyn. Aus dieſen Gründen urtheilen wir nicht nur, daß die Lehr- und Erkenntnißart in der Religion ſymboliſch, ſondern auch, daß ſie, ihres Zwecks wegen, einzig und allein ſymboliſch, und alle mythiſche und allegoriſche Darſtellung in derſelben entweder blos eine unvollkommen ſymboliſche, oder gänzlich verfehlt ſey.

In der Dogmatik hingegen iſt die ſymboliſche Erkenntnißart nicht die erſte, geſchweige die einzige, denn in ihr iſt es darauf abgeſehen, die Symbole ſelber zu ergründen und zu verſtehen, oder, was das Nämliche, nicht blos durch Dogmen, wo eins durch das andere (das Dogma vom Vater z. B. durch das vom Sohn, dieſes durch das vom Geiſt, letzteres durch das von der Inſpiration u. ſ. w.) begriffen wird, ſondern die Dogmen ſelbſt und ihre Principien zu begreifen. Die Dogmatik beginnt daher unmittelbar im über-

ſinnlichen Bewußtſeyn ſelbſt vom Ueberſinnlichen. Was ſie nicht vermag, (Erhebung des Menſchen zu dieſem Bewußtſeyn) hat vor ihr die Religion durch ihre ſymboliſche Lehrform bereits geleiſtet. Ihr Zweck iſt eben darum, nicht das Ueberſinnliche im Handeln (ihn befördert und erreicht allein die, mit ihm ſelber identiſche, Religion) ſondern das Ueberſinnliche, Erkenntniß und Glaube, im Wiſſen. Sie will Wiſſenſchaft ſeyn von der Religion, als dem Glauben im Handeln, und wird es, aber nicht dadurch, daß ſie ſich über die Religion erhebt, (ihr ſich über dieſelbe Erheben, wäre ein ſich Ueberheben, ſomit ein ſich Auflöſen in Dunſt) ſondern dadurch, daß ſie in der Religion, in der ſie anhebt, ſich zugleich vollendet. Die Erkenntnißart alſo, wodurch ſie es zur Wiſſenſchaft bringt, iſt zwar zuvorderſt nicht eine ſymboliſche, ſondern überſinnliche, ein unmittelbares Erkennen im überſinnlichen Bewußtſeyn ſelbſt, oder, als Erkenntnißact des menſchlichen Geiſtes, der dieſes Bewußtſeyns durch Religion und mit ihr theilhaftig geworden, ein nicht Wahrnehmen, nicht Schauen, aber Innewerden des Ueberſinnlichen (Gottes und des Göttlichen) ferner ein Begreifen des Innegewordenen, und ein Vernehmen des Begriffenen; dann aber iſt dieſe Erkenntnißart auch nothwendigerweiſe eine ſymboliſche, denn obwohl der Menſch, das Organ, mittelſt deſſen die Wiſſenſchaft ſich erzeugt und vollbringt, in ſolchem Erkennen auf unmittelbar überſinnliche Art thätig iſt, ſo ſteht doch dieſe ſeine Thätigkeit, als Begreifen und Vernehmen ein Denken, unter dem Denkgeſetz,

und hängt er zugleich, in der Darstellung des Erkannten von der Natur der Sprache ab, die, in der Wissenschaft für ihn das einzige Darstellungsmittel, als Wort- oder Zeichen-Sprache für das Uebersinnliche keine andere Bezeichnung hat, als das Sinnliche oder höchstens Nichtsinnliche, so daß selbst das Wort: Uebersinnliches ein blos symbolischer Ausdruck ist.

Das Uebersinnliche (im Unterschied a) vom Sinnlichen b) vom Nichtsinnlichen, oder: im Unterschied a) von den Dingen und Veränderungen in Raum und Zeit und von Raum und Zeit selber, b) von den Gedanken im Denken und vom Denken selbst) erkennet der menschliche Geist unmittelbar im übersinnlichen Bewußtseyn von demselben als den Urgrund des sich selbst erzeugenden Sinnlichen und Nichtsinnlichen, oder als das Prinzip der Selbstproduction theils des Werdens, Empfindens und Schauens, theils des Denkens. Der Begriff vom Sinnlichen aber einerseits unter der Denkform des Prädikats, andererseits unter der des Subjects ist der vom Natürlichen und von der Natur; der Begriff vom Nichtsinnlichen unter den nämlichen Denkformen ist der vom Geistigen und vom Geiste. Das Uebersinnliche im Unterschied von dem Natürlichen und der Natur, desgleichen im Unterschied vom Geistigen und dem Geiste, wird unter der Denkform des Grundes als der unbedingte Grund — als das Urprincip, beydes der Natur und des Geistes begriffen, und, unter der Form des Prädikats, an und für sich, jedoch symbolisch und

zur Unterscheidung vom Natürlichen und Geistigen, als das Göttliche, το θειον, unter der Form des Subjects aber, gleicherweise an und für sich, obwohl symbolisch und zur Unterscheidung von der Natur und dem Geiste, als Gott, θεος, bezeichnet. Das übersinnliche Bewußtseyn also vom Uebersinnlichen ist das göttliche Bewußtseyn von Gott, als dem Urgrunde seiner selbst und dem Urheber der Natur und des Geistes, die ewige Offenbarung Gottes in der Vernunft und im Geiste der Menschen, ὁ λογος θεου, und die Erkenntnißart in diesem Bewußtseyn, desgleichen jeder ihm gemäße Erkenntnißact ist theologisch, ein θεολογειν; in Beziehung folglich auf die erkennende Geistesthätigkeit heißt die Dogmatik, welche allein durch sie Wissenschaft wird, Theologie, und sind, in unserm Versuche dieser Wissenschaft, die Lehren derselben, welche δογματα enthalten, θεολογουμενα genannt worden, um sie selbst von Philosophemen, und den Inhalt der Dogmen, die und deren Principien in ihnen begriffen werden, von bloßen Noumenen zu unterscheiden.

Inhalt der Dogmatik ist die Religion, als Inbegriff aller ewigen Glaubenswahrheiten, aller Dogmen, Form derselben ist die Wissenschaft, als das in diesen Wahrheiten begründete und vollendete Erkenntniß von ihnen. Ist der im Sinnlichen und Nichtsinnlichen, in der Natur und in dem Geiste Handelnde vom Bewußtseyn des Uebersinnlichen, vom Erkenntniß Gottes und dem Glauben an ihn, durchdrungen, so ist die Wahrheit selbst in ihm, und handelt er

in ihr, ohne einer Erkenntniß von ihr zu bedürfen; ſucht er, auf welche Veranlaſſung es ſey, ein Erkenntniß von der Wahrheit, ſo kann er daſſelbe allein in ihr, und vollkommen nur als Wiſſenſchaft finden. Die Wahrheit iſt durch Gott, nicht entſtanden, ſondern ewig, das Erkenntniß von ihr iſt durch den Menſchen, ein entſtandenes, und zeitlich; nur in Anſehung ſeines Princips, d. h. als Erkenntniß in ihr, iſt es Urſprunglos, oder ewig; in Anſehung alſo ihres Inhalts und Princips iſt die Theologie als Dogmatik göttlich, (doctrina divina rerum divinarum) in Anſehung aber der an dieſem Inhalt und aus dieſem Princip durch die Geiſteskraft der Menſchen hervorgebrachten Form, iſt die Dogmatik als Theologie, des Menſchen Werk. Anders: in der Theologie wird Gott und das Verhältniß der Welt zu ihm nicht erkannt, wie er ſich ſelbſt, ſondern wie ihn in ſeiner Abhängigkeit von ihm der Menſch erkennt, der es nicht einmal vermag, einen andern Menſchen ſo, wie dieſer ſich ſelbſt kennt, zu erkennen. Gottes Sichſelbſterkennen iſt kein durch Glauben bedingtes Wiſſen, nicht die Religion, und keine durch Religion bedingte Wiſſenſchaft, nicht die Theologie, ſondern Allwiſſen: Er bedarf, damit Er ſich ſelbſt und Alles erkenne weder der Religion, noch der Wiſſenſchaft; der Menſch aber bedarf, damit er ihn und ſein Verhältniß zu ihm erkenne, der Religion, und, (wann ſie von ihm verkannt worden) damit er ſie in ihrer Wahrheit oder Göttlichkeit anerkenne, der Theologie, als der Wiſſenſchaft von ihr. Sein Erkennen in der Religion, obwohl durch Glau-

ben bedingt, ist an und für sich ein Wissen durch den Allwissenden, Offenbarung Gottes, ewige Wahrheit, göttliches Wissen, Inhalt der Theologie; sein Erkennen aber der göttlichen Offenbarung und der Religion überhaupt ist ein durch ihn selbst erzeugtes, folglich menschliches Wissen, und als Wissenschaft Form der Theologie. Der Inhalt also der Theologie hat die Dignität des ewig Unveränderlichen, und in Ansehung seiner findet kein Hinzusetzen oder Hinwegnehmen statt, er ist unverletzlich, denn er ist die Religion selbst, und wie im Leben der Menschen der Versuch einer Verletzung desselben sich entweder durch Aberglauben und dessen Folgen, Scheinheiligkeit, Verzagtheit, sclavische Furcht und dgl. oder durch Unglauben und dessen Folgen, Frechheit, Verzweiflung u. s. w., so bestraft sich ein solcher Versuch in ihrem wissenschaftlichen Forschen, wo nicht durch etwas Schlimmeres, wenigstens durch ein gänzliches Mislingen der Wissenschaft, sey der auf sie und ihren Anbau verwendete Fleiß, Scharfsinn und Geist so groß er wolle. Die Form hingegen der Theologie ist veränderlich und zerbrechlich, denn sie ist der Menschen Werk. Wird anerkannt, daß eine bisher bestandene Form derselben nicht die den Erkenntniß-Gesetzen gemäße und nicht dem Inhalt angemessene, kurz, daß sie noch nicht die Wissenschaft selbst sey, so kann es nicht zum Vorwurf gereichen, wenn sie wirklich zerbrochen und die angemeßnere gesucht wird; gestattet man ja dem Lehrer jeder andern Wissenschaft die Freiheit einer andern, und wenn's glückt, in der Begründung und Ausführung bessern

Anordnung der mitzutheilenden Erkenntniſſe, als die etwa bis dahin beſtandene war, warum ſoll der Lehrer der Theologie dieſer Freiheit beraubt ſeyn? Er bedarf ihrer in höherm Grade, als jeder andere, denn es widerſpricht dem Zweck ſeiner Wiſſenſchaft und Lehre, (Einſicht in die Wahrheit und Göttlichkeit der Religion zu veranlaſſen und wo möglich zu bewirken) daß er ein bloſes Werkzeug der Tradition ſey. Die Vervollkommnung einer Doctrin, wie die Dogmatik, an und für ſich und für den Zweck ihrer Mittheilung iſt allein dadurch möglich, daß der Entſchluß gefaßt und ausgeführt wird, die bisherige Form derſelben in Unterſuchung zu nehmen, und zu vernichten, um für die angemeßnere Raum zu gewinnen, ſobald aus der Unterſuchung und Prüfung mit Gewißheit hervorgeht, daß ſie nicht die Form ſey, welche der Inhalt der Doctrin und das Erkenntnißgeſetz des menſchlichen Geiſtes fordert. Für einen Frevel aber an der Theologie ſelbſt kann der Verſuch einer vollkommnern Organiſation derſelben nur von denjenigen gehalten werden, denen entweder mehr an der Unverletzlichkeit der Form, als an der Dignität des Inhalts, deren Anerkenntniß es gilt, gelegen iſt, oder die aus der gewohnten Gedankenbahn nicht heraus können, und überhaupt in dem Wahne ſtehen, als wäre die Form der Lehre und die Methode der Belehrung darum allezeit beyzubehalten, weil ſie durch die Länge der Zeit, in der ſie beſtanden habe, und durch die berühmten Namen ihrer Erfinder, oder anderer, die von ihr Gebrauch gemacht hätten, ehrwürdig und unver-

letzlich geworden sey. Indessen so sehr aus Eifer für die bisherige Gestalt der Dogmatik (obwohl letztere von mehr als einem sich so nennenden Theologen der neuern Zeit sogar in ihrem Inhalt zerrüttet worden) der Versuch, diese Doctrin zur Wissenschaft zu machen, verschrieen werden mag, indem vorgegeben wird, als sey es mit demselben auf eine Umgestaltung ihres Inhalts selbst, somit der Religion und ihrer symbolischen Lehren abgesehen, so ist nichts desto weniger ein solcher Versuch zu wagen, denn wer mag das Schlechtere, nachdem es einmal anerkannt worden, ferner noch, es sey dann aus Noth und in Ermangelung des Bessern, beybehalten? und wird nicht das Bessere, wann es einmal gefunden, über jedes Vorurtheil, es sey gefaßt, bestätigt und fortgeerbt aus welchem Grunde es wolle, endlich den Sieg davon tragen?

Die Dogmatik nun, welche Theologie, somit Wissenschaft — und einer immer größern Vollkommenheit fähig ist, hält gleichsam die Mitte zwischen dem, was man Theognosie nennen könnte, und zwischen einer sogenannten Theosophie. So lange sie blos den Schein der Wissenschaft hat, ohne selbst Wissenschaft, oder wenigstens ein Versuch derselben zu seyn, ist sie, wenn auch bereits den Namen z. B. einer dogmatischen oder theoretischen Theologie, oder einer theologischen (zum Unterschied von einer philosophischen) Dogmatik führend, dennoch nur Theognosie, d. h. ein bloßes Aggregat von zwar miteinander durch ein äußeres Band (durch die Logik) verknüpften, aber

nicht durcheinander zusammenhängenden, noch durcheinander in ihrem Princip gehaltenen Erkenntnissen in Ansehung Gottes und göttlicher Dinge. Zu solchem Aggregat kann, indem die blos logische Form, die alles nur locker umschließt, sich, wie ein Sack bis er voll, stets erweitert, immerfort Neues hinzugethan, oder zwischen das Alte an schicklicher Stelle eingeschoben werden, ohne daß je das Aggregat ein System, und der eben so verständlich als verständig angeordnete Inbegriff von Erkenntnissen Wissenschaft wird. Die Maxime des Bearbeiters einer solchen Dogmatik, auch wohl dessen, der sie studirt, oder eigentlich blos erlernt, ist: man muß wo möglich, Alles, was mit der Doctrin in Berührung kommt, oder zu ihr in, wenn gleich noch so entferntem, Verhältniß steht, inne, nämlich im Netz des Verstandes und im Sack des Gedächtnisses — haben, um von dem Allen reden, und darüber, sobald es verlangt wird, Antwort und Auskunft geben zu können. Hingegen für die Bearbeitung und das Studium der Dogmatik, die nicht mit dem Schein der Wissenschaft blenden, sondern Wissenschaft seyn will, und somit selbst als bloßer Versuch einer Theologie eine Stuffe höher steht, als jene Theognosie, gilt die Maxime: non multa, sed multum; nicht auf die Menge der Erkenntnisse, sondern auf die Erkenntnisse selbst und ihr nothwendiges Verhältniß zu einander, oder, was das Nämliche, auf die Wahrheit und Gewißheit in ihnen und auf ihren innern Zusammenhang kömmt es an. Jene ist höchstens die Maxime der Neugier, wo auf- und einge-

nommen wird, diese die der Wißbegierde, welche das Aufgenommene zu vernehmen strebt. Der Unterschied aber zwischen der Theognosie und Theologie ist dem ähnlich, der zwischen einer bloßen Geognosis und einer Geologie statt findet. Wie nämlich der Inbegriff von Erkenntnissen lebloser Körper auf der Oberfläche und im Innern der Erde (soweit es zugänglich) immer nur ein Aggregat ist, mag übrigens der Reichthum dieser Erkenntnisse, in deren Besitz der Geognost ist, noch so groß, und die Anordnung derselben von ihm noch so verständich gemacht seyn; so ist mit der Idee des Erdkörpers selbst, wenn sie ein klares Bewußtseyn des Geologen wird, wenigstens die Möglichkeit und das Princip einer Wissenschaft, der Geologie, gegeben; und und es muß sogar der Versuch einer Theologie mit vey weitem weniger Schwierigkeiten verbunden seyn, als der einer Geologie, da es, um jenen anzustellen, nur der Religion und des klaren Bewußtseyns von der Gottheit, hingegen, um diesen zu machen, außer der Idee des Erdkörpers, zugleich eines großen Reichthums der bestimmtesten Erfahrungen bedarf.

Allein gesetzt auch: die Dogmatik gelange dazu, Theologie zu seyn, so vermag sie doch nicht, Theosophie zu werden, und der Versuch, sie zu dieser zu erheben, würde, wo nicht eine gänzliche Geistesverirrung, wenigstens eine Vermessenheit und den Mangel an Selbstprüfung und Selbstkenntniß desjenigen verrathen, der ihn zu machen geneigt seyn mögte. Die Idee der Theosophie nämlich ist eine solche,

zu welcher der menschliche Geist zwar gelangen, die er aber, gleich andern, ihr darin ähnlichen z. B. gleich den Ideen der Allmacht und Allwissenheit, nicht gegenständlich machen und ausführen, nicht, wär' es auch immer nur unvollkommen, wie doch z. B. die Ideen der Schönheit, der Sittlichkeit, Wahrheit u. s. w. verwirklichen kann. Welches aus Folgendem erhellet. Die Religion an und für sich ist die Weisheit selbst; in der subjectiven Religion aber ist Weisheit, und zwar sofern der religiöse Mensch stets und unwandelbar im Glauben an Gott handelt, und in seiner freien Thätigkeit überall dieser Glaube vorwaltet, sofern folglich sein gesammtes Leben in Ansehung der Sittenreinheit und der festen, in dieser Reinheit beharrenden Zuversicht ein Leben ist im Glauben an Gott, den ewig lautern Quell alles Lebens. Daher, daß der wirkliche, nicht der Schein- und Namen-Christ, wohl als der ächte Weise betrachtet, und die christliche Religion, z. B. von Lactantius, allein als die wahre Weisheit bezeichnet wird. Eben so ist in der Theologie Weisheit, sofern der für diese Wissenschaft, oder in ihr für sich, thätige Mensch in seiner Bearbeitung oder seinem Studium derselben einzig und allein durch Religion begeistert, beseelt und geleitet wird. Allein, obwohl alsdann Weisheit in ihr, so ist sie, in welch' hohem Grade auch immer vollendet, doch nicht selber die Weisheit, denn das Wissen in ihr, und sie selbst als vollendetes Wissen ist doch nur ein wissenschaftliches, d. h. ein solches, welches, indem der forschende Geist seiner erkennenden Natur

und dem Weſen des Erkennbaren gemäß ſich thätig beweißt, blos errungen, und bey aller Liebe zu dem, wovon es das Wiſſen iſt, nicht ohne Mühſeeligkeit erworben und vollbracht wird. Als das Wiſſen von Gott und dem Seyn und Beſtehen aller Weſen durch ihn, in und mit ihm, würde ſie ſelber die Weisheit, oder nicht Theologie, ſondern Theoſophie ſeyn, wenn daſſelbe in gar keiner Beziehung ein Wiſſen durch den menſchlichen Geiſt und unter den Schranken ſeiner Natur, ſondern abſolutes Wiſſen durch Gott ſelbſt, und alſo, wie in Anſehung ſeines Inhalts göttliches Erkennen des Göttlichen, ſo auch in Anſehung ſeiner Form, oder nach der Erkenntnißart, nicht mühſam erworbene Wiſſenſchaft, ſondern die ewig ſich ſelber gleiche Allwiſſenheit, wenn alſo der Menſch nicht Menſch, ein unter den Bedingungen des Sinnlichen und Nichtſinnlichen erkennender Geiſt, ſondern Gott, der Allwiſſende ſelbſt wäre. Nach der Lehre der Chriſten iſt der Stifter ihrer Religion Menſch gewordener Gott, und ſein Wiſſen von Gott, (wie die Religion durch ihn, und ſeine Lehre in ihr) in jeder möglichen Beziehung unmittelbar göttlich: durch ihn offenbaret Gott ſich den Menſchen, nicht als durch einen Menſchen, oder eines Menſchen Geiſt, ſondern als durch ſich ſelbſt, durch den Geiſt Gottes. Er alſo iſt als der allein Weiſe unter ihnen, und ſeine Weisheit in der Wirklichkeit als das ihnen allen vorleuchtende Ideal zu betrachten, und er allein kann, in Vergleichung mit ihnen, ihrem Leben, ihrer Wiſſenſchaft und Kunſt, wie als Θεανθρωπος, ſo als Θεοσοφος betrachtet werden;

denn sein Leben, Wissen und Wirken, als das des Sohnes, der gleichen Wesens ist mit dem Vater, (ὁμοούσιος τῷ πατρί) ist das Leben, Wissen und Wirken des Heiligen, Allwissenden und Allmächtigen, und er nicht nur, wie ihn ein berühmter Philosoph bezeichnet, der Heilige des Evangeliums, der, ohne Sünde, einer Zucht und Erziehung zur Sittlichkeit, — sondern auch der Allwissende und Allmächtige, der der Wissenschaft und Kunst der Menschen nicht bedürftig war, und in welchem allein sie den Gottweisen oder Theosophen anzuerkennen vermögen.

Es ist heilsam und nöthig für die Bearbeitung und das Studium der Dogmatik, welche als Wissenschaft Theologie ist, die beyden Grenzpunkte (die Empirie einer bloßen Theognose und die Idee der Theosophie) anzuerkennen, zwischen denen sie sich als Wissenschaft und System organisirt und vollendet; denn nur mittelst solcher Anerkenntniß steht zu vermeiden, daß der Bearbeiter oder Studirende entweder in dem sogenannten Realen des Wissens versinke, (im Dunkel der Empirie herumtappend) oder sich im Idealen desselben versteige (im Licht der Idee schwärmend, und geblendet durch dasselbe, Phantome für Wahrheiten haltend). Uebrigens aber kann nichts leichter seyn, als, wenn einmal der Begriff der Theologie mit der Idee der Theosophie, und der Theolog mit dem seyn wollenden Theosophen, einem Schwärmer und Phantasten, verwechselt worden, die gänzliche Unmöglichkeit einer streng wissenschaftlichen und wahrhaft systematischen Dogmatik, und die Nichtigkeit der Bestre-

bungen des sogenannten Theologen darzuthun, und somit, aus Wissenschafts- und System-Scheue, den beschwerlichen Forderungen zu entgehen, welche die Idee einer Lehre von der Religion an den Bearbeiter solcher Lehre macht, und denen zufolge er nicht länger in der Dunkelheit und Unbestimmtheit seiner Vorstellungen beharren kann, sondern von ihr aus sich den Weg zum Lichte und zur Bestimmtheit der Erkenntniß bahnen muß.

§. 10

Die Dogmatik als System.

Bedingung der Wissenschaft ist, daß sie System, aber nicht Bedingung des Systems, daß es Wissenschaft sey. Oder: eine Wissenschaft ist nur als System — und ein wissenschaftliches Erkenntniß nur als ein systematisches denkbar, aber nicht umgekehrt; sondern ein systematisches Erkenntniß ist gar wohl möglich, ohne daß es ein wissenschaftliches, und ein System, (z. B. ein Sonnen- oder Welt-System) ohne daß es Wissenschaft sey. Inwiefern ein System von Dingen, (dergleichen ein Welt-Gebäude) welches nicht Wissenschaft ist, zugleich ein System von Erkenntnissen, und also doch (wenigstens der Möglichkeit nach) Wissenschaft sey, bleibt hier dahin gestellt. Wir schränken uns auf die Frage ein: wodurch die Wissenschaft, welche nothwendig ein System der Erkenntnisse ist, sich von einem Sy-

stem der Erkenntnisse, welches nicht nothwendig Wissenschaft ist, unterscheide, oder: worin der Unterschied zwischen dem Wissenschaftlichen und Systematischen bestehe? die vorläufige Antwort ist: durch die Wissenschaft stellt sich in den Lehren, die sie enthält, das Wahre und Gewisse derselben unmittelbar dar, so daß, indem in der Wissenschaft (welche selber ein Wissen) gewußt wird, dieses Wissen zugleich verknüpft ist mit der Einsicht in die Wahrheit und Gewißheit dessen, was gewußt wird; oder: jedes Wissen in der Wissenschaft, und sie selber als das Wissen, ein Wahrseyn, ist zugleich ein Wissen von ihm selber, von dem Wahrseyn, und jedes mit dem Erkenntniß seiner Wahrheit und Gewißheit verbundene Erkenntniß ist ein wissenschaftliches: was der Mensch weiß (wovon er ein Erkenntniß, oder, wie man auch sagt, Wissenschaft hat) ist wahr; wovon er weiß, daß es wahr, das weiß er wissenschaftlich, und dieses wissenschaftliche Wissen, (das Erkenntniß der Wahrheit) wird allein entweder durch die Wissenschaft gewähret, oder ist selber die Wissenschaft. Im System hingegen stellen die Erkenntnisse sich blos in ihrem innern Zusammenhange und im Zusammenhange ihres Ganzen (in ihrer Articulation und Totalität) dar; und der Begriff des Systematischen ist der einer innern (von der Freiheit und Willkühr der Menschen unabhängigen) Ordnung, worin ein Ganzes von Erkenntnissen sich durch sich selber und durch die in ihm enthaltenen Erkenntnisse behauptet und bewegt, so daß in dieser Bewegung jedes Erkenntniß durch sich selbst und zugleich

durch alle übrigen, die im Ganzen enthalten sind, an der ihm nothwendigen Stelle ist. Wovon der Mensch weiß, daß es innerlich geordnet sey, das weiß er systematisch, wie, was er als wahr weiß, wissenschaftlich. In seinen Erkenntnissen aber kann innerer Zusammenhang, innere Ordnung, sie können ein System seyn, ohne daß er darum weiß; ist hingegen dieses System zugleich Wissenschaft, so weiß er nicht nur, was wahr, als wahr, sondern auch, was an sich geordnet, als an sich geordnet, und ist also sein Wissen wie ein wissenschaftliches, so ein systematisches. So ist z. B. die Religion, als Doctrin, ein Inbegriff solcher Lehren, die insgesammt durch sich selber und durch sie miteinander verknüpft und neben einander geordnet, oder die artikulirten Theile der Religion, als des Ganzen, (articuli fidei) sind, — folglich ein System, aber nicht eine Wissenschaft; und System bleibt sie, wenn es auch nie zur Wissenschaft von ihr, zur Theorie ihrer selbst und ihrer Lehren, kommen, sogar, wenn alles Erkenntniß des innern Zusammenhanges ihrer Lehren, also das systematische Wissen in ihr, mangeln sollte. So ist ferner jede gute Katechisation und Predigt, durch den nothwendigen, gleichsam organischen Zusammenhang der in ihr enthaltenen Belehrungen, Betrachtungen u. s. w., ein System, ohne daß mit ihr auch nur ein systematisches, geschweige ein wissenschaftliches Erkenntniß in den Zubelehrenden oder Zuerbauenden bezweckt wird, oder bezweckt werden darf. Sobald hingegen der Versuch einer Wissenschaft der Religion (einer Dogmatik und Ethik)

oder der einer Wissenschaft der Katechisation, der Predigt und Homilie (einer Katechetik und Homiletik) gemacht wird, so kann dieser nicht gelingen, wenn er nicht zugleich der Versuch theils eines Systems selber, theils einer Wissenschaft von der Religion als einem System, oder von der Katechisation oder Predigt, als Systemen, d. h., wenn es mit ihm nicht zugleich auf ein wissenschaftliches und systematisches Wissen abgesehen ist. Die Lehre in der Religion führt ihre Lehrjünger zur Wahrheit selbst und in die Religion, das System derselben; die Lehre in der Religionswissenschaft bringt die ihrigen, besonders wenn sie bereits zur Wahrheit gelangt und in der Religion einheimisch sind, zum Erkenntniß der Wahrheit und zum Erkenntniß sowohl des Systems der Religionswissenschaft, als auch des Systems der Religion selber. Jene Lehre ist populär, diese scientifisch; die Popularität der einen besteht aber nicht in dem Mangel des Systematischen, (er bewiese ihre Trivialität) so wie das Scientifische der andern nicht blos das Systematische derselben ist, sondern populär ist jene dadurch, daß sie, obwohl systematisch, dennoch die Wahrheit allgemein faßlich, d. h. verständlich und überzeugend darstellt, das Bewußte an das Bewußtlose, das Erkenntniß an den Glauben, anknüpfend, indem sie den Urgrund dieser Ueberzeugung Begrifflos, und die innere Ordnung der Erkenntnisse, die sie darstellt, bewußtlos seyn und bleiben läßt, und daher auch für ihre Darstellung, d. h. für sich selber, keiner besondern Terminologie oder Schulsprache bedarf.

Scientifisch hingegen ist eine Lehre, weil sie das Bewußtlose jenes Urgrundes auf Begriffe, und das Bewußtlose dieser Ordnung zum Bewußtseyn zu bringen, somit Einsicht in das Princip der Wahrheiten und ihres innern Zusammenhanges zu bewirken strebt, und deswegen auch wohl einer besondern Terminologie bedarf, die aber allein ihr eben so wenig den Charakter des Scientifischen giebt, (als dessen Ausdruck sie blos ist) wie durch ein bloses Vermeiden derselben Popularität, oder durch willkührlich fabrizirte Worte in der Muttersprache, statt der ausländischen, Verständlichkeit bewirkt wird.

Was nun den Begriff des Systems betrifft, so ist es dasjenige Ganze, welches, als solches und in allen seinen Theilen, sich aus sich selber erzeugt und entwickelt, und sich in sich selber gestaltet und vollendet; sind aber seine Theile Erkenntnisse, und ist es selber Wissenschaft, so wird als die negative Bedingung dieser Erzeugung, Entwickelung Form und Vollendung, die erkennende Thätigkeit selbst, oder der erkennende Geist nothwendig begriffen. Wir erläutern diesen Begriff mittelst folgender Gegensätze und Vergleichungen:

Das Wissen kann einem Gebäude, aber auch einem Gewächs verglichen werden; man meynte ehemals wohl, es getroffen zu haben, wenn ein Weltsystem als Weltbau, (das Natursystem wollte sich der Vorstellung eines Baues nicht bequemen, in Ansehung seiner blieb es daher bey dem vagen Gedanken des Natur-Ganzen) ein System von

Erkenntnissen aber als ein Lehrgebäude begriffen und bezeichnet worden sey. Die Unbestimmtheit der Begriffe eines Systems, seines Ursprunges und der Bedingungen seiner Möglichkeit führte diese Vergleichung und zuletzt die Meynung herbey, eine Gebäude sey nicht etwa blos ein (noch dazu schlecht gewähltes) Bild zur Versinnlichung des Begriffs vom System, sondern das System selbst. Der jedoch, obwohl nicht erst späterhin tiefer erforschte, sondern nur lange vernachläßigte, bestimmtere Begriff des Systems gab die Veranlassung, dasselbe mit einer Organisation zu vergleichen, und das Welt- und Natur-System, als den Welt- und Natur-Organismus, ein System der Wissenschaft aber als intellectuellen oder Geistes-Organismus zu begreifen, wie wenn Letzteres nicht ein Bau der Erkenntniß, sondern ein Baum des Lebens wäre. Und eben dieser Unterschied zwischen einem Gebäude und einem Gewächs ist es, mittelst dessen wir den berührten Begriff des Systems weiter ins Klare zu setzen suchen. In einem Gebäude hängen 1) alle Theile desselben in und miteinander zusammen, aber der Grund ihres Zusammenhanges ist nicht in, sondern außer ihnen und dem Ganzen selber, nämlich in dem, dessen Werk der Bau, enthalten, und die Regelmäßigkeit und Ordnung, so sehr sie im Ganzen und in allen seinen Theilen herrschen möge, ist doch nicht eine durch das Ganze und seine Theile darin, sondern nur mit ihm und ihnen daran hervorgebrachte, blos äußere Ordnung und Regelmäßigkeit. Die Theile sind Stücke, und aus ihnen ist das Ganze

in der Ordnung, für welche die Idee des Baumeisters das Gesetz und die Regel giebt, zusammengefügt oder komponirt; sie halten und tragen einander, indem der Bau selber von dem Boden, worauf er aufgeführt worden, (Sand oder Fels) gehalten und getragen wird, aber sie erhalten sich und das Ganze nicht durcheinander und es, sondern so wie der Bau blos äußerlich entstanden ist, so wird er auch blos äußerlich (durch Reparatur und dgl.) erhalten, und selbst das, daß seine Bestandtheile, dem Stoffe nach, zum Theil heterogen sind, (Stein, Metall, Holz, Kalk und dgl.) thut der Möglichkeit des Baues keinen Eintrag, sie ist vielmehr durch diese Heterogeneität sogar bedingt. In einem Organismus hingegen hängen alle Theile desselben einerseits durch einander, andererseits durch ihn, als das Ganze, dessen Theile sie sind, in und mit einander zusammen, und sind sie nicht Stücke oder Partikel, aus denen, sondern Glieder und Artikel, in denen das Ganze besteht, und die zugleich in ihm allein Bestand haben. Es selber entsteht nicht durch Composition, sondern durch Ecrescenz und Concrescenz, und die Ordnung in ihm und im Zusammenhange aller seiner Theile ist nicht, mittelst einer von ihm selber verschiedenen Idee, noch mittelst eines Begriffs außer ihm, als des Gesetzes dieser Ordnung, an ihm, sondern durch es selber in ihm hervorgebracht — innere Ordnung; es lebt in allen seinen Theilen, wie jeder derselben mit jedem in ihm, und wird, sich (mittelst äußern, der Homogeneität fähigen

Stoffs) in seinen Theilen durch sie, und sie durch einander in sich erhaltend, in oder auf dem Boden, worin oder worauf es aus sich selber erwuchs, durch sich selber gehalten und getragen. Was nun in der vegetativen und animalischen Organisation jene Excrescenz und Concrescenz, das ist in Ansehung der Wissenschaft, als eines Systems, oder intellectuellen Organismus, die Exstruction und Construction. Die Idee der Wissenschaft in deren Totalität ist der dem menschlichen Geiste gleichsam eingezeugte Keim der Wissenschaft, und die, mittelst dieses Geistes sich in und mit ihrer Idee entfaltenden Theile, die Erkenntnisse in der Wissenschaft, hängen durch einander zusammen, wie die Glieder eines organischen Leibes, jedoch nicht, weil sie aus dem Keime erwachsen, und in einander verwachsen — und eben so wenig, weil sie äußerlich an einander gefügt —, sondern mittelst der Idee in einander gebildet, oder construirt sind. Der Geist also, die ihm eingezeugte Idee der Wissenschaft aus sich erzeugend, ist nicht selber diese Idee, und nicht er produciret die Wissenschaft, sondern in ihm, in welchem ihre Idee, wie der Keim in dem ihm angemessenen Boden, enthalten ist, producirt sie sich durch und in sich selber mittelst der Individuen, die Theil an ihm, oder, wie man sagt, Geist haben, und gleichsam von der Wissenschaft selbst zu ihren Werkzeugen gewählt und in ihren Dienst genommen sind. Allerdings treten sie freywillig in ihren Dienst, und ist in demselben ihre Thätigkeit frey, wie die des Lichts in der Entwickelung eines Pflan-

zenkeims, doch aber müssen sie sich die Unterordnung ihrer Freiheit unter die Idee der Wissenschaft, und unter die Gesetze des, diese Idee enthaltenden, Geistes gefallen lassen, und kann jedes von ihnen, nur insofern die Wissenschaft sich seiner bemächtigt, es zur Herrschaft über sie und zur Meisterschaft in ihr bringen. Der Mensch ist nicht Schöpfer irgend einer Wissenschaft, sondern mittelst seiner erschafft und erhält jede sich durch und in sich selber.

2) An einem Bau sind die Theile, woraus er besteht, das, was eher und früher war, als der Bau, der das Ganze dieser Theile ist. Dem Ganzen eines Gebäudes gehen also seine Theile und deren Bearbeitung vorher; sie, als rohe, noch erst für das Ganze zu bearbeitende Stücke und Stoffe heißen Materialien. Der Bearbeitung aber dieser Materialen gehet wenigstens in dem, der sie zubereiten und bearbeiten läßt, im Baumeister, die Idee des Ganzen voraus, dessen Theile sie werden sollen. Diese Idee in ihm, das Schema, der Grundriß des Gebäudes, ist die Norm für ihn, nach welcher die Materialien, so daß sie, als einzelne Theile dem Ganzen und dessen Zweck entsprechen, und der Zusammenfügung fähig sind, bearbeitet werden müssen. Anders verhält es sich mit der Organisation. Zwar kann man sich vorstellen, daß auch dem Organismus die Idee oder der Begriff von ihm in einem Geiste außer ihm, in einem göttlichen Verstande und dgl., vorausgehe, allein in solcher Vorstellung wird sofort der Organismus selber verkannt, und mit ihm der bloße Me-

chanismus verwechselt. Wird darauf bestanden, daß z. B. die Pflanze, oder das Thier keine Maschine, sondern eine Organisation, kein Fabricat, sondern ein Geschöpf sey, so geschiehet es, weil der Begriff z. B. der Pflanze und die Pflanze selber sich nicht von einander trennen lassen, und jener nicht als früher vorhanden, diese als später, und nach ihm, wie nach einem Entwurf, gemacht gedacht werden kann, ohne daß hiermit das Erkenntniß von der Pflanze unmöglich werde. Auch hat eben darum, weil der Begriff vom Organismus und der Organismus selber nicht ausser einander und nicht nach einander seyn können, das sogenannte physikotheologische Argument für das Daseyn Gottes den Vorzug vor dem kosmologischen, (a contingentia mundi) der bekanntermaßen an ihm gerühmt wird; denn wer siehet nicht, daß, wenn überhaupt das Daseyn der Welt vom Seyn Gottes Zeugniß giebt, dieses nicht durch sie, als ein Fabricat, sondern allein durch sie, als Geschöpf und Schöpfung möglich sey, da nach jener Vorstellung der Begriff von der Welt, als die bloße Möglichkeit derselben, in ihrem Erbauer vorausgehen, erst nachher aber die Welt selber, als die wirkliche, außer ihm, diesem Begriff (ihrem Entwurf) gemäß, von ihm hervorgebracht seyn, und also zwar auf einen Weltfabricanten, oder Weltbaumeister, aber nicht auf Gott, den Weltschöpfer, hinweisen würde? An ihn, den Schöpfer erinnert sie, und sein Daseyn bestätigt sie durch ihre schaffende Macht; in ihrer schaffenden Macht aber ist die Welt nicht ein Gebäude, sondern ein Geschöpf,

nicht eine Maschine, sondern eine Organisation, und in Gott geht nicht vor ihr, als der Wirklichkeit und Macht, der Begriff von ihr, als die bloße Möglichkeit und Ohnmacht, voraus, sondern zugleich oder mitsammt dem Begriffe in ihm ist sie durch ihn, und ist Gottes die Welt Begreifen sein dieselbe Erschaffen, sein Denken also die Allmacht, und er nicht der Welt-Erbauer, sondern Schöpfer, sie selber aber als Geschöpf das unergründliche Wunder der göttlichen Macht, und als Schöpfung der Inbegriff zahlloser und unermeßlicher Wunder. Nicht die Vorstellungen also des Zufälligen der Welt, und des eben so Zufälligen, oder auch, wenn man lieber will, des Nothwendigen ihres Begriffs in einem Welterbauer, (einem Demiurgos) mit denen der Kosmotheolog, nur einen Welt-Mechanismus denkend, vergebens etwas auszurichten hofft, sind es, sondern das Erkenntniß, oder doch das Gefühl von der ewigen Unzertrennlichkeit des Begriffs der Welt und ihrer selbst, kurz das Bewußtseyn vom Welt-Organismus, ist es, worauf der Physikotheolog seinen sogenannten Beweis für Gottes Daseyn gründet, und welchen Organismus er vor Augen hat, wenn er lehret, die Betrachtung der innern Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Welt, die Betrachtung der Natur, als des ewigen Wunders, und aller Wunder in ihr, führe unmittelbar zu der Ueberzeugung, daß der Allmächtige und Allweise — und daß Er, der Weltschöpfer, Gott sey. Wir kehren zu dem Gegenstande unserer Untersuchung zurück.

So wenig einem Ganzen, als Organismus die Idee von ihm vorhergeht, eben so wenig können diesem, als dem Ganzen, seine Theile voraus gehen. Sie sind, welches unmittelbar die Betrachtung des Organismus selbst lehrt, als seine Glieder und Organe nicht früher und eher da, als er selber, nicht also, wie wenn er aus ihnen, den vor ihm erzeugten und gebildeten Theilen, als Ganzes zusammengesetzt, und in seiner Entstehung und Existenz von einer zeugenden und bildenden Kraft außer ihm, abhängig wäre. Sie sind aber auch nicht, gleich den Werkstücken eines mechanischen Kunst-Gebildes, das, verglichen mit dem Organismus jederzeit Stückwerk ist, als bloße Materialien, noch, gleich den Bestandtheilen eines chemischen Products, als bloßer und roher Stoff vor ihm vorhanden, sondern in ihm, dem Ganzen, sind alle seine Theile, zwar nicht der Existenz — wohl aber der Potenz nach, enthalten, und zugleich mit ihm sind sie, wo nicht als wirkliche Theile, doch in ihrer realen Möglichkeit gegeben. Indem folglich ein organisches Ganze, mittelst äußern Stoffs, (jedoch nie aus ihm, und insofern also unabhängig von ihm) aus sich selber entsteht, erwächst, sich gestaltet und vollbringt, entstehen, erwachsen, entwickeln und vollbringen sich in ihm und durch es alle seine Theile, und entwickelt und vollbringt zugleich in ihnen das Ganze sich selber. So ist z. B. die Pflanze zwar nicht im Keime des Saamenkorns präformirt, und in ihm, wie im unendlich Kleinen, allen ihren Theilen nach, wirklich, allein er ist gleichwohl, als der alleinige

Grund der, von der Wirklichkeit der Pflanze unzertrennlichen Möglichkeit ihres Daseyns, die Pflanze selber schon. Sie wird als Keim der organisirenden Thätigkeit eingezeugt, und diese Thätigkeit (gleichsam der Boden, welchem der Keim eingezeugt worden, im Einzelnen das Saamenkorn, im Besondern die Erde, im Allgemeinen die Natur als solche) ist zugleich das Erzeugende des Keims; aber sie selbst producirt die Pflanze nicht, sondern in ihr, als ihrem Boden, entsproßt diese aus ihrem Keim, d. i. aus sich selber, und entfaltet und erhält sie sich durch sich selbst in allen ihren Theilen, zur Erzeugung, Gestaltung und Erhaltung ihrer selbst und ihrer sämmtlichen Theile zwar des Mediums bedürftig, in welchem sie entsteht, also des Wassers, des Lichts, der Luft und Wärme, jedoch nicht als eines Stoffs, woraus sie selber ihre Theile erst bereite, um dann aus diesen sich zusammen zu setzen, sondern als eines solchen, der ihre Entstehung, Entwickelung und Selbsterhaltung blos veranlaßt und befördert.

Was aber für den physischen Organismus, z. B. für die Pflanze, die organisirende Thätigkeit, oder die Natur, das ist für den intellectuellen Organismus (für die Wissenschaft) die systematisirende Thätigkeit, oder der Geist. Der Wissenschaft nämlich, als dem Wirklichen, geht der Begriff von ihr, als ihre Möglichkeit nicht vorher, auch geben ihr, als dem Ganzen, ihre Theile, nicht voraus, wie wenn sie lediglich durch diese bedingt, und nicht zugleich selber das Bedingende ihrer selbst und ihrer Theile wäre. Sie ist kein

Lehrgebäude, und gleicht nicht einem Bau, sondern sie ist ein System und ähnlich dem Organismus. Wenn daher der so genannte Erfinder oder Bearbeiter einer Wissenschaft zuerst sich irgend einen Begriff von ihr, z. B. den von einer christlichen Dogmatik, macht, sodann aber irgend einen Vorrath, diesem Begriff und einander anpassender Kenntnisse, z. B. von christlichen Dogmen aus der Bibel, und wo er sie sonst noch finden mag, sammelt, hierauf dieselben, als Materialien, damit sie Theile eines Ganzen werden, und aus ihnen durch ihn ein Ganzes entstehe, seinem Begriff gemäs zubereitet, oder, falls sie es bereits sind, ihm und eins dem andern blos einfügt, und endlich solch Ganzes selber, dessen Theile vielleicht längst vorher schon das Licht der Welt erblickt haben, ans Licht treten läßt: so kann man sicher seyn, daß sein nützliches Allerley von Kenntnissen, wie sehr es, als ein Einerley derselben, durch die logische Form und Anordnung den Schein und Anstrich der Wissenschaft haben möge, doch nicht, selbst wenn es dafür ausgegeben würde, Wissenschaft, mithin nicht ein System sey. Auch wird dergleichen selten für die Wissenschaft selbst ausgegeben, und lieber ausdrücklich die Erklärung gethan, man habe mit dem, was man liefere, keineswegs die Absicht, ein System zu liefern; in welcher Erklärung der Lieferant freilich das System, gleich seinem Mach- und Stückwerk, wie eine Fabrikwaare betrachtet, die man liefert oder sich liefern läßt, aber doch, sey's aus Bescheidenheit, oder in dem vornehmen Gefühl, da er Viel gewonnen oder erworben, auch Viel

geben zu können, sein reich ausgestattetes Werk nicht für ein System, welches nie weniger, aber auch nie mehr giebt, als es selber enthält, gehalten wissen will. Diesem, wenn es ein System von Erkenntnissen ist, gehet der Begriff von ihm, und jeder Begriff, als Artikel oder Theil in ihm, nicht nur nicht voraus, sondern muß auch, wenn es zugleich Wissenschaft ist, in allen denen, die ihrer theilhaftig sind, oder werden, das Bewußtseyn von ihm, als System, folglich a) das Erkenntniß der Unzertrennlichkeit des Begriffs und des Ganzen, dessen Begriff er ist, b) das der Nothwendigkeit des Entstehens und Bestehens aller Theile mit und in dem Ganzen, und c) das der Unmöglichkeit dieser Theile außer, oder gar vor ihrem Ganzen und ohne dasselbe, unmittelbar verknüpft seyn. Die Möglichkeit aber dieser dreyfachen Erkenntniß hat ihren Grund darin, daß der, von der Wissenschaft selbst unzertrennliche Begriff derselben, oder, was das Nämliche, daß die Wissenschaft selber, der Potenz nach, dem Geiste, als der systematisirenden Thätigkeit, wie der Pflanzenkeim dem Saamenkorn, eingezeugt, und daß sie, mittelst dieser Thätigkeit, das Erzeugniß oder Product ihrer selbst in ihrer Artikulation und in der Totalität ihrer Theile ist. Die systematisirende Thätigkeit nämlich ist nicht, wie die organisirende, oder der Geist nicht, wie die Natur, bewußtlos und nothwendig, sondern wissend und frey, und ein System erzeuget sich nicht in seiner Nothwendigkeit, wie der Organismus in der seinigen, mittelst einer bewußtlosen und blindlings nothwendigen, sondern mittelst bewußter und

freier Thätigkeit. Als bewußt aber und frey ist sie die Thätigkeit solcher Individuen, welche (wie und wodurch? bleibt hier dahin gestellt) des Bewußtseyns und der Freiheit fähig sind, und deren Individualität eben in dem Bewußtseyn und in der Freiheit, kurz in der Persönlichkeit, besteht. In ihnen, den Menschen, ist die systematisirende eine individualisirte oder persönliche Thätigkeit, also nicht der Geist als solcher, in einem Begriffe von ihm, sondern der von seinem Begriffe nicht verschiedene, der persönliche, oder der Geist als Individuum. Aber als Individuen sind sie zugleich mit der Subjectivität behaftet, und ist jedes derselben, wie ein, so auch ein einzelnes, dieses oder jene, Individuum. Das Subject nun in seiner Individualität hat mehr oder weniger Geist, und insofern ist jeder Mensch mehr oder weniger ein für irgend eine Wissenschaft, wie man sagt, organisirter Kopf; das Individuum aber als solches, und somit seine Subjectivität beherrschend, ist ein Geist oder ein Kopf, und hat zugleich Geist, oder Kopf, und insofern ist es einerley zu sagen, die Idee einer Wissenschaft sey dem Geiste, als der systematisirenden Thätigkeit, oder sie sey einem Geiste, einem Kopfe, eingezeugt, und der Geist, oder ein Geist, ein Individuum erzeuge sie, und mittelst seiner producire sich die Wissenschaft aus sich selber. Nur, wo das mit der Subjectivität behaftete Individuum sich selber zugleich an sie heftet und hängt, also, wo die Person dem Subjecte sich unterwirft, und ihm fröhnet, anders: nur wo die Individualität in der Subjectivität z. B. der Empfindungen

und Gefühle gleichſam verſchwommen, oder in der des abſtracten und leeren Denkens verflüchtiget iſt, nur da mangelt (welcher Herrlichkeiten übrigens das Subject ſich erfreuen mag) der Geiſt, der den Keim einer Wiſſenſchaft in ſich trage und ihre Entſtehung und Entfaltung zu einem Syſtem in allen ihren Theilen veranlaſſe und befördere; denn, wie könnte doch, wenn die Individualität eines Subjects durch es ſelber zu ſeiner Nahrung gemacht, und von ihm aufgezehrt wird, Nahrungsſtoff für eine Wiſſenſchaft übrig bleiben, die, daß ihre alle Subjectivität geopfert werde, fordert und fordern muß? Des Thieres Magen iſt es nicht, worin die Pflanze ihrem Keim entſproßt, er zerſtört vielmehr ihren Keim und deſſen Hülle, das Pflanzen- oder Saamenkorn.

So gewiß demnach das Individuum in ſeiner Subjectivität, oder vollends das Subject als ſolches der oben berührten Erkenntniß von der Unzertrennlichkeit des Begriffs einer Wiſſenſchaft und ihrer ſelbſt, ferner der Nothwendigkeit des Entſtehens und Beſtehens aller ihrer Theile in und mit ihr, und der Unmöglichkeit ihrer Theile außer ihr und ohne ſie, ermangelt, eben ſo nothwendig erzeugt umgekehrt das Subject in ſeiner Individualität, oder vollkommner noch das Individuum als ſolches dieſe Erkenntniß, und gelangt es ſomit zum beſtimmten Bewußtſeyn von der Wiſſenſchaft, als Syſtem. Die Subjectivität nämlich eines Individuums iſt das, wodurch es ſich von jedem andern Individuum unterſcheidet, alſo ſeine Einzelheit

und Eigenheit, alles Eigenthümliche an und in ihm; die Individualität hingegen eines Subjects wird erkannt als dasjenige, wodurch daſſelbe allen Subjecten, als Individuen seiner Art, oder Gattung, vollkommen gleich iſt, folglich als das allen Subjecten einer Art Gemeinſame, als ihre Weſenheit. Ein Menſch als Subject, als dieſer oder jener, in Nord oder Süd, in dieſer oder jener Zeit geboren, ſo oder ſo erzogen und dgl., iſt verſchieden von jedem andern in deſſen Subjectivität; hingegen zwiſchen einen Subject als Menſchen und zwiſchen jedem andern, als einem eben ſolchen, findet keine Verſchiedenheit ſtatt. Läßt daher Einer, der Geiſt oder Kopf hat, durch ſeine, oder, was gleich viel, durch die Subjectivität anderer (z. B. durch die ihnen eigenthümliche Behandlungsart einer Doctrin) in der ſogenannten Bearbeitung, oder auch in dem bloßen Studium einer Wiſſenſchaft ſich leiten, ſo wird dieſe, nur den Schein der Wiſſenſchaft habend, ſtatt Product ihrer ſelbſt mittelſt ſeiner, Product durch ihn, oder ſein Werk, und als ſolches vielleicht ein Schul- und Kunſtgerechtes Lehrgebäude, aber nimmermehr ein Syſtem ſeyn; er aber, der Bearbeiter oder Studirende wird an ihm (welches an der Wiſſenſchaft unmöglich iſt, die vielmehr die auf ſie verwendete Geiſteskraft reichlich erſtattet) ſeinen Geiſt, ohne daß deſſen die Wiſſenſchaft Gewinn hätte, eingebüßt haben, und geheftet an die Subjectivität zugleich an ſeinem ſogenannten Syſtem, indem er es bauet, hängen, ohne erſt ſich daran hängen, oder an ihm erhängen zu müſſen. Läßt dagegen ein Subject, in ſei-

nem anfangs dunklen Bewußtſeyn von der dem menſchlichen Geiſte eingezeugten Idee einer Wiſſenſchaft, ſich durch die Individualität beherrſchen, hat es, wenigſtens zum Behuf der Wiſſenſchaft oder ihres Studiums, jeder Eigenheit entſagt, und ſomit ſich von ihm ſelber als Subject, befreiet, und als Individuum hergeſtellt; ſo wird ein ſolches Individuum die ihm eingezeugte (gleichſam angeborne) Idee der Wiſſenſchaft aus ſich ſelbſt erzeugen, und aus ihr, als ihrem Keime, wird mittelſt ſeiner, die Wiſſenſchaft ſich ſelber, als ein Ganzes in und mit allen ſeinen Theilen produciren; alle Erkenntniſſe aber, welche zuvor ſchon von demſelben, in Beziehung auf die Wiſſenſchaft mit Abſicht oder Abſichtlos erworben worden, werden von ihm keineswegs zu Theilen der Wiſſenſchaft beſtimmt und ihr aufgedrungen oder eingeſchaltet werden, ſondern vollkommen eingegangen und aufgenommen in die Individualität, werden ſie von dieſer nicht verſchieden, und alſo das Element ſeyn, mittelſt deſſen die Wiſſenſchaft ihrem Keime entſproßt und ſich, darin durch die freie Thätigkeit des Individuums nicht gehindert, ſondern befördert, zu einem Syſteme geſtaltet; das Individuum aber, ſo die Wiſſenſchaft cultivirend oder ſtudirend, wird indem es hiermit ein Verdienſt um ſich ſelber hat, ein Verdienſt um ſie, und indem um ſie, ein Verdienſt um ſich ſelber erwerben. Wie nämlich jenes ſich von der Subjectivität Leitenlaſſen, ſo iſt auch das ſich von der Individualität Beherrſchenlaſſen ein Act der Freiheit, und dieſer eine Schuld, wenn, in der Wiſſenſchaft wie im Leben, das Subject die Indivi-

dualität — ein Verdienst aber, wenn das Individuum die Subjectivität sich unterwirft, ohne welche letztere Subordination insbesondere keine Wissenschaft gedeihen, und mit welcher der Wahn nicht bestehen kann, daß ein Individuum als Subject (berühmten oder unberühmten Namens) ingleichen ein Subject als Individuum in freier Macht-Vollkommenheit Urheber eines Systems seyn, oder ein solches zu eigen haben, und darüber, wie über andere Eigenthümer, nach Belieben schalten könne.

Frägt man also: wer das Talent, einer Wissenschaft zu dienen, damit sie entstehe und sich vollende, oder die Kraft, eine bereits bestehende und in irgend einem Grad vollendete Wissenschaft zu studiren habe, so werden wir antworten müssen: derjenige, welcher sich von der, ihm und jedem Individuum seiner Art eingebornen Idee derselben beherrschen läßt, und was er, als forschender und erkennender Geist, damit die Wissenschaft sich verwirkliche, oder er zu ihr, der wirklichen, gelange, thun muß, zugleich thun will, oder: der hat das Talent und die Kraft, dessen Willensfreiheit, im Dienst oder Studium der Wissenschaft, der Nothwendigkeit vollkommen gleich ist, mit welcher sie entsteht, sich entwickelt und besteht, derjenige folglich, dessen, in seiner Freiheit nothwendige Thätigkeit der organisirenden Kraft, oder der Natur gleicht, die, als bewußtlos, eine in ihrer Nothwendigkeit freie Thätigkeit ist, so daß jedes Individuum in ihr, (ein Gestirn, eine Pflanze u. s. w.) indem es sich aus seinem Keime erzeugt, und an der Nothwendigkeit selbst das

unverletzliche Gesetz seiner Entstehung, Gestaltung und Dauer hat, zugleich das Product der Freiheit, oder eines das Gesetz nie verletzenden Geistes zu seyn scheint. — Das System, dessen von ihm selber unzertrennlicher Keim dem Geiste, somit der Freiheit eingezeugt ist, trägt den Charakter der Nothwendigkeit; der Organismus, dessen von ihm eben so unzertrennlicher Begriff in der Natur, also in der Nothwendigkeit enthalten ist, hat den höchsten Schein der Freiheit. Dem zufolge beginnt das Verdienst um eine Wissenschaft damit, daß sie, was a) ihre Totalität betrifft, als selbstständig, und was b) ihre Artikulation angeht, als homogen in allen ihren Theilen, kurz damit, daß sie als ein System anerkannt wird.

Ad a) Alle in ihr, einem Ganzen, begriffenen Momente sind in ihr als Erkenntnisse mithin als Wahrheiten enthalten, und wie sie dieselben in sich, so stellt sie sich in ihnen, als die Wahrheit dar; dies aber ist unmöglich, ohne daß sie, als Ganzes, mit allen ihren Theilen im Princip der Wahrheit und Gewißheit begründet, und von Allem außer ihr und ihm unabhängig, folglich, ohne daß sie selbstständig sey. Und vermag wohl eine andere, als die systematische Form ihre Selbstständigkeit zu bedingen, da sie allein nicht eine bloße beliebte, und aus der Willkühr entsprungene oder ihr Preiß gegebene, sondern die nothwendige Form, und die Wissenschaft einzig und allein als System dasjenige Ganze ist, welches, ruhend in dem Princip, wodurch der Keim der Wahrheit, somit auch der Wissenschaft dem menschlichen

Geiste gleichsam einerzeugt worden, zugleich vollkommen in sich selbst ruhet, und welches einzig und allein, indem es in allen seinen Theilen bestehet, diesen zugleich Bestand in ihm selber giebt? Wer daher symbolisch von dem Leben einer Wissenschaft, und von dem Leben und der Bewegung der Erkenntnisse in ihnen selber und in ihr redet, der deutet eben damit auf diese ihre Selbstständigkeit hin, denn ein Sinnbild des Selbstständigen einer Wissenschaft, dessen Bedingung das System, haben wir am Lebendigen z. B. der Thierheit, dessen Bedingung der Organismus ist. Einem Automat, so künstlich sein Mechanismus sey, mangelt das Leben, und es selber hängt in allen seinen Bewegungen schlechthin ab von dem, der es gebauet; ein Thier hingegen, so unscheinbar sein Organismus seyn mag, lebt und bewegt sich und seine Glieder durch sich selber; das Thier, wovon es gezeugt worden, der Grund, worauf, das Medium, worin seine Selbstbewegung oder Selbstthätigkeit statt hat, vermittelt zwar und beschränkt zugleich seine Selbstständigkeit, aber hebt sie nicht auf. Doch wird der Mensch, im blos abstracten Denken, die Wissenschaft lieber einem Automat, wo man im Werke nur den Künstler sieht und bewundert, als einem Thier, welches für sich und in seiner Selbstständigkeit begriffen werden muß, wenn es überhaupt begreiflich seyn soll, vergleichen, und letztere Vergleichung sogar lächerlich finden, obwohl nicht abzusehen ist, wie bey ersterer, und bey noch so großem Eifer, eine Wissenschaft zu Stande zu bringen, oder auch nur sich zu eigen zu

machen, von einem Leben oder nach Gelegenheit, von einer sogenannten Wiederbelebung derselben, von einer Liebe zu ihr, einem Interesse an ihr blos um ihrer selbst willen, und dgl. noch die Rede seyn könne.

Ad b) Könnte in die Wissenschaft irgend ein Moment kommen, welches nicht aus ihr entsprungen, mithin auch nicht in ihrem Princip, sondern entweder in der Individualität eines Subjects, oder gar in der Subjectivität eines Individuums begründet wäre, so würde demselben die Wahrheit und Gewißheit fehlen, und es folglich nicht ein Erkenntniß, sondern irgend eine Meynung oder irgend ein Wahn seyn, wovon, daß sie oder er ein Moment der Wissenschaft sey, selbst wiederum nur gewähnt oder gemeynt würde. Alle Erkenntnisse in der Wissenschaft müssen sich, als Theile, aus ihr dem Ganzen, und somit aus ihrem Princip erzeugen; jedes in einer andern Wissenschaft erzeugte, und dieser entrissene, und in sie hineingebrachte, ist wie künstlich es auch mit ihren Theilen in Verbindung gesetzt werde, dennoch ein ihr und ihren Theilen Fremdes, und in ihr kein Erkenntniß mehr, sondern eine bloße Meynung, auch darf nur, damit es als solche erkannt und verworfen werde, seine Heterogeneität anerkannt seyn. Sämmtliche Erkenntnisse einer Wissenschaft, deren jedes wirklich einer ihrer Theile oder Artikel ist, sind nothwendig homogen, oder mittelst ein und desselben Stoffs, aus ein und demselben Keim, in ein und demselben Ganzen auf vollkommne gleiche Weise (nach ein und demselben Gesetz) sich erzeugend, in ihm enthalten und durch-

einander, wie durch es selber, in ihm bestimmt und geordnet. Aber es ist gerade das System, wodurch ihre Homogeneität gleichsam gesichert wird; denn die systematisirende Thätigkeit, der Geist in der Nothwendigkeit seines freien Wirkens, oder er, die Idee einer Wissenschaft aus sich erzeugend, gestattet nicht, da in ihrer Idee zugleich alle Artikel des Ganzen, der Potenz nach, enthalten sind, daß in die Wissenschaft, was nicht ursprünglich in ihr, eingehe, und daß Theil werde, was nicht der realen Möglichkeit nach bereits Theil ist. Und auch darin ist die systematisirende der organisirenden Thätigkeit ähnlich: sie, oder was dasselbe, die Natur in der Freiheit ihres nothwendigen Wirkens, aus sich z. B. den Keim der Pflanze erzeugend, läßt wohl zu, daß der diesem Keim entsproßten Pflanze der Zweig einer andern, die homogen, eingepfropft werde und mit ihr verwachse, allein sie gestattet nicht, daß die Pflanze das, was schlechthin heterogen ist, sich auch nur assimilire, geschweige zu einem ihrer Bestandtheile, z. B. der Baum den in seinen Stamm eingeschlagenen Nagel, mache; lieber stirbt die Pflanze ab, als daß sie organisch eine Verbindung eingehe mit dem, was, wie man sagt, ihrer Natur zuwider ist.

Ein Mensch nun, der, auf gegebene Veranlassung, in seiner Individualität aus sich die Idee einer Wissenschaft erzeugt — und als die nothwendige Bedingung der Wissenschaft ihre systematische Form erkannt hat, wird, so groß der Reichthum seiner bereits erworbenen Kenntnisse ist, und

so verschiedenartig sie sind, dennoch in seinem Bemühen um die Wissenschaft und in ihr, sie alle von sich und ihr abzuhalten wissen, und dem, was heterogen ist, nicht erlauben, sich als Theil ihr aufzudringen oder ihren Artikeln, das Todte dem Lebendigen, einzumischen. Benutzen wird er sie dankbar, z. B. die dogmatisch historischen, die exegetischen und andere in der Bearbeitung oder dem Studium einer christlichen Dogmatik, aber, indem er die Selbstständigkeit der Wissenschaft und die Homogeneität ihrer Theile stets vor Augen hat, nicht als sie begründend, noch als ihre integrirende Theile, sondern blos als Vorbereitungs- und Hülfskenntnisse, deren Erwerb ihn allerdings zum Dienste für die Wissenschaft immer tüchtiger machen, und deren Besitz und Anwendung ihm zur Erläuterung ihrer Lehren dienen, aber aus denen er die Wissenschaft selber nicht komponiren kann, geschweige, daß sie dieselbe zu ersetzen, oder auch nur statt der Einleitung in ihr Studium zu seyn vermöchten: Vorbereitungs- als Einleitungs-Kenntnisse genommen und angewendet, würden, statt in die Wissenschaft einzuleiten, stets nur, wie in einem Kreise, um sie herum leiten. Wer hingegen in seiner Subjectivität, wohl gar durch sie (z. B. durch den Hang, in seinem Leben nur sich, seinen künftigen Ruhm und Wohlstand, oder die Erhaltung des gegenwärtigen vor Augen zu haben, aus allem Menschlichen immer nur das Subjective heraus zu klauben, in Kunst und Wissenschaft ihre Bearbeiter, in Schriften ihre Verfasser zum Hauptaugenmerk zu machen u. dgl. mehr) zur Beschäf-

tigung mit einer Wissenschaft angetrieben, oder bey solcher Beschäftigung erhalten wird; dem kann, da er ihre Selbstständigkeit und Homogeneität nicht einmal zu ahnden vermag, die Wissenschaft selbst kaum etwas anderes seyn, als ein lediglich durch die Freiheit des menschlichen Willens, nach irgend einem zuvor und frey ausgedachten Entwurf, mittelst des Gedächtnisses, der Urtheilskraft, des Verstandes und der Baulustigen Vernunft hervorzubringendes oder hervorgebrachtes Werk, und der wird an der blos logischen Form, welche nur die negative Bedingung der systematischen ist, letztere selbst, als die Bedingung der Wissenschaft, zu haben wähnen. Steht aber ein Subject in diesem Wahne, und siehet es in der Wissenschaft nichts anders, als ein von ihm und andern Subjecten zu machendes oder gemachtes, zu beförderndes oder befördertes Werk; so wird ihm dieselbe eben darin ihren Hauptwerth zu haben scheinen, daß sie, gleich einem Automat, verständig ausgedacht und zweckmäßig ausgeführt, und wie eine Spinn- oder Sämaschine, unmittelbar auf den Vortheil der Menschen berechnet sey, übrigens aber Geist und Leben, nicht etwa in sich selber, sondern allein in ihrem Erfinder habe, und allein durch ihn ertheile. In einer solchen, aus dem Standpunkt der Subjectivität genommenen Ansicht einer Wissenschaft (gleichviel, ob sie die Subjectivität eines Individuums oder einer ganzen Nation, eines Zeitalters u. dgl. ist) erscheinet dann auch, indem in ihr die Selbstständigkeit der Wissenschaft durchaus verkannt wird, alles, was dem im Voraus

gemachten Begriff von der Wissenschaft nahe liegt, sey es auch an und für sich der Wissenschaft fremd, oder heterogen, als ein in sie aufzunehmendes Element, und was ihm fern ist, sey es auch, als aus ihr entsprungen, mit ihr noch so nahe verwandt, oder homogen, als ihr fremd und keiner Aufmerksamkeit werth. Die Subjectivität aber eines Individuums, in der Bearbeitung, oder im Studium einer Wissenschaft aus eben diesem Standpunkte, giebt sich besonders durch das Bemühen oder Verlangen zu erkennen, schon vor der Wissenschaft selbst einen, sie gleichsam erschöpfenden und vollkommen bestimmten Begriff von ihr, in einer vorausgeschickten, sogenannten Definition, und einen eben solchen von dem Grunde der Wahrheit und Gewißheit ihrer selbst und aller ihrer Lehren, ausgesprochen in einem sogenannten Princip oder höchsten Grundsatze zu haben; wie wenn die Errichtung eines Lehrgebäudes beabsichtigt würde, und dein Begriff von ihm sein Grundriß, dein Grundsatz aber sein Grundstein seyn solle, da doch die Wissenschaft nothwendig ein System, mithin ihre eigne Definition, und vor ihr her eine solche von ihr unmöglich — auch jedes Erkenntniß in ihr das alle übrigen in ihr begründende und zugleich durch sie begründet ist, da sie selber folglich nicht etwa eine blos äußere Festigkeit vom Grundstein bis zum Giebel hinauf, sondern inneres Leben hat von der Wurzel bis zur Frucht, und umkehrt von dieser bis in die Wurzel.

Es soll aber die Theologie im engern Sinn (§. 8.) Wissenschaft, (§. 9.) ihre Form mithin die systematische seyn. Ihr Gegenstand ist die Religion, (§. 6) ihr Inhalt das Erkenntniß von derselben; (§. 7.) und wohl mögte man nicht die Wissenschaft überhaupt, noch die von der Religion insbesondere, sondern vor allem die Religion selber den Baum des Lebens nennen, dessen Blüthen unmittelbar göttliche Erkenntnisse, und dessen Früchte der Glaube des Menschen in seinen Thaten, und die Thaten des Menschen in seinem Glauben sind. Auch der Religion nämlich gehet, wie der Organisation, weder der Begriff von ihr, noch irgend einer ihrer Theile voraus; sie ist ein System, und zwar dasjenige, welches weder, wie ein Weltsystem, der organisirenden Macht, oder der Natur, noch, wie ein Staaten-System, wie ein einzelner Staat, eine Wissenschaft u. dgl., der systematisirenden Thätigkeit, oder des menschlichen Geistes bedarf, damit es entstehe und Bestand habe. Sie ist, als ein System von Erkenntnissen die unmittelbare Offenbarung Gottes selbst, und wie ihrem Inhalt, so auch ihrer Form nach, die ja beyde in einem System von einander unzertrennlich sind, unabhängig sowohl von der Nothwendigkeit der Natur als von der Freiheit des Menschen. Nicht sie ist, wie ein Keim, dem Menschen einerzeugt, sondern er wird ihr eingeboren, und nicht sie wird durch ihn, sondern er durch sie und in ihr allein des Lebens theilhaftig. Sie, nicht ein bloßer Keim, — sondern der Baum des Lebens selber,

im Reiche Gottes von Gott selbst gepflanzt, bedarf keines Menschen, der, ein Geist oder Kopf, aus sich ihren Begriff erzeuge, und mittelst dessen sie aus diesem Begriffe sich hervorbringe und vollende; wohl aber bedarf ihrer jeder Mensch ohne Ausnahme in Allem, was er will und wirket, denn nur durch sie wird es vollbracht und hat es Leben und Bestand; (§. 1 — §. 3.) vor Allem aber bedarf er ihrer, wenn er sie selber ihrem Inhalt und ihrer Form nach zu erkennen, (§. 4.) wenn er ein Erkenntniß von ihr, als einem System, ein Erkenntniß von ihr, als dem Baum des Lebens zu erlangen strebt. Sie ist das höchste Gut für ihn, denn lediglich in ihr und durch sie erzeugt, ernährt und zur Reife gebracht, würde er, und würde jeder seiner Gedanken, seiner Entschlüsse und jede seiner Thaten gut seyn; seine Bestimmung nämlich und seine Seeligkeit ist: Gott zu erkennen, an ihn zu glauben, und allein in diesem Glauben und durch ihn zu leben und zu wirken, somit selber gleichsam eine Frucht zu seyn am Baum des Lebens, dem er im Keime einerzeugt worden, und der keine andern, als gute Früchte trägt; allein es erzeugt zugleich und entwickelt sich der Mensch aus und für sich selbst: ursprünglich in der Religion, als dem Uebersinnlichen und dem Bewußtseyn des Uebersinnlichen mit enthalten, wie der Zweig in seinem Stamm, wie der Theil in seinem System, gelangt er zugleich zu sich selbst, und zum Bewußtseyn des Sinnlichen und Nichtsinnlichen, und wird er, aus und für sich selbst — und seiner selbst und der Welt sich bewußt werdend, organisch und geistig

ein Individuum, als solches aber ist er nicht nur Glied eines Ganzen, Theil eines Systems, sondern auch selber ein artikulirtes Ganze, somit selbstständig in seiner Totalität und homogen in allen seinen Theilen. Dadurch aber, daß der Mensch in seinem Keime, d. h. in seiner realen Möglichkeit dem Bewußtseyn von Gott, oder der Religion, und zwar nicht wie der Pflanzenkeim dem Saamenkorn, sondern wie eine Knospe dem Pflanzenkeim, oder vielmehr der Pflanze selbst, gleichsam einerzeugt worden, dadurch ist ihm zugleich in seiner Individualität, d. h. in seiner Wirklichkeit das Vermögen oder die Fähigkeit anerschaffen, Gottes sich bewußt zu werden, und als Individuum, somit in seiner Selbstständigkeit seine Abhängigkeit von Gott anzuerkennen, folglich Religion zu haben. Als Individuum jedoch ist er frey, und steht es zwar keineswegs in seiner Macht, von Gott abhängig zu seyn, oder nicht, wohl aber in seiner Willkühr und Wahl, diese Abhängigkeit anzuerkennen, und in ihr zu beharren, oder nicht; sich ganz ihm selber und dem Bewußtseyn des Sinnlichen und Nichtsinnlichen überlassend, hat er sie verkannt und verleugnet, und, obwohl ohne hiermit die Anlage zum Guten zu verliehren, aufgehört, gut zu seyn. Er ist abgefallen von Gott, vom Baum des Lebens hat er sich entfernt; die Religion aber (das höchste Gut für ihn, so lange er in ihr selbst mit begriffen war) ist durch seinen Abfall der Gegenstand einer ihm möglichen Erkenntniß von ihr geworden, denn, wie erst mit der Schuld und deren Bewußtseyn ein Bewußtseyn der Unschuld, so auch

ist erst mit dem Bösen überhaupt und dem Erkenntniß des Bösen ein Erkenntniß des Guten möglich.

Die Religion ist ein System, in ihm allein ist Seeligkeit (extra religionem nulla salus); seine Artikel, durch deren Aufnahme in sich der Mensch selbst in dieses System wieder aufgenommen wird, sind Dogmen und Gebote; das Erkenntniß, dessen Gegenstand sie selbst, oder eines und des andern ihrer Dogmen und Gebote ist, ist ein Erkenntniß des Guten, denn es ist Erkenntniß des von Gott Geoffenbarten. Das Erkenntniß aber von der Religion, als einem System, folglich von ihr in ihrer Totalität und in dem innern Zusammenhange aller ihrer Theile, kurz das Erkenntniß von ihr als dem Baume des Lebens, ist die Religions-Wissenschaft, also selber ein System, die Theologie, ein Baum der Erkenntniß des Guten. Der Inhalt des Religions-Systems sind Dogmen und Gebote in symbolischen Lehren, desgleichen Ritualien, in denen durch symbolische Handlungen ein Dogma oder Gebot dargestellt, oder darauf hingedeutet wird; der Inhalt hingegen des theologischen Systems, somit der Religions-Wissenschaft, sind Erkenntnisse von den Dogmen und Geboten und von solchen Ritualien. Die Theologie also hat, genau gesprochen, die Religion nicht zu ihrem Inhalt, sondern lediglich zu ihrem Gegenstande; sie enthält das Erkenntniß von der Religion, und da dies Erkenntniß als ein wissenschaftliches, zugleich ein systematisches seyn muß, so ist sie selber an sich von ihm nicht verschieden: sie, das

System, dessen Inhalt das Erkenntniß oder die Wissenschaft von der Religion ist, ist zugleich selber dies Erkenntniß, oder diese Wissenschaft.

Den Keim aber der Theologie hat die menschliche Vernunft in sich, und aus ihm erzeugt sich die Wissenschaft selbst als System, mittelst solcher Individuen, die für dieselbe Talent haben. Die erste Forderung an sie, im Dienste der Wissenschaft, oder in ihrem Studium, ist, was die Religion selbst betrifft, daß sie die Autarkie und Selbstständigkeit derselben anerkennen, und den Wahn von sich entfernt halten, als könne von ihnen die Religion, wie man es nennt, a priori construirt werden, und als sey die Religions-Wissenschaft selber eine solche Construction der Dogmen und Gebote, da sie doch, als System, nur die Construction der Erkenntnisse von den Dogmen und Geboten zu seyn vermag. Diese Forderung pflegt wohl, in Ansehung der christlichen Theologie, so ausgedrückt zu werden: es solle und dürfe in dieselbe nichts aufgenommen werden, was nicht anerkanntermaßen zur christlichen Religion gehöre, und nicht in den christlichen Religions-Urkunden enthalten sey, noch aus ihrem Inhalte durch richtige Folgerung abgeleitet werden könne; wobey folglich, und zwar mit Recht, vorausgesetzt wird, daß die christliche Religion ein in sich selber geschlossenes und vollkommenes Ganze, ein lebendiges System des Glaubens und der Liebe sey. Die zweyte Forderung an den Theologen, in Ansehung der Religion, ist, daß er die Autonomie derselben und die Homogeneität aller ihrer

Theile anerkenne, und sich hüte, theils irgend einen seiner Begriffe zur Norm für ihre Form zu machen, um nach demselben ihre Lehren anzuordnen, theils aus seiner Individualität, wohl gar aus seiner Subjectivität irgend ein Moment in sie hineinzutragen; denn sie ist das Gesetz für den Menschen, nicht er für sie, und was nicht aus ihr selbst, sondern etwa aus dir entsprungen, ist nicht in ihr enthalten, so geschickt es in sie hineingebracht seyn mögte. Menschen-Satzungen können, wie man es auch anfange, nie Religions-Lehren und Gesetze werden. Aus diesen beyden Forderungen gehet hervor die dritte: nämlich die Religion als das System, welches ist, ohne entstanden zu seyn, oder gleichsam als ein Gegebenes zu betrachten, mit welchem aber das Erkenntniß von ihm nicht zugleich mitgegeben sey. Denn wer wird, wenn er z. B. die christliche Religion erkannt hat, leugnen können, daß mit ihr zugleich alle ihre Artikel, oder die Glaubens- und Sittenlehren bereits im ersten christlichen Jahrhundert da waren, und daß sie nicht erst in den folgenden Zeiten sich durch Menschen, sondern daß durch sie und an ihnen sich diese entwickelten und bildeten? Sie war sogleich bey ihrer Entstehung ein vollendeter Baum, dessen Aeste, Zweige, Blüthen und Früchte in alle Jahrhunderte hineinreichen, und wenn Christus, Luk. 13, V. 18 das Reich Gottes einem Senfkorn vergleicht, das zu einer großen Staude werde, so deutet er damit nicht auf die Religion selbst, sondern auf alle diejenigen hin, die an ihr Theil nehmen, und durch sie

beseeliget werden würden. Auch kann nur ein System, welches, wie die Wissenschaft, sich aus sich selber producirt, aber nicht ein System, wie die Religion, dessen alleiniger Urheber Gott ist, als sich allmählich entfaltend und als immer vollkommner werdend gedacht werden, und wohl mag man mit Grund in der Geschichte einer Wissenschaft, von der allmählichen Entwickelung und Bildung eines Systems, z. B. der christlichen Dogmatik, aber nicht, oder nur ungeschickterweise, von einer eben solchen in Ansehung der Religion selbst oder z. B. der christlichen Dogmen reden. Gedachte dritte Forderung indessen gehet, wie gleichfalls die beyden andern, nur den an, der ein wissenschaftliches System von der Religion (das theologische) sucht: er muß sie selber als System anerkennen, denn, obwohl es zur Seeligkeit der Menschen gar nicht erforderlich ist, daß sie die Religion als ein solches begreifen, sondern nur, daß sie in ihr, dem System des wahren Lebens, mitbegriffen sind; so hängt doch von diesem Anerkenntniß das Heil der Religions-Wissenschaft mit ab; da, wenn ihr Gegenstand nicht ein System, sondern ein zufällig und willkührlich geordnetes Ganze, wenn also die Urform der Religion nicht die systematische wäre, sie selber auch nicht ein System und folglich nicht Wissenschaft zu seyn vermögte.

Die Religion ist, ohne entstanden oder geworden zu seyn; die Theologie hingegen, das vollendete Erkenntniß von der Religion wird, und ihr Seyn ist bedingt durch ihr Werden. Der Gegenstand also dieser Wissenschaft

ist unabhängig von ihr — und, wenn man sie nicht in ihrer Idee, sondern in ihrer Wirklichkeit, oder: nicht der Potenz, sondern der Existenz nach betrachtet, vor ihr vorhanden; allein weder der Begriff von ihr, noch ihr Inhalt (irgend ein Begriff in ihr von irgend einem Dogma oder Präcept) geht ihr selber voraus, und mit der Religion, dem Gegenstande der Theologie, ist keineswegs der Begriff von dieser, noch irgend ein Erkenntniß in ihr von irgend einer Religionswahrheit gegeben. Die Religion giebt sich dir, aber nicht ihre Theorie; sie giebt dir die Wahrheit in einem Dogma oder Gebot; genügt dir daran nicht, zweifelst du, verlangst du ein Erkenntniß von der Wahrheit, so mußt du, unter ihrer Leitung, es selber suchen. Der Begriff der Theologie, unzertrennlich von ihr selbst, wird aus dem menschlichen Geiste durch ihn selber erzeugt, und in ihm sind zugleich, wie in ihrem Keime, alle Theile dieser Wissenschaft, der realen Möglichkeit nach, enthalten. Die erste Forderung also, in Ansehung der Theologie, an den, der ihrem Dienste oder Studium sich ergiebt, ist, daß er, der Autarkie der Religion sich wohl bewußt, die Selbstständigkeit der Religionswissenschaft anerkenne, und folglich im Begreifen derselben, d. i. im Entwerfen der Wissenschaft selbst nicht willkührlich, noch nach irgend einem beliebten Zweck, so daß dieser die Norm für den Entwurf, wie der Entwurf die für die Ausführung abgebe, verfahre und zu Werke gehe, sondern darin allein den Gegenstand der Wissenschaft, die Religion,

und den Zweck der Wissenschaft selbst, ein Anerkenntniß der Wahrheit und Göttlichkeit der Religion zu bewirken, vor Augen habe, ohne jedoch ihren Gegenstand mit ihrem Inhalt, ihren Zweck mit dem Zweck der Religion zu verwechseln. Verkannt wird die Selbstständigkeit der Theologie und verfehlt ist ihr Begriff oder Entwurf, wenn z. B. irgend ein Glaubens-Artikel, welcher zum Inhalt der Religion selbst gehört, als zum Inhalt der Theologie gehörig betrachtet und behandelt wird, da doch nicht er, sondern das Erkenntniß von ihm (die Theorie des Artikels) mit zu ihrem Inhalt gehört, und er blos ein Gegenstand der Wissenschaft ist; desgleichen, wenn z. B. über dem, was Zweck der Religion selbst ist, nämlich ihre Lehren an den Menschen zu bringen (wo er unmittelbar inne wird, daß sie von Gott sind) und ihn durch sie von Seiten seines Herzens zu bessern und mit ihm selbst zu versöhnen, das, was Zweck der Wissenschaft von ihr und ihren Lehren ist, nämlich ein Erkenntniß ihrer Wahrheit zu bewirken, und jedem möglichen Zweifel an derselben zu begegnen, vernachläßigt, und so statt der Erkenntniß von einer Wahrheit immer wieder die Wahrheit selbst, statt des Begriffs von dem Grunde und Wesen einer symbolischen Lehre, immer wieder diese Lehre vorgebracht wird. Die zweyte Forderung an den Theologen, in Ansehung der Religions-Wissenschaft, ist, daß er der Autonomie der Religion sich gleicherweise bewußt, die Wissenschaft, als das Ganze, in der Homogeneität aller ihrer Theile anerkenne; nur wenn ihre Theile

aus ihr, dem Ganzen, selber entstehen, nur also, wenn die Erkenntnisse in ihr von Dogmen und Geboten, indem sie durch die erkennende Thätigkeit producirt werden, zugleich Produkte der Wissenschaft selbst sind, kann in dieser und in ihnen, wie in der Religion, Leben und innerer Zusammenhang, nothwendige und durchgreifende Ordnung seyn. Wer im Bearbeiten oder im Studium der Theologie, statt unverwandt auf ihren Gegenstand, auf die Religion selbst in der Totalität und Artikulation ihrer Theile, seinen Blick zu richten, jetzt diesen, dann jenen ihrer Artikel, wie es der Zufall giebt, oder auch irgend eine willkührlich gemachte, oder angenommene Regel will, ins Auge faßt, und so nach und nach alle ihre Theile, oder Artikel zusammen greift, der wird die Urform der Religion nicht erkennen, und weit davon entfernt bleiben, sie als die Norm oder als das Gesetz für die Religions-Wissenschaft, damit diese ein System und somit erst wahrhaft Wissenschaft sey, anzuerkennen. Statt die systematische Form der Religion als den alleinigen Typus der Wissenschaft von ihr zu betrachten, wird er selber einen solchen ausdenken, oder wenn vor ihm andere einen dergleichen ausgedacht haben, ihn von diesen entlehnen, und darin dem sogenannten Naturforscher gleichen, der z. B. statt nach dem Typus der vegetativen Organisation das Erkenntniß einer Pflanze zu erzeugen, welches hiermit lebendig wäre, wie die Pflanze selbst, nach irgend einer Regel ihre einzelne Theile bemerkt, und die Pflanze beschreibt, statt sie zu begreifen. So auch wird er eine, vielleicht sehr vollständige, Beschrei-

bung der Religion in allen ihren Theilen zu stande bringen, aber zur Wissenschaft von ihr auf diesem Wege nimmermehr gelangen. Außerdem kann von einem, der, statt der Religion in allen ihren Theilen, und zugleich ihrer Theile in ihr, dem Ganzen, inne zu werden oder worden zu seyn, blos einzelne Theile derselben, dieses und jenes Dogma oder Gebot, vorerst auffaßt, schwerlich vermieden werden, daß er zuerst sich irgend einen Begriff von der Religion mache, oder von andern geben lasse, und sodann unter dessen Leitung alle die Theile aufsuche, welche die Religion etwa enthält. Da aber ein, auf dem Standpunkte einzelner Theile eines Ganzen gemachter oder gegebener Begriff nie seinem Objecte, dem zu begreifenden Ganzen adäquat seyn kann, sondern entweder weiter oder enger ist, als dasselbe, so steht nicht zu verhindern, daß entweder, was der Religion selbst fremd, und nicht ihr, dem Baume des Lebens, sondern irgend einem andern Gewächs entsproßt ist, als ihr wesentlich, oder, was wesentlicher Theil derselben ist, als ihr fremd und von ihr ausgeschlossen, betrachtet und behandelt werde, somit auch nicht, daß die Beschreibung von ihr, welche sich für die Religions-Wissenschaft oder Theorie selbst ausgiebt, hier hinter dem Zubeschreibenden zurückbleibe, dort darüber hinausgehe, und demnach bald weniger, bald mehr, als zur Religion und zur Wissenschaft von ihr gehört, zum Inhalt beyder gemacht wird; indem, was insbesondere dieses Mehr betrifft, hier die Vernunft, dort die Natur, hier die psychologische Kenntniß des Menschen, dort

die Geschichte seiner Glaubens-Verirrungen u. dgl., in sogenannten Vernunft- oder natürlichen oder historischen Religionswahrheiten u. s. w., und wenn die Religion für die Menschen in einer heiligen Schrift dargestellt worden, hier diese, dort jene Meynung ihrer Interpreten Stoff für die Religionslehre seyn soll, und solche Lehre, so künstlich in ihr die, aus der Philosophie, Physik, Psychologie, Geschichte und sonst aus allerley Schriften zusammengetragenen Materialien kombinirt und geordnet seyn mögen, doch darin ihre System- und Formlosigkeit nicht verleugnen kann.

Auch aus diesen beyden Forderungen entspringt eine dritte an den Theologen: die Religionswissenschaft nämlich als ein System anzuerkennen, mithin, wo nicht im Voraus sie selber als System zu begreifen, welches unmöglich, doch sich, vor der Beschäftigung mit ihr, die Frage zu beantworten: was unter einem System als solchem zu verstehen sey, und nothwendig verstanden werde? Wir haben im Vorhergehenden den Begriff desselben erörtert und die Nothwendigkeit erkannt, daß die Theologie ein System sey, hier also nur noch auf die Möglichkeit, daß sie ein solches werde, mit wenigem aufmerksam zu machen, indem der unmittelbarste und klarste Beweis für diese Möglichkeit die Wirklichkeit des Systems, also die systematisch dargestellte Religionslehre selbst ist.

Zuvorderst: der Mensch, welcher Religion hat, und also, mittelst symbolischer Lehren und Begriffe des über-

ſinnlichen Bewußtſeyns vom Ueberſinnlichen theilhaftig worden iſt, vermag auch, Kraft der Freiheit ſeines Willens und aus äußerer oder innerer Veranlaſſung ein Bewußtſeyn von der Religion, folglich vom überſinnlichen Bewußtſeyn des Ueberſinnlichen zu haben; oder: wie er Gottes ſich bewußt, wie Gott ihm offenbar iſt, ſo kann er auch zu dem Bewußtſeyn gelangen, daß er nicht blos ſeiner und nicht blos der Welt und Natur, ſondern auch Gottes ſich bewußt, oder, daß Gott ihm offenbar ſey, und es iſt ſelbſt unmöglich, von Gott, insbeſondere aber von dem Bewußtſeyn, — von der Offenbarung Gottes auch nur zu reden, ohne irgend einen Begriff von dieſem Bewußtſeyn, oder von der Offenbarung zu haben. Sodann: durch die Religion, welche der Menſch hat, und mittelſt des Bewußtſeyns von ihr vermag ſeine Erkenntnißart eine rein überſinnliche, die oben §. 9. beſchriebene, theologiſche zu ſeyn; durch ſie aber iſt es möglich, der Religion, als eines Syſtems, und als des Gegenſtandes einer Wiſſenſchaft, die folglich ſelber ein Syſtem ſey, inne zu werden. Sollte dieſe Möglichkeit in Anſpruch genommen oder bezweifelt werden, ſo müßte man entweder leugnen, daß die Religion ein Syſtem, oder, daß ein wiſſenſchaftliches, mithin ſyſtematiſches Erkenntniß von ihr möglich ſey. Leugnen aber, daß ſie ein Syſtem, und etwa verſichern, daß ſie blos ein Aggregat von mancherley Lehren, Begriffen, Gefühlen und Gebräuchen ſey, würde eben ſo viel bedeuten, als leugnen, daß ſie Gott zu ihrem allein-

gen Urheber habe, und folglich eben so viel, als sie selbst verleugnen, womit dann selbst jeder Versuch nicht nur einer systematischen, sondern überhaupt aller und jeder Erkenntniß von ihr, für unmöglich erklärt werden würde. Ist Gott Urheber der Religion, so muß ihre Form die systematische seyn; denn nur sie erkennt der Mensch, durch die Natur seines Geistes dazu genöthigt, für die vollkommne an, und in der Religion selbst ist er sich Gottes als des Urhebers nicht des Unvollkommnen, sondern einzig und allein des Vollkommnen bewußt. Ist die Natur, durch welche Gott dem, an ihn glaubenden Menschen sich offenbart, nicht ein Automat, sondern die Organisation, ist die Vernunft, ist der menschliche Geist, als eine gleiche Offenbarung, nicht ein Aggregat von Kräften, sondern ein System derselben; wie kann die Religion, das unmittelbare Bewußtseyn von Gott im Glauben der Menschen an ihn und in der Liebe zu ihm, weniger seyn, als ein System ewiger Wahrheiten? Wer von dem Unergründlichen einer Religions-Wahrheit, z. B. vom Unerforschlichen der Ewigkeit, der Allwissenheit, der Allgegenwart Gottes, oder von einer Tiefe der Religion selbst und ihrer Lehre spricht, der erklärt hiermit diese für ein System; denn nur der Artikel eines Systems kann, wie auch das Glied einer Organisation, ingleichen der einzelne Theil eines ästhetischen Kunstwerks, wegen seines innern und unendlichen Zusammenhanges mit allen übrigen in eben demselben, unergründlich seyn, und nur ein System kann, wie auch eine Organisation u. dgl., Tiefe haben: Theile, die

höchſtens zu einem Ganzen nur verbunden worden, ſind durch und durch begreiflich, und ein Ganzes, das aus ſolchen Theilen beſteht, hat höchſtens nur einen großen Umfang und einen breiten Inhalt, aber keinen Gehalt und keine Tiefe. Allerdings mag es für einen jeden ſeine große Schwierigkeiten haben, ſich der Religion als eines Syſtems, und als des Gegenſtandes einer Wiſſenſchaft von ihr, beſtimmt und klar bewußt zu werden, allein dieſe Schwierigkeit iſt doch nicht die Unmöglichkeit ſelber, daß ſie ein ſolches ſey. Aber, kann man einwenden, zugegeben, daß von Seiten der Form, welche die Religion an und für ſich hat, ihre Vollkommenheit in dem Syſtematiſchen eben dieſer Form beſtehe, zugegeben alſo, daß ſie an ſich ein Syſtem ſey; ſo iſt es doch dem Menſchen verſagt, von ihr eine Wiſſenſchaft, die in der Bedeutung, worin ihr das Wort nehmt, Syſtem wäre, zu erzeugen und zu vollenden: ſein geſammtes Wiſſen von der Religion, wie von allem Andern, wird, ſey es ein empiriſches oder reines, ein theologiſches oder philoſophiſches, ein rhapſodiſtiſches oder ſyſtematiſches, immer nur Stückwerk ſeyn und trotz aller ſeiner Bemühungen doch nur Stückwerk bleiben. Wir antworten: iſt die Religion ein Syſtem, und überhaupt irgend ein Erkenntniß von ihr möglich, ſo muß dem menſchlichen Geiſte, der, aufgenommen in ſie, an ihr allein ſeine Weſenheit hat, der Keim der Erkenntniß von ihr eingezeugt, und in dieſem Keime jedes Erkenntniß von jeder Wahrheit, welche in ihr, dem Syſtem, auf ewige und nothwendige Weiſe enthalten

ist, seiner realen Möglichkeit nach enthalten, und folglich mit dem, wodurch auch immer zuerst veranlaßten, dunkeln oder klaren Bewußtseyn von der Religion, als einem Ganzen, zugleich die Möglichkeit einer Wissenschaft von ihr, so zu sagen, gegeben seyn. Wer blos versichert: es sey dieselbe, als strenge Wissenschaft, somit als System, unmöglich, hat etwa dies oder jenes Erkenntniß von dieser oder jener Religionswahrheit, oder selbst das von der Religion selber in Gedanken, beachtet aber nicht das Princip oder den Keim des letztern, und verwechselt auch hier das Unmögliche mit dem blos Schweren, und ihm vielleicht, wegen der strengen Forderungen, welche die Wissenschaft thut, nur Beschwerlichen. Es ist freilich leichter, eine Religionslehre aus zuvor und übrigens mit Fleiß und Anstrengung zusammengebrachten Materialien, und nach einem selbst oder von andern gemachten und vorgeschriebenen Typus, wo die Willkühr nur, sofern sie sich durch sich selber beschränkt, oder durch fremde Willkühr beschränken läßt, eine beschränkte ist, zu bearbeiten, und so ihr Werkmeister, als dieselbe sich aus ihrem Keim und nach dem Typus, welchen die Religion selbst hat, und wo die Willkühr sich allein durch die Nothwendigkeit selber beschränkt, erzeugen und vollbringen zu lassen, und so lediglich ihr Werkzeug oder eins ihrer Werkzeuge zu seyn. Je bestimmter indessen und je klarer, durch die Richtung des Geistes auf die Religion, das Bewußtseyn von ihr in ihrer Totalität und in der Artikulation aller ihrer Theile wird, desto weniger Schwierigkeit hat es,

daß aus der ihm inwohnenden Idee, mittelst seiner, die Wissenschaft von ihr entstehe, und sich, als System, in allen ihren Theilen, nicht nur dem Inhalte, sondern auch der Form nach, ihrem Gegenstande durchaus adäquat entfalte und vollende, so daß sie einerseits, als ihre Glieder, alle Erkenntnisse von allen Artikeln der Religion (die einzeln Theorien der Dogmen und Gebote) und zugleich das ihres innern und nothwendigen Zusammenhanges enthalte, und andrerseits selbst, als die an ihrem Gegenstande hervorgebrachte Form, von der Urform ihres Gegenstandes zwar wie das Entstandene vom Ewigen, wie das Menschliche vom Göttlichen, aber nicht wie ein Willkührliches vom Nothwendigen, noch wie das Subjective vom Individuellen, oder wie ein Gemachtes vom Erschaffenen verschieden sey. Hierbey begehren wir nicht zu leugnen, daß die Wissenschaft sogar in ihrer höchsten Vollendung, jedoch nur verglichen mit der Religion selbst, von der sie die Wissenschaft ist, und in dem Sinne, worin dieses von allem Entstandenen, verglichen mit dem Unerschaffenen und Ewigen, gilt, Stückwerk sey, denn sie ist Menschenwerk, und, obwohl Product ihrer selbst, doch nur mittelst der Geistes-Thätigkeit und Freiheit des Menschen möglich; auch wird sie von der Zeit an, wo die Menschen, mittelst ihrer, ganz zur Religion selbst zurück gekehrt seyn werden, je vollkommner sie sich durch ihre Werkzeuge ausgebildet hat, nur desto überflüßiger, und wie jedes andere Mittel, wenn sein Zweck erreicht ist, endlich ganz bey Seite gelegt werden. So lange aber der Zweck der

Religions-Wissenschaft noch nicht erreicht ist, heißt: sie für Stückwerk erklären, nichts anders, als ihren Zweck verkennen, und sich die Möglichkeit verhehlen, daß sie System und somit in der That Wissenschaft sey. Räumt man jedoch, aus welchem Grunde auch immer, die Möglichkeit ein, daß die Theologie, nicht in der Art des Mechanismus, sondern des Organismus, ein System sey, so wird alsbald die Frage sich aufdringen; wie sie ein solches wirklich werde? Nun giebt zwar dem, der aus sich, dem Individuum, die Idee dieser Wissenschaft erzeugt, und mittelst dessen, indem ihr Gegenstand, die Religion, ihm stets gegenwärtig bleibt, sie sich in allen ihren Theilen als das Ganze, und alle Theile in ihr, dem Ganzen entfaltet und vollbringt, die Wissenschaft selber durch ihre Ausführung und durch die Methode derselben die klarste und bestimmteste Antwort auf diese Frage; allein die Einleitung in das Studium der Theologie, wäre sie auch, wie die unsrige, nur die in das Studium des einen ihrer beyden Haupttheile, nämlich der Dogmatik, muß doch, wenigstens im Allgemeinen, und im Voraus die gedachte Frage zu beantworten versuchen, da mit ihr die andere: wie die Theologie im engern Sinn, und die christliche Dogmatik insbesondere studirt werden müsse? in der nächsten Verbindung steht, und aus der Beantwortung jener die Antwort auf diese sich gleichsam von selbst ergiebt.

Die Lehre von der Religion gelangt dazu, Theologie, somit ein System und Wissenschaft zu seyn, indem der Mensch, ihr Werkzeug, und Gottes sich bewußt, mithin der Wahr-

heit selbst theilhaftig, 1) über dieses Bewußtseyn reflectirt und den Grund desselben zu verstehen, also ein Erkenntniß der Wahrheit, deren er theilhaftig ist, zu erlangen sucht. Die Wahrheit selber ist die absolut vollkommne Religion, denn diese ist unser Bewußtseyn Gottes und unsrer Abhängigkeit von ihm. Die Reflexion aber über sie ist bedingt durch sie: nur mit und in dem Bewußtseyn Gottes und seiner Abhängigkeit von ihm kann der Mensch über dasselbe, oder: nur mit und in der göttlichen Offenbarung, nur mit und in der Religion kann er über sie in der Art nachdenken, daß mittelst seines Nachdenkens sich wirklich ein Erkenntniß von ihr erzeuge. Das Wie seiner Reflexion, also den Modus derselben giebt ihm die Religion selbst an. Will er nämlich einerseits die Idee der Religions-Wissenschaft in sich erzeugen, und soll andrerseits aus dieser Idee die Wissenschaft sich selber entwickeln und wirklich werden, so muß er theils von sich, sowohl in seiner Individualität, als Subjectivität, theils von der Natur und Welt, in ihrer Objectivität, abstrahirend, einzig und allein über die Religion selber, und zwar über sie lediglich von ihr selbst aus reflectiren, und den Grund des Bewußtseyns von Gott nirgends anders als in eben diesem Bewußtseyn, d. h. den Grund der Wahrheit oder der Religion nirgends anders, als in ihr selber zu erkennen streben. Erst mit diesem, und auf diese Weise erstrebten Erkenntniß ist er des Princips der Wissenschaft, oder des Grundes gewiß, worin sie, deren Keim in ihm liegt, allein Bestand und Leben hat; denn sey

es immerhin, daß der Mensch entweder durchs Gewissen, oder durch anderweitige Rührungen und Gefühle, sey es, daß er entweder durch die Betrachtung der Natur und ihrer Wunder, oder durch die in einer besondern Religionslehre enthaltenen und ihm erzählten Wunderbegebenheiten, oder durch dies Alles insgesammt ursprünglich zum Bewußtseyn Gottes und seiner Abhängigkeit von ihm, also zur Religion gelangt wäre, so kann er doch nicht durch eine, von dem Gewissen, von der Natur oder von der Geschichte aus angestellte Reflexion über die Aussprüche des Gewissens, über die Gründe seiner Bewunderung der Natur und über die, von Menschen oder an ihnen verrichteten Wunder, (da alle diese Vorstellungen, sofern darin Wahrheit ist, zum Inhalt der Religion selbst gehören, und als einzelne Artikel in ihr durch einander und durch sie begründet, aber nicht ihr Grund sind) sondern allein durch die, aus dem Standpunkte der Religion und über die Religion selbst angestellte Reflexion, der Wissenschaft von ihr theilhaftig werden, und sie, was ihr Princip und ihren Inhalt betrifft, als zwar abhängig von der Religion, ihrem Gegenstande, aber zugleich in Ansehung eben dieses Princips und Inhalts und überdem auch ihrer Form als unabhängig von allem praktischen, physikalischen, historischen und sonstigen Wissen und von jeder Doctrin außer ihr anerkennen.

Sie wird Wissenschaft und der Mensch ihrer, als eines Systems theilhaftig, indem er 2) veranlaßt, daß alle in der, ihm inwohnenden, Idee derselben, ihrer Möglichkeit nach

enthaltene und ununterschiedene Theile sich von einander scheiden, jedoch ohne aus der Idee geschieden, noch von einander getrennt zu werden. Veranlaßt aber wird dieses dadurch, daß er selber in dem Bewußtseyn Gottes über sein Verhältniß zu Gott reflectirend, die Artikel in der Religion selber, welche sich insgesammt auf dieses Verhältniß beziehen, von einander distinguirt oder unterscheidet, ohne sie von ihr, dem System oder den einen vom andern zu trennen. Auch das Wie dieser Distinction giebt ihm die Religion selbst an. Sie nämlich ist, wie sein Bewußtseyn Gottes, so auch das Bewußtseyn seiner Abhängigkeit von Gott in seinem Wissen und Wirken. Seines Lebens in der Natur und der Natur selber, ferner seines Wissens von ihr und sich, und seines Wirkens in ihr und sich wird er sich allein durch sich selber, oder lediglich durch Selbstthätigkeit bewußt, und durch sich oder sie unterscheidet er gleichfalls Leben, Wissen und Wirken von einander. Auch seiner Abhängigkeit von Gott, und der Abhängigkeit der gesammten Natur und aller Geister von ihm ist er, sich durch Selbstthätigkeit bewußt, aber nur, und einzig und allein, in und mit dem Bewußtseyn von Gott selbst, welches nicht ihn, den Selbstthätigen, sondern allein Gott, den Allthätigen oder Allmächtigen zu seinem Urheber hat. Oder: indem Gott durch sich dem Menschen offenbar ist, wird diesem durch ihn selber seine und des Universums Abhängigkeit von Gott offenbar. Sein Leben in dieser Abhängigkeit ist seine Seeligkeit; die Bedingungen aber eines solchen Lebens sind einerseits sein unerschütterlicher Glaube

an Gott in seinem Handeln, andrerseits sein Handeln in eben diesem Glauben.

In dem Bewußtseyn nämlich von seinem Wissen, das, wie dieses Bewußtseyn selber, die Selbstthätigkeit zu seinem Princip, oder den Menschen zu seinem Urheber hat, unterscheidet er eben dasselbe einerseits als ein Wissen, dessen Gegenstand die Natur oder Welt, andrerseits als ein solches, dessen Object die Vernunft oder der Geist ist, und mittelst dieser Unterscheidung (mit welcher durch ihn eine Kritik der Vernunft beginnt) in demselben Bewußtseyn forschend, und die Möglichkeit des Wissens überhaupt untersuchend, gelangt er zu dem Erkenntniß, daß er durch sich von Gott nichts wissen könne, daß es kein Wissen und keine Wissenschaft vom Uebersinnlichen gebe. Und eben so unterscheidet er in dem Bewußtseyn von seinem Wirken, das und dessen Bewußtseyn gleicherweise die Selbstthätigkeit zu seinem Princip hat, einerseits ein Wirken, welches nicht das seinige, nicht das des Menschen, sondern ein Wirken der Natur an, in und ausser ihm, andrerseits ein solches, welches sein Wirken, und von der Selbstthätigkeit, dem Princip desselben, nicht verschieden, sondern zugleich diese selbst, oder der Wille, die Freiheit, sey. Auch mittelst dieser Unterscheidung, des Anfangs einer Kritik der praktischen Vernunft, in dem Bewußtseyn seines Wirkens weiter forschend, und die Möglichkeit eines solchen Wirkens untersuchend, gelangt er zu dem Erkenntniß, daß, (da dasselbe, als ein sich selbst bewirkendes, oder als das mit seinem Princip identische, als

das Wirken, welches sich selbst zu seiner eignen Ursache habe, ein übersinnliches seyn würde, das Uebersinnliche überhaupt aber nicht gewußt werden könne) ein Wissen von demselben, oder von dem Willen, und eine Wissenschaft von der Freiheit unmöglich sey, und nur, zufolge des Bewußtseyns vom Gesetz, von Pflicht und Recht, (dem einzig Uebersinnlichen, von welchem ein Wissen möglich und zugleich wirklich, somit nothwendig sey) ein Glaube an die Freiheit, und eine Theorie oder Wissenschaft von diesem Glauben statt haben könne. Und so leugnet er dann, durch eine aus dem Standpunkt des Bewußtseyns von seinem Wissen und Wirken, d. i. durch eine, aus einem lediglich anthropologischen Standpunkte angestellte Reflexion über sein Wissen und Wirken, und durch eine, aus eben demselben unternommene Kritik der Möglichkeit seines gesammten Wissens, deren Resultat ein kritisches Selbst- oder Vernunft-Erkenntniß ist, dazu genöthigt, nicht zwar die Religion selbst, als den Glauben an Gott und an eine sittliche Welt-Ordnung, auf die, als solch einen Glauben er vielmehr durch seine Untersuchungen getrieben wird, wohl aber die Möglichkeit eines jeden Erkenntnisses in der Religion, sofern dieses ein Erkenntniß des Uebersinnlichen, und zugleich ein anderes, als das Erkenntniß der Pflicht und Tugend seyn soll, ingleichen, und zwar mit Recht, die Möglichkeit einer Theologie, nicht etwa als einer Theorie von der Religion, sondern als einer Wissenschaft unmittelbar von Gott selbst und von göttlichen Dingen. Das Bewußtseyn selbst

aber von Gott leugnet er nicht, ſondern verkennt er blos, wenn es es, aus dem Standpunkte des Bewußtſeyns von ſeinem Wiſſen und Wirken, nicht nur als eine Idee der Vernunft, ſondern auch als ein Produkt oder Erzeugniß derſelben begreift, und den Glauben an Gott in dem Bewußtſeyn von ihm, als einzig und allein in der praktiſchen Vernunft, oder im Gewiſſen begründet, anſieht.

Nicht in dem Bewußtſeyn ſeines Wiſſens und Wirkens, alſo nicht auf dem anthropologiſchen — ſondern in ſeinem Bewußtſeyn Gottes, alſo auf dem religiöſen Standpunkte, über ſein Wiſſen, Wirken und Leben reflectirend, und auf eben dieſem Standpunkte, alſo in der Religion ſelber, nicht ein Verhältniß, worin er zu ſich ſelber, ferner zur Natur und Vernunft, und dieſe zu ihm ſtehen, ſondern ſein Verhältniß zu Gott, indem er vor Allem ſeine Abhängigkeit von ihm anerkennt, zum Gegenſtand ſeiner Unterſuchung machend, unterſcheidet der Menſch in eben dem Bewußtſeyn Gottes, oder in der Religion, das nicht durch ſein Wiſſen bedingte und nicht davon abhängende, ſondern ſein geſammtes Wiſſen bedingende Glauben an Gott in ſeinem Handeln oder Wirken, und das, dem Princip oder Geſetz nach, nicht durch ihn, nicht durch Selbſtthätigkeit oder durch das Gewiſſen bedingte, ſondern ihn, ſeine Selbſtthätigkeit, ſein Gewiſſen bedingende Wirken oder Handeln in dieſem Glauben von einander, und begreift er das Glauben, nicht als ein erſt aus der Reflexion über das Handeln entſprungenes und von der Vernunft nur poſtulir-

tes, sondern als das Princip, als die Seele des Handelns, das Handeln aber als ein solches, welches nicht durch sich selbst, sondern allein in dem Glauben an Gott und durch dasselbe, sich selber das Gesetz ist, mit andern Worten: als ein solches, für welches nicht Vernunft oder Gewissen, sondern Gott, an den, als den Urgrund der Vernunft und des Gewissens, in diesem Handeln geglaubt wird, dem Menschen das Gesetz giebt, so daß demnach für ihn Vernunft und Gewissen nicht der Quell, woraus er die Gesetze schöpft, sondern nur das Organ sind, womit er sie erkennt; denn die Vernunft, obwohl ein Organ, welches, wie das Auge, um das Licht zu sehen, aus sich selber Licht erzeugen, und selbst leuchten muß, kann doch eben so wenig des Lichtes Quell, wie das Auge die Sonne am Himmel selber seyn.

Wie der Mensch einerseits im Bewußtseyn seines Wissens das Wissen selber und die Vernunft von einander, und zugleich im Bewußtseyn Gottes beyde von seinem Glauben an Gott im Handeln, — und wie er andrerseits im Bewußtseyn seines Wirkens das Wirken, als das seinige, oder als freies, von dem Wirken der Natur, oder physisch-nothwendigen und beydes vom Gesetz, zugleich aber im Bewußtseyn Gottes, Freiheit, Nothwendigkeit und Gesetz von seinem Handeln im Glauben an Gote unterscheidet; eben so unterscheidet er im Bewußtseyn seines Lebens, reflectirend über dasselbe, das Leben selber und das Genießen von einander, und begreift er sein Leben als die negative Bedingung seiner Vernunft, seiner Freiheit und seines Ge-

nusses: lebend weiß, wirkt und genießt er; als die positiven Bedingungen aber seines Lebens erkennt er Vernunft, Freiheit und Genuß: wissend, wirkend und genießend lebt er. Zugleich im Bewußtseyn Gottes und seiner Abhängigkeit von ihm unterscheidet er beyde, sein Leben und seinen Lebensgenuß, sowohl von seinem Glauben an Gott im Handeln, als von seinem Handeln in diesem Glauben, also von der Religion selber, und begreift er seinen, das Leben positiv bedingenden Genuß, und sein, den Genuß negativ bedingendes Leben, als bedingt durch die Religion, und als einzig und allein abhängig von ihr. Ist es nicht der Glaube an die Gottheit in seinem Wirken, der seine Vernunft aufrecht erhält, ist es nicht das Wirken in diesem Glauben, das ihm die Freiheit sichert, so hat sein Leben und Lebensgenuß keinen Werth, oder allen Werth verloren. Die ästhetischen und sensuellen Gefühle im Genießen, die intellectuellen im Wissen und die ethischen Gefühle im Wirken, wenn sie das Gefühl seiner Abhängigkeit von Gott im Glauben ersetzen — oder auch nur mit diesem, dem religiösen Gefühl amalgamirt werden sollen (z. B. in der Betrachtung schöner Kunstproducte, in der Geschlechtsliebe, in der Erkenntniß der Natur und in dem Bewußtseyn der Pflicht und Tugend) machen den Menschen, statt, wie das Religionsgefühl, ihn in seiner Abhängigkeit von Gott zu erhalten, abhängig von ihm selbst, und bewirken, daß er, statt das wahre Leben in Gott zu leben, d. h. in dem Glauben an ihn seelig zu seyn, allein in sich selber,

genießend, wissend und wirkend, zu leben strebt und lebt. Ein durch Genuß bedingtes ist weder die Bedingung des wahren Lebens, noch dieses selbst oder die Seeligkeit, sondern ein solches, welches, wenn der Mensch einmal seine Abhängigkeit von Gott anerkannt hat, dem wahren Leben fort und fort von ihm aufgeopfert wird. Die Bedingungen des letztern, oder der Seeligkeit sind der Glaube des Menschen in seinem Handeln, als der Gleichmuth und die unerschütterlichste Ruhe in seiner Thätigkeit, und sein Handeln im Glauben als die freieste und bestimmteste Thätigkeit in seiner Ruhe. Diese Bedingungen aber, somit die Religion selber, sind, wann der Mensch ihrer theilhaftig worden ist, von dem, dessen Bedingungen sie sind, nämlich von der Seeligkeit selber, nicht verschieden. Die Religion also, der Weg, der zur Seeligkeit führt, (ἡ ὁδος της σωτηριας Apostelg. 16, v. 17) ist zugleich für den, der auf ihm wandelt, das Ziel, oder die Seeligkeit selbst; (ἡ ζωη 1 Joh. 5, v. 11, 12) sie ist das Heil der Menschen (ἡ σωτηρια) und diejenigen irren, die in ihr nichts weiter und nichts anders, als ein bloßes Heil- oder gar nur Zucht- und Erziehungsmittel sehen, dessen die bereits Erzogenen nicht mehr, und die auf irgend eine andere Weise Gebildeten gar nicht bedürfen. Ist sie die Seeligkeit der Menschen selbst, so folgt, daß das Bewußtseyn derselben von ihr zugleich das Bewußtseyn von dieser Seeligkeit sey; aber so wie in ihnen blos damit, daß sie ein Bewußtseyn von der Religion haben, noch nicht die Religion selbst ist, so auch sind sie blos in

und mit dem Bewußtseyn von der Seeligkeit noch keineswegs seelig. Die Elemente dieser Seeligkeit sind a) der an Erkenntniß Gottes unendlich reiche Glaube der Menschen an ihn in ihrem Handeln, b) das durch diesen Erkenntnißreichen Glauben allein freie und kräftige Handeln in eben demselben; und diese beyden Elemente sind zugleich für den Menschen, welcher der Seeligkeit noch nicht theilhaftig ist, die zwey Grundbedingungen, ihrer theilhaftig zu werden: indem er an Gott zu glauben, und in solchem Glauben zu wissen, zu wirken und zu leben anfängt, hebt er an Religion zu haben, und somit selig zu seyn. Religion haben und Seeligseyn ist eins und dasselbe, da hingegen das Bewußtseyn von der Religion und sie selber, oder das Bewußtseyn von der Seeligkeit und die Seeligkeit selbst von einander verschieden sind, nnd darum auch die Seeligkeit als das Gut für den Menschen, zu welchem er erst, wenn er der Religion, deren er sich bewußt ist, ganz theilhaftig worden, vollkommen gelangen werde, betrachtet und vorgestellt werden kann.

In dieser Betrachtung nun werden jene beyden Momente, der Glaube nämlich, der in der Liebe thätig, und die Liebe, die im Glauben allein lebendig ist, als die Elemente der Seeligkeit, von ihnen selbst, als den Grundbedingungen, um zu ihr zu gelangen, im Bewußtseyn der Religion aber als die beyden Grundartikel in ihr, dem System, von ihr selbst, ingleichen der eine vom andern, der andern vom einen unterschieden, und zugleich, indem

die Religion als identisch mit der Seeligkeit, oder an und für sich als das Heil selbst erkannt ist, in ihrem innern Zusammenhange und ihrem gegenseitigen sich Voraussetzen als der Grund der Ordnung, in welcher der Mensch dieses Heils allein theilhaftig zu werden vermag, folglich als der Grund der wahren Heilsordnung, und als diese selber begriffen. Der Glaube unterscheidet sich vom Handeln, jedoch ohne von ihm geschieden zu seyn, da er vielmehr im Handeln selbst enthalten ist, und die Menschen an ihm, der im Dogma dargestellt wird, die eine Bedingung ihrer Seeligkeit haben (— σεσωσμενοι δια της πιστεως Ephes. 2, v. 8. φρουρουμενοι δια πιστεως, εις σωτηριαν ετοιμην αποκαλυφθηναι εν καιρω εσχατω. 1 Petr. 1, v. 5). Eben so unterscheidet das Handeln sich vom Glauben, auch ohne von ihm getrennt zu seyn, indem es vielmehr in dem Glauben enthalten, und, dargestellt im Gebot, für die Menschen die andere Bedingung ihrer Seeligkeit ist (ὁ παρακυψας εις νομον τελειον τον της ἐλευθεριας και παραμεινας, ουτος ουκ ακροατης επιλησμονης γενομενος, αλλα ποιητης ἐργου, ουτος μακαριος εν τη ποιησει αυτου ἐσται Jak. 1, v. 25. Δικαιωθεντες — εκ πιστεως, ειρηνην ἐχομεν προς τον Θεον — Röm. 5, v. 1). Wenn der Mensch im Glauben an Gott zu handeln anfängt, beginnt er zugleich und unzertrennlich davon im Handeln an Gott zu glauben, und hebt hiermit sein Heil und seine Seeligkeit an. Der in der Liebe thätige Glaube aber, die eine, und zwar die positive Bedingung der

Seeligkeit, enthält in sich alle andere, mit ihm und mit einander innerlich zusammen hängende, gleicherweise positive Bedingungen derselben, und in der Reflexion über das Dogma, worin er dargestellt ist, werden von diesem alle in ihm gleichsam begriffene Dogmen (z. B. im Dogma von Gott das von der Schöpfung, Vorsehung, Erlösung u. s. w.) und eins von dem andern unterschieden, ohne daß auch darin eine Trennung derselben von ihm oder von einander, oder selbst vom Gebot statt[illegible]. Eben so: die im Glauben lebendige Liebe, die andere [illegible] war die negative Bedingung der Seeligkeit, enthält in sich alle andern, mit ihr und mit einander innerlich verknüpfte, gleichfalls negative Bedingungen derselben, und in der Reflexion über das Gebot, worin sie dargestellt ist, werden von ihm alle in ihm enthaltene Gebote (z. B. im Gebot der Liebe gegen Gott das des Vertrauens zu ihm, das der Liebe zu seinen Geschöpfen u. dgl.) und eins vom andern unterschieden, jedoch auch ohne eine Scheidung derselben von ihm, oder von einander, oder selbst vom Dogma. Wie also die Religion selber das Heil, und das Verhältniß ihrer beyden Hauptartikel zu ihr und zu einander, die Grundordnung desselben, so auch ist das innere Verhältniß aller, in beyden Artikeln enthaltenen Bedingungen dieses Heils zu ihnen und zu einander die Heilsordnung selbst, und tritt in einzeln Glaubens- und Sittenlehren der Religion, z. B. in denen von der Berufung, Erwählung, Heiligung, Rechtfertigung, Buße und Bekehrung, diese Ordnung nur darum besonders hervor,

weil in ihnen der in allen Religionslehren herrschende, innere und lebendige Zusammenhang derselben am unmittelbarsten sich offenbart, und am leichtesten erkennbar ist.

Die Theologie im engern Sinn hat zu ihrem einzigen Gegenstande die Religion, als das alleinige Heil des Menschen. Die Religion, als die Bedingung für ihn, des Heils, d. i. ihrer selbst, theilhaftig zu werden, und zugleich als System, ist die Heilsordnung; die Theologie also, welche die Wissenschaft von der Religion als solcher und als der Bedingung, zu ihr oder zur Seligkeit zu gelangen, seyn soll, ist als System die Theorie von der göttlichen Heilsordnung. Kann aber wohl eine solche Theorie entstehen, ohne daß die Idee derselben dem menschlichen Geiste eingezeugt sey, und von ihm erzeugt werde? Und muß nicht diese dem Geist inwohnende Idee, (eben darum, weil er ursprünglich in der Religion selbst enthalten, oder in sie wiederum aufgenommen ist), der realen Möglichkeit nach, sowohl das Erkenntniß vom Glauben in der Liebe, als das von der Liebe im Glauben enthalten? Wird also nicht durch die, mittelst der Reflexion über die Heilsordnung, als den Gegenstand der Theologie, nothwendig vorgenommene Distinction der beyden Grundbedingungen der Seeligkeit, oder, was das Nämliche, der beyden Hauptartikel der Religion von einander die unmittelbarste Veranlassung gegeben, daß in dem Keime, oder der Idee dieser Wissenschaft vorerst die Elemente, nämlich das der Erkenntniß des in der Liebe mächtigen Glaubens

und das der Erken[illegible] der im Glauben lebendigen Liebe, ohne von einander [illegible] zu trennen, gleichsam aus einander gehen, der Keim aber in ihnen sich entfalte, und daß sodann in diesen beyden Elementen die aller übrigen Erkenntnisse, deren Gegenstände einerseits Glaubenswahrheiten oder Dogmen, andererseits Sittenwahrheiten oder Gebote sind, sich auf völlig gleiche Weise von einander unterscheiden, alle Elemente aber in ihrem Keime sich zu wirklichen Erkenntnissen gleichsam gestalten, und somit die Wissenschaft selbst, als System, sich in allen ihren Theilen, und alle ihre Theile in ihr vollende? Die solchermaßen entstandene, und in irgend einem Grade vollendete Wissenschaft wird als System einerseits eine Theorie des die Liebe positiv bedingenden Glaubens, die der Dogmen, die Dogmatik, andererseits eine Theorie der den Glauben negativ bedingenden Liebe, die der Gebote, die Ethik, und als ein einziges System die Theorie der die Seeligkeit der Menschen, im Glauben und Gehorchen, bedingenden Dogmen und Gebote, die Theorie der Heilsordnung, die Theologie seyn, letzteres aber nur zu seyn vermögen, sofern die Heilsordnung, welche die Urform der Religion, zugleich der Typus ist, nach welchem sie in ihrer Idee sich entwickelt, und mittelst ihrer Werkzeuge, der Theologen, ihrem Inhalte die ihrem Gegenstande und zugleich ihrer Idee angemessenste Form giebt. Es ist ein und derselbe Keim, aus welchem in zwey Stämmen der Baum der Erkenntniß des Guten, nämlich einerseits

der Erkenntniß des Glaubens an Gott in unserm Wissen, Wirken und Leben? andererseits der Erkenntniß des Wissens, Wirkens und Lebens in unserm Glauben an Gott, aufgeht, und es ist ein und dasselbe System, die Theologie, welches in zwey, ihrem Princip nach von einander ununterscheidbaren und unzertrennlichen, ihrem Inhalt und ihrer Form nach von einander zwar unterschiedenen, aber ungetrennten Systemen, in den Systemen nämlich der Dogmatik und Ethik, sich evolvirt oder exstruirt und vollendet. Wer also, indem er das Object dieser Wissenschaft, die Religion in ihrer Autarkie und Selbstständigkeit, erkennt, zugleich das in demselben Unterscheidbare auf die angedeutete Weise zu unterscheiden versteht, der wird nicht nur die Wissenschaft selbst, deren Object es ist, in Ansehung ihrer Form, wie ihres Inhalts, als selbstständig anerkennen, sondern auch für jede der beyden in ihr, der Idee nach, enthaltenen Theorien in der Art thätig seyn, daß die eine, die Dogmatik, als System, nicht durch die andere, durch die Ethik, als eben solches, und umgekehrt die andere nicht durch die eine ihre Selbstständigkeit einbüße, und von ihm wird man mit Grund sagen können: bene discit et docet, quia bene distinguit.“

Die beschriebene Unterscheidungsart aber, die Veranlassung der Exstruction des theologischen Systems ist zugleich die seiner Construction, wie aus Folgendem zu ersehen steht. Die Lehre von der Religion gelangt dazu, Wissenschaft zu seyn, indem der Mensch, das Werkzeug derselben, 3) der

Homogeneität aller ihrer Theile gewiß wird. Weder heterogen nämlich noch homogen sind a) die Theile eines Ganzen, in welchem an und für sich nichts unterscheidbar ist, denn ein solches enthält überhaupt gar keine Theile: es ist entweder das Einfache, wie z. B. das Wasser, die Luft, das Licht u. dgl., oder die Masse, z. B. das Starre, das Geronnene, Coagulirte; und wird mit ihm eine Theilung (Division) vorgenommen, so wird es selber, als das Ganze, vernichtet: es löset z. B. durch chemische Analyse sich in Theile auf, oder zerfällt in bloße Theile durch mechanische Trennung. Homogen sind nicht, sondern heterogen b) die Theile eines Ganzen, welche in ihm von einander geschieden sind, und darin von ihm und von einander unterschieden werden können. Ein solches Ganze ist entweder das blos Angehäufte, das Coacervirte, oder das Zusammengesetzte, das Componirte; denn wenn auch die Theile desselben, z. B. die Kornhalme und Körner in einer Garbe, oder einzelne Bestandstücke eines Gebäudes, homogen sind, so sind sie es doch nicht in diesem ihrem Ganzen. In der bloßen Anhäufung nun werden die geschiedenen, ohne vorher gemachte Unterscheidung, d. i. ohne Unterschied zusammen gelegt, gebunden, gekehrt, geschüttelt, getrieben u. dgl., in der Zusammensetzung hingegen werden sie mit einanden verzinigt, oder einander einund zusammen gefügt, nachdem sie zuvor von einander bestimmt unterschieden worden, und wie der, den Begriff des Ganzen im Voraus entwerfende, Verstand

das Princip der Compoſition iſt, ſo auch iſt er das alleinige Princip dieſer Unterſcheidung und der Diſpoſition. Im Angehäuften ſind die Theile, jeder neben und bey jedem, ſo wie ſie eben zuſammen ſind, und könnte ohne Unterſchied der eine an der Stelle des andern, dieſer an ſeiner Stelle ſeyn: ihr ſo Beyſammenſeyn, wie ſie es ſind, iſt willkührlich und zufällig; im Zuſammengeſetzten hingegen können ſie nicht anders, als ſo, wie ſie es ſind, mit einander vereinigt ſeyn; die Ordnung in ihrer Vereinigung, obwohl eine blos äußere, iſt inſofern von der Willkühr unabhängig und nothwendig; allein das Ganze ſelbſt, deſſen Theile ſie ſind, kann dieſes, z. B. ein Wohnhaus, oder ein anderes, z. B. ein Tempel, und würde nicht dieſes, ſondern ein anderes ſeyn, wenn der ſeiner Wirklichkeit vorausgehende Zweck und Begriff des Componenten ein anderer, als gerade dieſer, geweſen wäre. Dieſer Begriff aber und Zweck iſt ein von der Willkühr abhängiger, ſomit das Ganze ſelber ein zufälliges und willkührliches, und die Willkühr das Bedingende der Nothwendigkeit in der Anordnung ſeiner Theile und in der Unterſcheidung derſelben von einander. Nicht heterogen, ſondern homogen ſind c) die Theile eines Ganzen, welche darum, weil ſie in ihm nicht von einander geſchieden, ſondern blos von einander unterſcheidbar ſind, wirklich von einander und von ihm unterſchieden ſind oder werden. Dergleichen Ganzes aber iſt entweder ein phyſiſch-organiſches, z. B. die Pflanze, das Thier u. ſ. w., oder ein intellectuell-organiſches, wie

die Wiſſenſchaft; ein drittes, das äſthetiſch-organiſche, ein Product der äſthetiſchen Kunſt, z. B. das Gemählde, das Gedicht u. ſ. w., gleicherweiſe homogen in allen ſeinen Theilen, und dem phyſiſch-Organiſchen ſo nahe, wie dem intellectuell-Organiſchen verwandt, nennen wir blos, da ſelbſt die dürftigſte Erörterung ſeines Begriffs uns zu weit von dem Gegenſtande unſrer Unterſuchung wegführen würde. Im phyſiſch-Organiſchen, im Organiſmus überhaupt, wird das Unterſcheidbare ein Unterſchiedenes durch ein bewußtloſes und nothwendiges Unterſcheiden, und dieſes Unterſcheiden, weder ein Dividiren, noch Diſponiren, ſondern ein Individualiſiren, iſt ſowohl Grund der Excreſcenz des organiſchen Ganzen, als Grund der Concreſcenz aller ſeiner Theile in ihm. Durch ſein Theilen alſo, welches ein ſich in allen ſeinen Theilen Erzeugen und Bilden iſt, wird das Ganze nicht vernichtet, wie nach a) das Einfache oder Concrete, ſondern erſt verwirklicht. Im intellectuell-Organiſchen, oder in dem Syſtem, als Wiſſenſchaft, wird das Unterſcheidbare ein Unterſchiedenes durch ein bewußtes und freies Unterſcheiden. Das Unterſcheiden aber im Organiſmus hat die Form des Bewußtſeyns und der Freiheit, das in der Wiſſenſchaft den Character der Nothwendigkeit und Bewußtloſigkeit; oder: in jenem unterſcheidet die Natur, wie wenn ſie der Verſtand, in dieſem der Verſtand, wie wenn er die Natur wäre. Das Princip nun eines ſolchen Unterſcheidens, welches, indem es bewußt und frey, zugleich den Character der Bewußtloſigkeit und Nothwendigkeit hat,

kurz das principium distinguendi ist nicht ein vor dem Ganzen voraus gemachter Begriff und gesetzter Zweck, mittelst dessen die Theile des Ganzen zwar nothwendig und von der Willkühr unabhängig seyn würden, es selbst aber ein blos zufälliges und willkührliches wäre, sondern ist die, der menschlichen Vernunft bewußtlos und nothwendig eingezeugte Idee desselben in seiner realen Möglichkeit, welche durch die Vernunft, oder den Menschen, nur mit Bewußtseyn und Freiheit aus ihr erzeugt wird. Die Veranlassung aber, sie zu erzeugen, so daß das in ihr Unterscheidbare sich wirklich von ihr und von einander unterscheide, und sie, als das in seinen Theilen homogene Ganze sich verwirkliche, ist eine auf die oben beschriebene Weise, über ihren Gegenstand angestellte Reflexion. In ihm, z. B. in der Pflanze, ist das Unterscheidbare bereits wirklich unterschieden, und zwar, für den Unterscheidenden wenigstens, bewußtlos und nothwendig; in der Idee also des Gegenstandes wird das in ihr Unterscheidbare zugleich mit Bewußtseyn und Freiheit unterschieden werden, und eine Wissenschaft vom Gegenstande, z. B. eine Theorie oder Physiologie der Pflanze, wird hiermit entstehen, wenn die Reflexion durchaus nicht über ihn hinausgeht, noch unter ihm zurück bleibt, er folglich in seiner Totalität und in der Artikulation aller seiner Theile, d. i. als System aufgefaßt — und wenn, was in ihm unterschieden ist, schlechthin so, wie es dieses ist, in ihm distinguirt wird. Dieses Distinguiren also, nicht ein Individualisiren, geschweige ein Dividiren, oder auch nur

Disponiren, ist wie der Grund der Exstruction des Ganzen, als eines Systems, so auch der der Construction aller seiner Theile in ihm. Und da nicht ein dem Ganzen vorausgehender, sondern der von ihm selbst unzertrennliche Begriff und Zweck desselben, (indem es selber sein Begriff, und Selbstzweck ist) nemlich die dem Geiste eingezeugte Idee vom Gegenstande des Ganzen, das Princip, — der ihm, dem System, aber vorausgehende Gegenstand die Veranlassung dieses Unterscheidens ist, so hat es selber als System, obwohl mittelst des Bewußtseyns und der Freiheit Product seiner selbst, dennoch, nicht nur in der Artikulation seiner Theile, sondern auch in seiner Totalität, wenigstens die Nothwendigkeit der Idee, woraus es entsprungen ist, und die in ihm sich entfaltet und vollendet hat, und selber kein Werk der Freiheit, geschweige der Willkühr seyn kann; auch ist seine Nothwendigkeit durch die seines Gegenstandes, und nicht durch irgend Etwas, was der Mensch mit diesem etwa vorhaben mögte, bedingt, und ist es sich selber Zweck, so fern ihm allein sein Gegenstand Zweck seyn muß, und es nicht ein intellectuell-organisches Ganze, nicht ein System, nicht Wissenschaft, oder Theorie seyn würde, wenn mit ihm etwas anders, als sein Gegenstand und dessen Zweck, beabsichtigt würde. Es construiren sich nemlich seine Theile und in ihnen construirt sich das Ganze selbst, indem sie, die von einander unterschieden worden, zugleich als durch das Ganze bedingt und einander bedingend begriffen werden. Dieser Begriff aber gewähret unmittelbar die Gewißheit ihrer Homogeneität;

denn einander bedingend und zugleich durch das Ganze bedingt, haben ſie, obwohl von ihm und von einander unterſchieden, dennoch kein anderes, als ein und daſſelbe Ganze zum gemeinſchaftlichen Quell ihrer Wirkſamkeit und ihres Beſtehens mit und durch einander. Nur alſo das durchaus in homogenen Theilen beſtehende, wie an und für ſich ſelbſtſtändige, Ganze, und nur das, mittelſt der Reflexion, Diſtinction und Conſtruction entſtandene Syſtem iſt ein, nicht allein in ſeinen Theilen, ſondern auch als das Ganze ſelber, von aller Willkühr unabhängiges, iſt ſich ſelbſt Zweck und hat den Character der innern Nothwendigkeit. Werden demnach die in der Idee der Religionswiſſenſchaft unterſcheidbaren Theile ſo von einander unterſchieden, wie ſie in der Religion ſelbſt, dem Gegenſtande dieſer Wiſſenſchaft, an und für ſich von einander unterſchieden ſind, ſo muß es, indem ſie zugleich als einander bedingend und durch die, von der Wiſſenſchaft an ſich unzertrennliche Idee bedingt begriffen werden, und hiermit dem Unterſcheidenden die Homogeneität der Theile gewiß iſt, durch Conſtruction zu einer Theorie der Religion, zu einer Theologie kommen, die ein Syſtem iſt, wie ihr Gegenſtand, die Religion ſelber; denn, wenn z. B. die drey Momente 1) das Erkenntniß Gottes, 2) der Glaube an ihn, 3) das Handeln in dieſem Glauben, ſo von einander unterſchieden werden, wie ſie in der Religion von einander unterſchieden ſind, ſo muß zugleich der (theologiſche) Begriff einerſeits von ihrem Bedingtſeyn durch das Bewußtſeyn Gottes, andererſeits von ihrem ſich gegenſeitig Bedingen

entſpringen, und ihre Homogeneität anerkannt werden, da ja nicht das Bewußtſeyn des Menſchen von der Natur und Welt, noch von der Vernunft und ihm ſelber, ſondern einzig und allein ſein Bewußtſeyn Gottes und ſeiner Abhängigkeit von ihm der absolute Grund, der Urgrund dieſer drey Momente zu ſeyn vermag, und ſein Erkenntniß Gottes, wenn es nicht ein Erkenntniß im Glauben an Gott wäre, auch kein Erkenntniß, ſondern ein Irrthum, ſein Handeln, wenn nicht ein Handeln in dieſem Glauben, Prahlerey und Sünde, und ſein Glaube ohne Erkenntniß Aberglaube, ohne ein Handeln in ihm, todter Glaube ſeyn würde.

Wie viel aber noch daran fehle, daß die Lehre von der Religion ein Syſtem ſey, wowohl der Keim eines ſolchen in dem menſchlichen Geiſte liegen muß, insbeſondere auch die chriſtliche ſchon ſeit lange den Namen des Syſtems zu führen pflegt, kann man aus aller bisherigen Bearbeitung dieſer Doctrin, vorzüglich aus der des einen ihrer beiden Haupttheile, nemlich der Dogmatik, die auch wohl vorzugsweiſe den Namen des Syſtems trägt, leicht erſehen. Dieſe Bearbeitung iſt entweder eine von dem Philoſophen oder von dem Theologen, und, was letztern betrifft, entweder eine zum Behuf der Popularität oder der Erudition und Gelehrſamkeit unternommene, und an ihr, in Beziehung ſowohl auf dieſe Popularität, als Erudition, hat die Philoſophie entweder mehr, oder weniger, oder auch gar keinen Antheil. Das Product 1) der philoſophiſchen Bearbeitung iſt eine ſogenannte philoſophiſche Reli-

gionslehre, eine rationelle, oder eine natürliche Theologie, aus theoretischen oder praktischen, oder aus beyderley Principien zugleich. In ihr wird die Religion entweder als ein blos Subjectives, d. i. als bloßer Zustand des Menschen, oder zugleich als ein Objectives, d. i. als Gegenstand für ihn, und keineswegs als das Wesen der Menschheit, noch an und für sich als System, die Religionswissenschaft aber keineswegs als von der Religion, sondern diese, wenigstens was ihre Form betrifft, als abhängig von ihr begriffen, und so über dem Bemühen, die Selbstständigkeit der Wissenschaft zu behaupten, das Verhältniß ihrer Abhängigkeit von der Religion, ihrem Gegenstande, entweder durchaus ignorirt, oder doch überall misverstanden und verletzt.

Was 2) durch eine theologische und popularisirende, (zwar nicht eigentlich auf das Popularisiren der Glaubens-Wahrheiten in der Religion, denn die sind populär, sondern auf das der Lehren und Begriffe von den Glaubens-Wahrheiten in ihr gestellte) Bearbeitung erwirkt wird, ist die oben (§. 8.) schon berührte populäre Dogmatik, in welcher ihr Bearbeiter, das Subject als Individuum, das reine Gold der Religion von allem schlechten Erz zwar rein und lauter zu erhalten, und, wenn es etwa damit verschmolzen seyn sollte, wieder auszuscheiden sucht, eben derselbe aber, das Individuum als Subject, nicht umhin kann, diesem Golde seine Subjectivität aufzuprägen, und es unter seinem Bilde und mit seiner Ueberschrift curiren zu lassen. Ist nun diese Subjectivität des Individuums ledig-

lich deſſen Religioſität, und zwar letztere verknüpft mit Fertigkeit der Urtheilskraft und mit Schärfe des Verſtandes; ſo wird ſein Werk, des Gehaltes und Gepräges wegen, einen bedeutenden Werth für alle diejenigen haben, zu deren Individualität, wo nicht die Religioſität an und für ſich ſelber, doch das Bedürfniß derſelben gehört, und in deren Subjectivität der Grund enthalten iſt, daß ſie die Befriedigung dieſes Bedürfniſſes von einer Religionslehre erwarten, worin, wie eben in einer ſolchen populären Dogmatik, die Vorſtellungen von der Religion und ihren Wahrheiten zwar ſubjectiv, aber zugleich ſcharf und deutlich ausgeprägt, und in einer gewiſſen logiſchen Ordnung, überhaupt ordentlich beyſammen ſind. Hat alſo eine dergleichen Doctrin, in welcher, ſo viel möglich, alle tief gelehrte, insbeſondere aber alle ſpeculative Unterſuchungen vermieden werden, unter anderen den Zweck, in ſolchen, welche Theologie ſtudiren wollen, ein Intereſſe am Studium der ſtreng wiſſenſchaftlichen, mithin ſyſtematiſchen Glaubenslehre zu erregen, und ſie auf dies Studium vorzubereiten, ſo iſt dagegen nichts einzuwenden. Will ſie aber, etwa weil ihr Bearbeiter an der Möglichkeit einer Religionswiſſenſchaft zweifelt, dieſe erſetzen, und vermeynet ſie, an der bloßen Klarheit und Deutlichkeit der Religionsbegriffe, für den Religionslehrer zum populären Gebrauch auf Kanzeln und in Schulen, die Richtigkeit derſelben zu haben und zu geben, und keiner weiteren Gründlichkeit zu bedürfen; ſo iſt ſie zu verwerfen, denn ſie verhindert, ſo viel an ihr iſt, die Entſtehung der Wiſſenſchaft,

oder hemmt ihre Ausbildung, auch befördert sie das bloße Reden über die Religion, und das seichte, oberflächliche Denken über dieselbe, und macht, wofern man ihr dieses nicht etwa zum Verdienst anrechnen will, durch ihre Deutlichkeit den Mangel an Gründlichkeit nur desto fühlbarer. Ihr wahres Verdienst indessen ist das Anerkenntniß ihrer Abhängigkeit von der Religion, ihrem Gegenstande, so weit sie übrigens davon entfernt bleibt, in der Religion selbst ein System zu erkennen, und so sehr ihr Verdienst dadurch geschmälert wird, daß ihr Bearbeiter über dem Bemühen, ihre Abhängigkeit von der Religion überall vorherrschen zu lassen, ihre Selbstständigkeit, und somit ihre wissenschaftliche und systematische Form ganz außer Acht läßt und vernachläßiget.

Was 3) mittelst einer theologisch-gelehrten und hauptsächlich der Gottes-Gelehrsamkeit wegen, unternommenen Bearbeitung erreicht wird, ist die sogenannte gelehrte Dogmatik, (cognitio rerum divinarum erudita, institutio theologi christiani u. dgl.) ein Lehrgebäude, welches zu Stande kommt, indem vor ihm der Begriff von ihm bereits zu Stande gebracht worden, und diesem Begriff gemäß, (wofern der Bearbeiter, welches nicht immer der Fall, demselben, als der Norm, treu bleibt) die Theile, woraus es bestehen soll, gesucht und zubereitet werden. Wirft man einen Blick auf die mancherley Fundgruben, aus denen die Materialien, besonders wenn mit ihnen die Errichtung eines Lehrgebäudes der christlichen Glaubens-Wahrheiten, und hauptsächlich, wie sie seit der

Reformation beabsichtigt wird, ans Licht gefördert werden, so überzeugt man sich bald, daß, sey der Begriff, welcher der Grund- und Umriß des Baues, noch so fügsam, und der Werkmeister, dessen Begriff er ist, noch so verständig und gewandt, ihn allem und alles ihm anzupassen, dennoch für beydes, für diese Fügsamkeit und Gewandtheit, die Heterogeneität der Theile, woraus das Ganze zusammengesetzt werden soll, unüberwindlich bleibe, und daß es im gesammten Gebiete des menschlichen Wissens kaum irgend eine Doctrin gebe, worin die Heterogeneität der Erkenntnisse und Meynungen größer, und ihr Zusammenhang miteinander schwächer sey, als die christliche Dogmatik, wie sie besonders seit Anfang des achtzehnten Jahrhunderts bearbeitet worden. Denn einerseits ist es die, nicht etwa als Gegenstand der Wissenschaft, sondern blos als ihr Mitinhalt, und nicht etwa als System, sondern blos als eine Sammlung heilsamer Wahrheiten begriffene christliche Religion, andrerseits ist es die Reflexion über sie und ihre Lehren, zugleich ist es hier die Bibel und die Meynung ihrer Ausleger, dort das symbolische Buch irgend einer Religions-Parthey und deren öffentlich sanctionirtes Glaubens-Bekenntniß, ferner hier die Vernunft und theils diese, theils jene sogenannte Philosophie, oder eine, die eben beliebte, statt aller, dort das Selbstgefühl und Selbstbewußtseyn und die Reflexion darüber, endlich hier ist es die Natur, dort die Geschichte, insbesondere die der Religion und der Meynungen von ihren Lehren, woraus insgesammt, jedoch aus dem Einen sparsamer und schüchtern, aus dem

Andern reichlicher und mit Zuversicht die Materialien für ein christlich-dogmatisches Lehrgebäude genommen, und zu einer kollektiven Einheit gebracht, d. i. zu diesem Gebäude gemacht werden. Da nun eine so komponirte gelehrte Glaubenslehre aus größtentheils heterogenen Theilen besteht, so kann es nicht fehlen, daß über dem Bemühen, ihr die möglichst größte Vollständigkeit dieser Theile zu geben, einerseits die Selbstständigkeit derselben, als einer Wissenschaft, andrerseits das Verhältniß ihrer Abhängigkeit von der Religion, ihrem Gegenstande, vernachläßigt, und wenn endlich diese Vernachläßigung gemerkt wird, entweder eine philosophische Religionslehre, wo wenigstens die Selbstständigkeit, oder eine populäre Glaubenslehre, wo die Abhängigkeit anerkannt und gewahret ist, gesucht werde; denn obgleich keine von beyden der Idee einer Religions-Wissenschaft entspricht, so hat doch die erste in ihrem Formalismus das Interesse der Vernunft an der Einheit und Gleichförmigkeit des Mannichfaltigen, die zweyte aber in ihrem religiösen Realismus das Interesse des Menschen an der Religion selbst für sich, während die gelehrte Dogmatik in ihrem Synkretismus, und mit ihrer kollektiven Einheit die Vernunft-Einheit nur nachäffend, blos die Begierde nach Vielwisserey, höchstens bis zur Uebersättigung befriedigt, und mit allem Reichthum der Gelehrsamkeit in ihr, nicht einmal ächte Erudition, geschweige den Zweck der Religion zu befördern vermag; denn wie kann Geist und Leben geben, was heterogen in seinen Th'len, (so geistreich

übrigens dieſe im Einzeln behandelt werden mögen) nicht ſelber aus dem Geiſte und dem Leben unmittelbar entſprungen iſt?

§. 11.

Die chriſtliche Dogmatik, als Wiſſenſchaft, mithin als Syſtem.

Theoſophie vermag ſie nicht zu ſeyn, ſondern nur Theologie, (§. 9.) und offenbar wird der Theolog zu hoch geſtellt, wenn es von ihm heißt: (in Auguſti's Syſtem der chriſtl. Dogmatik §. 3. S. 5.) „ſie, die Theologie, zeige ihn in ſeiner höchſten Sphäre, als Vermittler zwiſchen Gott und den Menſchen. Er ſolle das Göttliche der Menſchheit offenbaren, und dieſer den Weg zeigen, wie ſie zu Gott kommen könne." Denn der Vermittler zwiſchen Gott und den Menſchen iſt allein Jeſus Chriſtus, nicht ein ſündiger Menſch, wie jeder Theolog, ſondern der Gottmenſch und der Gottweiſe: ihm ähnlich kann ein jeder werden, jeder kann ein Chriſt, aber keiner kann Chriſtus ſelbſt, keiner, der ſelber eines Vermittlers bedarf, (und wer unter uns bedarf ſeiner nicht?) kann ein Vermittler ſeyn zwiſchen Gott und den Menſchen, und dieſen das Göttliche offenbaren, ſondern, als Werkzeug der Wiſſenſchaft, höchſtens nur zeigen, daß es ihnen, wenn ſie anders ſelbſt das Auge dafür öffnen wollen,

offenbar sey, und daß sie selber an dieser Offenbarung den Weg, wie sie zu Gott gelangen können, haben. Zwar Gegenstand der Theologie, aber nicht Product und nicht Inhalt derselben, ist das göttlich Offenbare, oder das offenbar Göttliche, wie ihre Form beweißt, denn diese ist die wissenschaftliche, eine entstandene und der Vollendung bedürftige und fähige; das offenbar Göttliche hingegen ist das Ewige und absolut Vollkommne: es ist unser Bewußtseyn, nicht unsrer selbst, noch der Natur und Welt, sondern Gottes und unsrer Abhängigkeit von ihm, kurz es ist die Religion an und für sich, und als Religion eines jeden Menschen, der ihrer theilhaftig worden. Um aber ihrer theilhaftig zu werden, dazu bedarf es ursprünglich keiner Lehre von ihr, keiner Theologie, und keines Theologen, als eines Vermittlers, denn sie und er bedürfen selber der Religion, damit ein Erkenntniß und eine Wissenschaft von ihr, begründet einzig und allein durch sie und in ihr, entstehe.

Wie nemlich der einzelne Mensch dem Bewußtseyn Gottes entsteht, und ihm dasselbe, welches, gleich der Sonne, an und für sich weder auf- noch untergehet, sondern ein ewiges Leuchten, oder Offenbaren ist, durch Vermittlung aufgeht, und hiermit, ursprünglich als religiöses Gefühl, als ein Ahnden oder Glauben, sein Bewußtseyn, seine Religion wird; eben so ist das Menschengeschlecht diesem Bewußtseyn entstanden (es ist erschaffen worden, an Gott zu glauben und ihn über Alles zu lieben) und ihm dasselbe gleicherweise durch Vermittlung ursprünglich

aufgegangen, und sein Bewußtseyn, oder die Religion der gesammten Menschheit, geworden. Dem einzeln Menschen aber gehet in der Kindheit, in der Periode der relativen Unschuld, d. i. des noch schwachen und niedern Grades seiner Schuld, das Bewußtseyn Gottes auf, oder ihm wird Gott offenbar, er gelangt zur Religion, durch einzelne Menschen, insofern ihnen dasselbe bereits aufgegangen ist, oder sie bereits zur Religion gelangt sind. Nicht also Menschen (der Vater, die Mutter, der Erzieher, der Geistliche, der Priester, der Theolog) sind die Vermittler zwischen Gott und den Menschen, und nicht eigentlich durch sie wird ihnen das Göttliche offenbar; überhaupt nicht das Menschliche, sondern das Göttliche selbst, der die Welt überwindende, und allein in der Liebe thätige Glaube, (§. 5.) zu welchem ja jeder einzelne Mensch, bevor er ihn in andern erwecken kann, selber aus äußerer oder innerer Veranlassung und auf irgend einem Wege gelangt seyn muß, ist der Vermittler zwischen Gott und den Menschen. Dieser Glaube ist an und für sich das ewig klare und heitere Bewußtseyn von Gott, und nicht dieses Bewußtseyn verdunkelt sich dem Menschen, sondern er ihm, wie nicht die Sonne sich der Erde, sondern diese, durch das sie einhüllende Gewölk, sich der Sonne verdunkelt. Ihm aber, dem der einzelne Mensch in der Periode der Unschuld aufgeht, verdunkelt sich derselbe, indem er zu ihm, dem Bewußtseyn Gottes gelangend, zugleich eines immer lebhaftern Bewußtseyns seiner selbst und der Welt theilhaftig wird, das ihn, je stärker und inniger es

wird, gleich einem immer dichter werdenden Nebel umgiebt, welchen zu zerſtreuen allein die Strahlen jenes göttlichen Bewußtſeyns mächtig genug ſind, ſo daß demnach, wie in dem niedrigſten Grade der Schuld, ſo auch in allen folgenden und in der Entwickelung, Erziehung und Ausbildung eines jeden menſchlichen Individuums für ſich ſelbſt und für die Welt, das Bewußtſeyn Gottes der alleinige Vermittler iſt zwiſchen ihm und Gott. Was auf dieſe Weiſe vom Individuum gilt, das Nemliche gilt auch von ſeinem Geſchlecht.

Das Menſchengeſchlecht, in ſeinem Urſprunge aus Gott, oder von Gott erſchaffen, alſo noch ohne alle Schuld, oder in der Periode der primitiven Unſchuld, war des Bewußtſeyns der Gottheit und ſeiner Abhängigkeit von ihr, in der höchſten Klarheit und Reinheit theilhaftig, und dieſes Bewußtſeyn, die urſprüngliche Religion, die Urreligion der Menſchheit, war der alleinige Vermittler zwiſchen ihr und Gott: das Bewußtſeyn Gottes, die Offenbarung, war ſelbſt das ihn der Menſchheit offenbarende Princip. Allein ihr entſtand zugleich das Bewußtſeyn ihrer ſelbſt und der Welt, und, wo nicht aus, doch mit demſelben entſprang (es bleibt hier unerörtert, woraus und wodurch?) die Richtung, der Hang und die Neigung zu ihr ſelbſt und der Welt hin; mit dieſem Hange aber und mit dieſer Neigung, einer immer ausſchließender und ſtärker werdenden Liebe des Menſchengeſchlechts zu ihm ſelber und zur Welt, entzog daſſelbe in ſeinen nächſtfolgenden Generationen ſich mehr und mehr dem Bewußtſeyn der Gottheit und dem ſeiner Abhängigkeit von

ihr, und büßte es, durch den Glanz des Sinnlichen geblendet, durch die Bestimmtheit des Nichtsinnlichen beschränkt, und im Bewußtseyn seiner selbst und der Welt verlohren, immer mehr von seiner primitiven Unschuld ein: Gottlosigkeit auf der einen, und Abgötterey auf der andern Seite wurde das Element seines Lebens, und dieses theils ein, dem Bewußtseyn des Uebersinnlichen erlöschendes, (das Leben der Unglaubigen) theils ein, das Bewußtseyn des Sinnlichen in das des Uebersinnlichen gleichsam übertragendes und die Sünde mit der Sitte vermischendes (das Leben der Heiden und der Unglaubigen überhaupt). Wie nun für den einen Menschen, wenn er der Religion (es sey im Unglauben oder im Aberglauben) entsagt hat, die Religion eines andern, der ihr entweder in allen Perioden seines Lebens treu geblieben, oder selber durch die eines dritten ihr wieder zugeführt worden, das Vermittelnde zwischen Gott und ihm zu seyn vermag, und wie dieser für jenen nicht selbst der Vermittler, sondern, durch seine Lehre und sein Leben nur das Werkzeug einer solchen Vermittlung ist, so auch ist für unser Geschlecht nicht ein Volk, das israelitische, und nicht der Stammvater, nicht ein Heerführer und Gesetzgeber, und nicht ein Regent oder König dieses Volks, (Abraham, Moses, David) sondern die Religion in demselben, und in seinem ersten Ahnherrn, Gesetzgeber oder Regenten, die israelitische, und mosaische, jenes vermittelnde Princip gewesen. Der Mosaismus, nicht als solcher, sondern durch die Religion in ihm, entfernte vorerst nur ein Volk, die Nachkommen

Abrahams, von der Abgötterey und bewahrte es vor derselben; er war und blieb somit ein unvollkommnes Werkzeug der Vermittlung zwischen Gott und dem Menschengeschlecht. Allein im Mosaismus lag ursprünglich der Keim des Christenthums, und sobald diesem das Christenthum entsproßte, wurde die Religion in ihm, das in den frühern Anstalten unerkannt und im Verborgenen vermittelnde Princip zwischen der Gottheit und Menschheit, als dieses Princip offenbar: Jesus Christus, nicht selber wie ein Abraham oder Moses, eines Vermittlers bedürftig, ward anerkannt als der alleinige Mittler zwischen Gott und den Menschen. Das Unvollkommne mußte aufhören, dem Judenthum, einer zwar göttlichen Anstalt, deren Werkzeuge aber bloße und sündhafte Menschen waren, und die somit selber nur ein unvollkommnes Werkzeug der vollkommensten Vermittlung (nemlich der nicht zwischen Gott und einem Volke, sondern zwischen ihm und allen Völkern der Erde zu allen Zeiten) seyn konnte, folgte das Christenthum, eine göttliche Anstalt, gemacht von dem, der nie eine Sünde beging, und also kein bloßer Mensch war, und erkennbar als das vollkommenste Werkzeug jener Vermittlung, indem das Christenthum zwar nicht zeitlich, oder als ein Entstandenes, die Religion an und für sich, die Urreligion, welche ewig und nicht entstanden, wohl aber wesentlich, d. h. nach seinem gesammten Inhalte und seiner von diesem unzertrennlichen Form nichts geringeres und durchaus nichts anders ist, als die Religion selbst, und daher auch: mittelst

dieſer Anſtalt, mittelſt einer chriſtlichen Erziehung und Unterweiſung ein Chriſt oder ein wahrhaft chriſtliches Volk werden, an und für ſich eben ſo viel bedeutet, als mittelſt des in der Liebe zu Gott mächtigen Glaubens an ihn und mittelſt der in dieſem Glauben lebendigen Liebe zu ihm, oder mittelſt der Religion, zur Religion gelangen. Die Religion, als chriſtliche, iſt allerdings nicht die Urreligion ſelbſt, denn, als chriſtliche, iſt ſie erſt vor 1800 Jahren entſtanden, und bereits vor ihr war Religion in und unter den Menſchen; eben dieſelbe, als iſraelitiſche und moſaiſche, iſt gleicherweiſe nicht die Urreligion, denn auch vor Abraham mangelte dem Menſchengeſchlechte, obwohl es zum Theil oder größtentheils ihrer ermangeln mogte, die Religion nicht: überhaupt iſt ſie, als die Religion irgend eines Volks und in irgend einer Region und Zeit, als orientaliſche, occidentale, indiſche, nicht die Urreligion ſelbſt, und ſo verdienſtlich und rühmlich die Bemühungen ſind, z. B. in Indien, oder dort, wo die Wiege des Menſchengeſchlechts ſey, und in der Literatur der älteſten Völker die erſten Spuren der Religion und den Urſprung unſers Geſchlechts, in einer Geſchichte der Religion und der Menſchheit, zu entdecken, ſo bleibt es doch unmöglich, auf hiſtoriſchem Wege die Urreligion und das Urvolk zu finden, denn die erſte und älteſte Religion, und das erſte und älteſte Volk ſind dieſes höchſtens in ſchriftlicher oder mündlicher Tradition, aber nicht an und für ſich, und als die erſten und älteſten nicht zugleich die Urreligion und der Urſtamm des Menſchenge-

schlechts selber. Historisch also kann der Begriff der Urreligion nicht seyn, sondern blos theologisch. Theologisch aber wird sie begriffen als das sich selber vermittelnde Bewußtseyn Gottes und der ewigen Abhängigkeit von ihm — oder als die unmittelbar göttliche Offenbarung in unserm Geschlecht, wann, wo und wie auch immer dasselbe seinen Anfang auf Erden genommen habe, und diesem Bewußtseyn, der Sonne seines Geistes und Lebens, entstanden sey.

Die christliche Theologie nun soll nicht die Wissenschaft von der Religion, als solcher, sondern von ihr, als christlicher, seyn; die christliche ist nicht selber die Urreligion, aber in ihr ist diese, ihrem ganzen Wesen und ihrer wesentlichen Form nach, enthalten, und sie selber steht zugleich als eine göttliche und als die vollkommenste Anstalt, wodurch die Menschen aller Zeiten und aller Orten wiederum zur Urreligion gelangen können, oder: als das Heil der Menschheit und zugleich als der alleinige Weg, der zu demselben führt, zu erkennen. Außer in Christo, ist in keinem andern Heil, auch kein andrer Name den Menschen gegeben, darinnen wir sollen seelig werden." Apostelgesch. 4, V. 12. Sämmtliche Glaubens- und Sittenlehren nemlich, welche die christliche Religion enthält, sind nicht nur, wie jeder, der mittelst ihrer des Urbewußtseyns der Gottheit und seiner Abhängigkeit von ihr theilhaftig worden, zu erkennen vermag, diesem Bewußtseyn vollkommen angemessen, sondern auch das vollkommenste Mittel, die Menschen desselben theilhaftig zu machen; es selbst aber ist

nicht erſt durch die chriſtliche Religion und ihre Lehre an ſie gebracht worden, ſondern war bereits vor und bei der Entſtehung des Chriſtenthums in ihnen, und alſo damals noch, ſo groß übrigens die Superſtition, die Abgötterey und Irreligion ſeyn mogten, eine Spur der Urreligion vorhanden. Man kann daher ſagen: die chriſtliche Religion ſey es, durch welche Gott, wie er urſprünglich und ewig allen Geiſtern offenbar iſt, und dem Menſchengeſchlecht offenbar war, ſich demſelben von neuem oder wiederum geoffenbaret habe. In Anſehung aber der Vollkommenheit ihrer ſelbſt, welche, obwohl nicht die Urreligion ſelber, dennoch ihrem Weſen und ihrer Form nach von dieſer durchaus nicht verſchieden iſt, und in Anſehung der Vollkommenheit ihrer Lehren, die insgeſammt als eben ſo viele und unmittelbare Offenbarungen Gottes zu betrachten ſind, iſt die chriſtliche Vorzugsweiſe als geoffenbarte Religion, und, wenn ſie mit der moſaiſchen oder jeder ältern und neuern verglichen wird, als die vollkommenſte Offenbarung Gottes zu begreifen. Die Lehre alſo von der Religion wird Theologie im engern Sinn, und als ſolche Wiſſenſchaft, wenn die chriſtliche Religion ihr Gegenſtand iſt, denn, wo nicht an dieſer, doch in ihr und durch ſie allein haben wir die Urreligion ſelbſt, und ſind wir zum Urbewußtſeyn Gottes und unſrer Abhängigkeit von ihm wiederum gelangt; eine Theologie folglich, als ſolche, deren Gegenſtand die Religion, oder Offenbarung als ſolche wäre, iſt ein durchaus leerer Gedanke, nur die Theologie als chriſtliche, deren Gegenſtand die chriſtliche Religion, als die

vollkommenſte Offenbarung Gottes für das derſelben durch eigne Schuld verluſtig gewordne Geſchlecht der Menſchen, ſeyn würde, iſt die, dem menſchlichen Geiſte eingezeugte Idee einer Religions-Wiſſenſchaft, und nur ſie vermag, mittelſt dieſer Offenbarung Wiſſenſchaft zu werden; daran alſo, daß ſie, gleich einer Theoſophie, oder der Theolog durch ſie, gleich einem Theoſophen, den Menſchen das Göttliche offenbare, und er der Vermittler zwiſchen Gott und ihnen ſey, fehlt ſo viel, daß vielmehr die Theologie ſelbſt einzig und allein durch die im Chriſtenthum erneuerte und vollendete Offenbarung des Göttlichen vermittelt und bedingt, und der Menſch nur, inſofern er ſich beſtrebt, ein Chriſt zu ſeyn, ein tüchtiges Werkzeug dieſer Wiſſenſchaft iſt oder werden kann. Wohl mag es mancherley Doctrinen von ſogenannten Religionen, von der moſaiſchen, muhamedaniſchen u. ſ. w. geben, und wohl mögen ſie für minder oder mehr wiſſenſchaftlich, wohl mag insbeſondere eine ſogenannte rein-philoſophiſche Religionslehre für die allein mögliche Religions-Wiſſenſchaft und eine chriſtliche als ſtrenge Wiſſenſchaft für unmöglich gehalten werden; es verhält ſich dennoch umgekehrt: nur die Lehre von der chriſtlichen Religion kann Wiſſenſchaft werden, und nur die chriſtliche Theologie, im engern Sinn, kann die Form der Wiſſenſchaft und den wahrhaft wiſſenſchaftlichen Charakter haben; auch iſt ja eigentlich erſt ſeit Entſtehung des Chriſtenthums, und nachdem man über daſſelbe zu reflectiren anfing, die Idee einer

Theologie in der menschlichen Vernunft rege und lebendig geworden.

Die christliche Religion, nicht Product, nicht Inhalt, sondern blos Gegenstand der Theologie, ist zugleich das alleinige Princip derselben, als der Wissenschaft von ihr. Die Religion selbst ist der in der Liebe zu Gott thätige Glaube der Menschen an ihn, und ihre in dem Glauben an Gott lebendige Liebe zu ihm, beydes vermittelt durch eben diesen in der Liebe mächtigen Glauben und durch eben diese in dem Glauben lebendigen Liebe. Wer aber auf Erden und in der Zeitlichkeit hat den Glauben an Gott in der Liebe zu ihm und zu den Menschen, und diese Liebe in diesem Glauben vollkommner bewähret, als Jesus Christus? Sein Glaube war das Schauen Gottes selbst, wie die Unwandelbarkeit seiner Liebe und die Heiligkeit seines Lebens beweisen, und seine Liebe war das Leben selber, wie die Unerschütterlichkeit seines Glaubens darthut. Einzig und allein durch seinen Glauben und durch seine Liebe ist der Glaube der Menschen an Gott und ihre Liebe zu Gott vermittelt, oder, was das Nämliche, allein durch den Glauben der Menschen an Christum und durch die Liebe zu ihm, der Gottes, seines Vaters gewiß, und lediglich in der Liebe zu ihm und zu den Menschen, seinen Brüdern, thätig war, ist es diesen wiederum möglich geworden, den in der Liebe thätigen Glauben an Gott und die im Glauben lebendige Liebe, oder Religion zu haben. In der Wiederoffenbarung Gottes also setzen sich der Glaube

an Gott und der Glaube an Christum einander gegenseitig voraus, und zwar so, daß es ohne allen, wenn gleich durch Wahn, durch Meynungen und Irrthümer getrübten und wankend gemachten, Glauben der Menschen an Gott unmöglich ist, an Christum, als den der Gottheit in seinem Glauben und in seiner Liebe unwandelbar Ergebenen, durch den Glauben an Christum aber allein für die Menschen möglich wird, an Gott, mit unbegränzter Liebe zu ihm, zu glauben. „Wie viel ihn aber aufnahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu heißen, die an seinen Namen glauben". Joh. 1, v. 12. Auch hat die Religion den Namen der christlichen, oder den der Christus-Religion nicht nur darum, weil Christus der Mittler zwischen Gott und den Menschen und der Stifter dieser Religion ist, und weil er durch seine Lehre in ihr die Menschen zu dem in der Liebe zu Gott allein beseeligenden Glauben an Gott hinleitet und führet, sondern zugleich darum, weil der Glaube an ihn, als den einzigen Mittler, eine wesentliche Bedingung des in der Liebe zu Gott und den Menschen thätigen Glaubens an Gott, oder, was das Nemliche, weil in unserm Bewußtseyn Gottes und unsrer Abhängigkeit von ihm das Bewußtseyn, einzig und allein durch göttliche Macht von der Anhängigkeit an uns selber und die Welt befreiet, und von der Sünde erlöset zu seyn, mitenthalten, kurz, weil der Werkthätige Glaube an Gott durch Christum, zugleich ein eben solcher an Christum ist, und der eine Glaube nicht ohne den andern, der andere nicht ohne den einen zu seyn

vermag. Die christliche Theologie nun will diesen Beziehungsreichen und beseeligenden Glauben, desgleichen seinen absoluten Grund, und die den Glauben selber in den Menschen veranlassenden Lehren erkennen; das Erkenntniß von ihm, von seinem Grunde und von diesen Lehren soll ihr Inhalt seyn; das Princip dieser Erkenntniß, welche, als System ausgeführt und vollendet, die christliche Religions-Wissenschaft seyn wird, ist der Glaube selbst, oder die christliche Religion: das was erkannt wird, das Object der Erkenntniß, ist zugleich das, woraus es erkannt wird, das Princip der Erkenntniß; das Erkenntniß selbst aber ist zugleich sein eigner Inhalt, es enthält allein sich selber, oder: die Wissenschaft von der christlichen Religion enthält nichts anders, als sich selbst, und insofern ist, was ihr Inhalt, zugleich ihre Form. Zu den Mitteln aber, durch welche nicht etwa ein Erkenntniß oder eine Wissenschaft von der christlichen Religion, sondern, was bei weitem größern Werth hat, die christliche Religion selbst unter den Menschen fortgepflanzt und erhalten wird, und durch welche auch jeder unter uns dazu gelangt ist, Religion zu haben, und ein wahrer Christ seyn zu können, gehört die heilige Schrift alten und neuen Testaments. Wer durch eine christliche Erziehung, durch das Lesen der Bibel, durch seines Lebens Schicksale u. dgl. der christlichen Religion theilhaftig worden ist, der hat nicht etwa an diesen Mitteln, nicht an ihm selber, an seiner Subjectivität, an seinen religiösen Gefühlen und Stimmungen, und nicht an der christlichen Religion als der seinigen, sondern einzig

und allein an ihr als solcher, die Quelle oder das Princip der Erkenntniß und Wissenschaft von ihr, ingleichen von der Nothwendigkeit und Zweckmäßigkeit jener Mittel, besonders von der Heiligkeit der Schrift, durch welche mit die christliche Religion sich fortpflanzt und erhält, und er vermag in der Wahrheit, die er hat, und die das Princip ihrer selbst ist, ein Erkenntniß von der Wahrheit zu haben; dies Erkenntniß aber, als Wissenschaft, mithin als System evolvirt und vollendet, ist die christliche Theologie.

In der christlichen Religion nemlich wird, durch Reflexion über sie, das in ihr Entstandene von dem in ihr Ewigen unterschieden. Das Ewige in ihr ist 1) der mit dem Erkenntniß Gottes verknüpfte, und durch das Göttliche in der menschlichen Natur (durch Christum, den eingebornen Sohn Gottes) für die Menschen vermittelte Glaube an Gott in ihrem Handeln, 2) das, durch eben dieses Göttliche (durch Christum, den alleinigen Erlöser der Menschen) allein und wahrhaft freie Handeln derselben in ihrem Glauben an Gott. Das Entstandene in der christlichen Religion ist die Form, in welcher symbolisch und unübertrefflich die, das Ewige jenes Glaubens, dieser Freiheit und der Vermittlung beyder enthaltenden Lehren, die christlichen Dogmen und Gebote, dargestellt worden sind, und welche größtentheils aus der Bibel, selber einem Entstandenen, zum Theil aber auch, da diese Form im Verlauf der Zeit, wenigstens bis zum sechsten Jahrhundert hin, eine immer bestimmtere geworden ist, aus den Verhandlungen,

Beschlüssen und Glaubensbekenntnissen der ökumenischen Hauptsynoden, z. B. derer zu Nicäa, Chalcedon und Konstantinopel, zu erkennen steht. Das an diesen Lehren, als ewigen Wahrheiten, hier vornehmlich das an den Glaubenslehren oder Dogmen Entstandene, ihre Form, ist zugleich das Eigenthümliche derselben, ihr distinctiver Character, und dieses Eigenthümliche hat zu seinem nächsten Grunde die nationelle und persönliche Individualität derer, durch welche Gott von neuem sich geoffenbaret hat, also das historisch und praktisch Menschliche in Christo und seinen unmittelbaren Schülern, zu denen der Apostel Paulus mitgehört. In Christo aber ist das wahrhaft Menschliche mit dem Göttlichen solchergestalt vereinigt, daß man die durch das Menschliche in seiner göttlichen Natur, hervorgebrachte Form seiner Lehren, oder die Art und Weise, wie er als Mensch und als Lehrer der Menschen die ewigen Glaubens-Wahrheiten, und die Begriffe, in denen er sie darstellt, obwohl als ihm, einem Nachkommen Abrahams und einem einzeln Individuum, eigenthümlich, doch zugleich als dem Dargestellten aufs vollkommenste angemessen, und alle spätere Bestimmungen derselben, insbesondere durch die Kirche, durch die Kirchenväter und durch die Reformatoren, nur inwiefern sie von seiner Eigenthümlichkeit nicht abweichen, als übereinstimmend mit den ewigen Wahrheiten selber betrachten muß. So ist es

a) eine ewige Wahrheit, daß Gott, ungezeugt und der Schöpfung seiner selbst nicht bedürftig, der Urgrund sey der

das Weltall, als ein System leiblicher und geistiger Naturen, erschaffenden und erhaltenden Macht, Er das Princip des Wesens aller Wesen, und des Geistes aller Geister. Das Christenthum stellt diese Wahrheit in einer eigenthümlichen Form dar, indem es lehret, daß er der Alliebende, und durch Christum, seinen eingebornen Sohn, der Schöpfer, Erhalter und Regent der Welt und der Vater aller Menschen sey. So ist es

b) eine eben solche Wahrheit, daß Gott, der Allgenugsame, selber der Beseeligung nicht bedürftig, das alleinige Princip der Seeligkeit, mithin der wahren Freiheit aller Geister sey, die Kreatur befreiend von ihr selber und mit sich, dem Alleinseeligen, vereinigend. Das Christenthum stellt dieselbe eigenthümlich dar, indem es lehrt, daß Jesus Christus, der Sohn Gottes, in Allem seinem Vater, und auch den Menschen in Allem, die Sünde ausgenommen, gleich, dadurch vornehmlich der Befreier oder Erlöser des Menschengeschlechts sey, daß er für die Sünden desselben freiwillig den Kreuzestod erlitten habe. Und so ist es gleicherweise

c) eine ewige Wahrheit, daß Gott, der Ewige, in seiner Heiligkeit und Allwissenheit der Heiligung und Erleuchtung nicht bedürftig, der Urgrund sey der Heiligkeit und Wahrheit und des Strebens aller Geister nach derselben, indem Er, das Princip des Geistes aller Geister, durch den Geist alle, die dessen fähig, heilige und erleuchte. Das Christenthum stellt auch diese Wahrheit, die von ihm selber

zuerſt am beſtimmteſten ausgeſprochen worden, eigenthümlich dar, da es lehret, daß der Geiſt, der vom Vater und Sohne ausgehe, ſelbſt Gott, oder der heilige Geiſt und der Geiſt der Wahrheit ſey, der allein die Menſchen heilige und in alle Wahrheit leite.

Die Lehr-Formen oder Begriffe, in welchen dieſe drey Wahrheiten oder Dogmen, und zugleich mit ihnen das Dogma, von der Einheit Gottes dargeſtellt worden, ſind zwar dem Chriſtenthum eigenthümlich, und, obwohl zum Theil erſt ſpäterhin (auf kirchlichen Concilien und durch Kirchenväter) beſtimmt, dennoch aus der Eigenthümlichkeit der chriſtlichen Religion hervorgegangen und der Individualität des Stifters dieſer Religion vollkommen angemeſſen; indem nemlich gelehrt wird von Gott, daß er als der Vater eine Hypoſtaſe oder Perſon, von Chriſto, daß er, als der Sohn Gottes und ſelber als Gott gleicherweiſe eine Perſon, und von dem heiligen Geiſte, daß er, als der Geiſt Gottes und ſelber als Gott eine Perſon iſt, von dieſen drey Perſonen aber, dem Vater, Sohn und Geiſt, daß ſie ein und derſelbe Gott ſind; allein die drey Dogmen ſelber, als weſentliche Artikel der Religion, und ſogar das Dogma von der Dreyeinigkeit, als ein ſolcher, gehören nicht ausſchließend dem Chriſtenthum an, ſondern ſind auch, wo nicht doctrinell, doch actuell im Juden- und Heidenthum, inſofern beyde der Urreligion nicht gänzlich ermangeln, enthalten. Spuren des Dogmas von der Dreyeinigkeit zeigen ſich minder oder mehr deutlich in der moſaiſchen, beſonders in den alt-

indiſchen Religionen, des Dogmas von Gott, dem Urgrunde Gottes, oder von ihm dem Vater, deſſen Sohn ſelbſt Gott iſt, in der Vorſtellung z. B. der Griechen von Zeus, dem Vater der Menſchen und der Götter, des Dogmas von der Erlöſung der Menſchen und ihrer Verſöhnung mit Gott in den Opfer-Anſtalten und Gebräuchen der Juden und Heiden, und des Dogmas vom Geiſte Gottes und deſſen Einwirkungen in den Vorſtellungen der Hebräer von einer heiligen, der Griechen und Römer von einer göttlichen Begeiſterung überhaupt, von Divination, Inſpiration u. dgl. Dasjenige aber, wodurch die chriſtliche Religion am beſtimmteſten von allen andern, beſonders in der Darſtellung des Dogmas von der Verſöhnung, ſich unterſcheidet, iſt ihre Lehre von ihrem Stifter, welcher der eingeborne Sohn Gottes, ſich ſelbſt als ein Opfer für die Welt hingegeben, und die Erlöſung des Menſchengeſchlechts vollbracht habe. Mit der Individualität und geſchichtlichen Perſönlichkeit Jeſu Chriſti iſt, was dieſes Dogma betrifft, nicht nur die Form, die es durch ihn hat, ſondern auch ſein Inhalt ſolchermaßen verknüpft, daß die Religion nicht allein darum, weil ſie die der Chriſten, oder derjenigen iſt, die ſich durch Wort, Geſinnung und That zu Chriſto und ſeiner Lehre bekennen, ſondern auch vorzüglich darum, weil ſie in ihm allein ihren Erlöſer und Heiland anerkennen, und durch ihn die Erlöſten und Seeligen ſind, den Namen der chriſtlichen führt.

Von ihr nun, in Anſehung ihrer Glaubenslehren, wird

die Dogmatik Wissenschaft, wenn sie, was die wissenschaftliche Form betrifft, eben diese Glaubenslehren zuvorderst in dem, durch die christliche Religion selbst vermittelten, und den Menschen wieder wirklich gewordenen Urbewußtseyn oder ewigen Erkenntniß Gottes betrachtet, und aus diesem dieselben in ihrer Wahrheit und Gewißheit begreift, so daß die Erkenntnisse von ihnen, die dogmatisch-theologischen, einander bedingend und zugleich durch die Idee der Wissenschaft bedingt, aus jenem Urbewußtseyn Gottes, welches das Princip wie des Dogmas, so auch der Theorie von demselben, und der Quell aller Wahrheit und Gewißheit ist, hervorgehen, und sich in innerer und systematischer Ordnung entfalten und vollenden. Die Dogmatik aber wird hierdurch allein nicht Wissenschaft, sondern, wenn sie zweitens die christlichen Glaubenslehren auch in der ihnen eigenthümlichen Form und Beschaffenheit begreift, und wenn sie zugleich das Entstandenseyn dieser Form, ingleichen die Entstehungsart und die Entstehungsgründe derselben nachweißt. Dazu aber ist erforderlich, daß die Wissenschaft, wie sie in Ansehung der Dogmen als solchen, und in Ansehung ihrer Wahrheit, durch die christliche Religion selbst auf das ewige Bewußtseyn Gottes, oder auf die Urreligion, als deren Quell, zurückgewiesen wird, und darin forschend, theologisch, oder wenn man will, speculativ ist, zugleich auf die Zeit und das Zeitalter, worin diese Dogmen den ihnen eigenthümlichen Character erhielten, zurückgehe, und aus dem Geschichtlichen jener Zeit, besonders aber aus der bis dahin bestandenen

Form der Religion und aus dem National- und persönlichen Character derer, die den Religionslehren eine andere und vollkommnere, die christliche, Form gaben, diese und ihren Ursprung zu verstehen suche, so daß die dogmatisch-theologischen Erkenntnisse, welche sie enthält, zugleich dogmatisch-gelehrte oder dogmatisch-historische sind, ohne doch, da ihr Gegenstand nicht die Veränderung in der Form christlicher Dogmen, sondern die christliche Form der Dogmen selbst und die Entstehung dieser Form, auch die Bibel hauptsächlich es ist, die diesen Gegenstand darbietet, Dogmen-historische Erkenntnisse zu seyn, und also ohne daß die Dogmatik selber zugleich eine christliche Dogmen-Geschichte, oder diese ein wesentlicher und integrirender Theil derselben, oder gar die Hauptsache in ihr sey. Indem folglich die christliche Dogmatik Wissenschaft von den christlichen Glaubens-Lehren, ihrem Wesen und ihrer Form nach, zu seyn strebt, ist, oder muß das Wissen in ihr, und sie selber als ein solches, einerseits ein theologisches oder speculatives, andrerseits zugleich ein geschichtliches und gelehrtes Wissen seyn: sie selber beginnt und vollbringt sich als ein zugleich scientifisches und historisches Erkenntniß; als Wissenschaft aber kann sie eben so wenig, wie irgend eine andre Doctrin, wenn dieselbe Wissenschaft seyn will, anheben und sich vollenden, ohne zugleich in ihrem Keime schon ein System zu seyn, und sich als solches zu entfalten und zu gestalten. Auch ist zu allen Zeiten die Nothwendigkeit einer systematischen Form der christlichen Dogmatik, so unbestimmt übrigens der Begriff

dieser Form seyn, und so wenig auf das strenge Systematische derselben gedrungen werden mogte, wenigstens von den wissenschaftlichen Bearbeitern dieser Doctrin anerkannt worden.

Unter allen theologischen Doctrinen und Disciplinen nemlich, deren Inbegriff die christliche Theologie im weitern Sinne des Worts ist, (§. 8.) haben besonders die beyden, die Dogmatik und die Ethik, und hat Vorzugsweise die erstere seit lange den Namen des Systems geführt, und wird z. B. von jedem christlich-theologischen Erkenntniß, welches nicht ein blos biblisch-kritisches, exegetisches, Kirchen- oder Dogmen-historisches u. dgl. ist, gesagt: es gehöre ins System. Der Begriff des letztern ist §. 10. erörtert und die Nothwendigkeit, daß die Theologie im engern Sinn, die Dogmatik insbesondere ein System sey, gezeigt worden; in Ansehung des Christlichen der Dogmatik ist hier nur noch Folgendes in Betracht zu ziehen.

Vorerst: sowohl beym Bearbeiten der christlichen Dogmatik, als auch beym Studium derselben in einer ihr vorlängst, oder so eben gegebenen Form, welche jedoch höchstens nur die eines Lehrgebäudes ist, sind zwey Hauptfehler zu meiden, einerseits die Systemsucht, ein Fehler besonders der ältern Pfleger dieser Wissenschaft, andrerseits die Systemscheu, die, wenigstens in Ansehung der christlichen Dogmatik, vornehmlich unserm Zeitalter eigen ist; beyde haben ihren Grund in der Arbeitsscheu, und werden, falls letztere noch nicht überhand genommen hat,

dadurch, daß man sie für das, was sie sind, anerkennt, am sichersten zu vermeiden seyn. Ist der Theolog vor allem darauf bedacht, die christliche Religion, das Object der Theologie, in dem innern und gleichsam organischen Zusammenhange aller ihrer Glieder, also ihre vollkommen systematische Form zu begreifen, so wird diese Form des Objekts der Wissenschaft für ihn die Norm und das Gesetz seyn im Bearbeiten und im Studium der Wissenschaft, und er wird gleichweit von der Systemsucht und von der Systemscheu entfernt bleiben: die Idee der Wissenschaft wird ihr Recht behaupten, und seine Freiheit durch die Form des Objects der Wissenschaft beschränken, ihn selber aber in ihren d. i. in den Dienst der Wissenschaft nehmen, nicht gestattend, daß die Willkühr und die Liebhaberey des Subjects da ihr Spiel treibe, wo der Geist des Individuums arbeiten muß, wenn es, dem Ernst des Objects und dem der Wissenschaft von diesem Object gemäß, zur Wissenschaft selbst kommen soll. Nimmt hingegen, der sie bearbeiten oder studiren will, von ihrem Gegenstande, der christlichen Religion, ohne Weiters an, daß darin blos irgend eine Menge von Glaubens- und andern Wahrheiten enthalten, und die, lediglich aus äußerer und zufälliger Veranlassung entstandene, Summe derselben der Gegenstand, oder die christliche Religion selbst sey, läßt er also das Systematische ihrer Form ganz außer Acht; so mangelt ihm entweder das Gesetz für die Bearbeitung, — oder

ermangelt er der Idee der Wissenschaft, die er doch bearbeiten oder studiren will.

Nun ist aber der Geist, als solcher, die systematisirende Thätigkeit selbst, und gehet sein Streben, in jeder ihm eingezeugten Idee einer jeden Wissenschaft, auf das System der Wissenschaft: die Vernunft ist nicht baulustig, und wenn Lehrgebäude und Lehrsystem für einerley gelten, nicht Systemsüchtig, aber ihrer Natur nach und nothwendig systematisirend, und in ihren Erkenntnissen des Systems bedürftig. Mangelt also einem vernünftigen Individuum, als Subject, ohne daß es jedoch der Idee von der christlichen Dogmatik, als einer Wissenschaft, gänzlich ermangele, das, nur aus ihrem Gegenstande folglich nur aus der christlichen Religion, nicht als einer Summa, sondern als einem System christlicher Glaubenslehren, erkennbare Gesetz für die Bearbeitung oder das Studium dieser Wissenschaft, so wird ein solches Subject sich selber irgend ein Gesetz machen; diesem selbst gemachten Gesetz soll dann die Idee der Wissenschaft sich fügen, und mithin die Wissenschaft selber in der Begründung und Anordnung ihrer Theile, oder in ihrer Form, durchaus ein bloßes Product des Subjects, oder sein Werk und sein Eigenthum seyn. Hiermit aber artet die systematisirende oder Vernunft-Thätigkeit des Individuums, und sein Streben, der Wissenschaft zu dienen, damit sie ein System werde, und als solches sich vollende, aus in die mechanisirende oder bloße Verstandes-Thätigkeit und in das Streben des Subjects, die Wissenschaft nach irgend einem zuvor gemachten und

beliebten Entwurf zu errichten oder zu erbauen, und so ein Lehrgebäude der Dogmatik, System genannt, selber anzufertigen. Dieses verkehrte Streben nun ist eben die Systemsucht des Subjects, oder eigentlich dessen Baulust auf dem Gebiete der Wissenschaften überhaupt, die an der Baulust einzelner Menschen auf dem der Völker, wo es nicht Lehr- sondern Staats-Gebäude und dergl. gilt, ihr Gegenstück hat, so daß die Baulustigen der letztern Art nicht sonderlich Ursache haben, denen der erstern ihre Systemsucht, oder diese ihnen ihre Neuerungssucht vorzurücken. Jenes verkehrte Streben aber kann, in Ansehung der christlichen Theologie überhaupt, durch das Studium andrer Wissenschaften, besonders der Philosophie, am meisten begünstigt und befördert werden. Wenn nämlich Einer sich die Form, die Methode u. s. w. einer andern Wissenschaft z. B. der Mathematik, zu eigen gemacht hat, so ist es ihm hierdurch möglich, ohne Anstrengung des Geistes und gleichsam spielend, auch der Theologie in ihrem dogmatischen und ethischen Theile diese Form zu geben; vornehmlich aber, wenn er durch fleißiges Studium irgend einer Philosophie, z. B. der Aristotelischen, der Leibnitz-Wolfischen, der Kantischen, Fichteschen, Schellingschen mit der Form und den Formeln dieser Philosophie vertraut worden ist, kann es ihm leicht einfallen und gelingen, ein sogenanntes System, besonders der christlichen Dogmatik, nach der Form und, wo nicht in dem Geiste, doch in der Sprache und in den Formeln einer solchen philosophischen Schule zu machen oder zu erbauen.

wie dann die Geschichte dieser Wissenschaft von solchen Systemen derselben Kunde giebt, und bey Darstellung des Wechsels dieser Systeme und der Verdrängung des einen durch ein anderes, kaum vermeiden kann, die Möglichkeit, daß die Theologie ein System sey oder werde, verdächtig zu machen. An allem nun, was angeführt worden, und was dem Angeführten ähnlich ist, verräth sich die Systemsucht, besonders aber daran, wenn der Lehrer der Dogmatik oder jeder andern Wissenschaft erklärt: er wolle sie, nicht etwa blos nach eignem Lehrbuch, (denn ein solches muß nicht eben auch ein eignes Lehrgebäude enthalten), sondern nach eignem, oder nach seinem System vortragen; wie wenn er der Schöpfer eines Lehrsystems, und dieses sein Eigenthum seyn könnte. Eine solche Erklärung widerspricht sich selber, denn das Princip des Systems ist nicht irgend ein Individuum, geschweige irgend ein Subject, und das System selbst eignet keinem Subjecte; es ist also mit jener Erklärung wie mit der andern, wo Einer sagt: er schwöre bey seinem Gott, oder bete zu seinem Gott; wir sind Gottes, er ist der Vater unser, aber nicht unser Vater in dem Sinne, als eigne er einem oder mehreren Einzeln unter uns: wem eignet Gott, sagt der Dichter, kann Gott auch einem Menschen eignen? „Es ist nicht Religion, sondern Superstition und Bigotterie, wenn einzelne Subjecte, jedes für sich, oder alle in einer Sekte vereinigt, ihren eigenen Gott zu haben wähnen, und es ist nicht wissenschaftliches Streben, sondern Systemsucht, wenn Einer nach seinem, oder mehrere nach

ihrem System, wie wenn sie sich darüber verabredet hätten, daß es ein ihnen gemeinschaftliches, und im Gegensatz gegen andre Subjecte, die nicht zu ihnen gehören, ihr eignes seyn solle, die Wissenschaft bearbeiten, lehren, vortragen, oder von andern bearbeitet, gelehrt, vorgetragen wissen wollen.

Was andrerseits die Systemscheu betrifft, so kann es gar wohl seyn, daß einem Individuum, weil in ihm die Subjectivität vorherrschend ist, die Idee der Wissenschaft gänzlich mangele, dasselbe jedoch wenigstens irgend eine Ahndung oder dunkle Vorstellung von der Form des Objects der Wissenschaft, als der Norm für ihre Bearbeitung oder ihr Studium habe, und, ohne übrigens zuvor diese Norm klar und bestimmt begriffen zu haben, daran gehe, die Wissenschaft nach derselben zu Stande zu bringen, oder sich zu eigen zu machen. Nun ist aber die Idee der Wissenschaft das, obwohl noch unentwickelte, und gleichsam in seinem Keime noch verborgene, System selber, die Ideenlosigkeit eines Subjects folglich zugleich Systemlosigkeit, und wenn sich ihm die Idee von außen z. B. durch das sie bezeichnende Wort, nähert, und seine Freiheit zu beschränken drohet, Systemscheu desselben. Diese Scheu giebt sich zu erkennen durch Urtheile des Subjects, wie folgende: die Ausdrücke Idee, Idealität, Realität, Wissenschaftlichkeit u. dgl. sind Worte ohne Sinn; haben sie aber einen Sinn, nun so sind Ideen bloße Gedanken im Unterschied von Erkenntnissen, das Ideale ist das blos Gedachte, das Reale das Wirkliche, das Scientifische ist das Gelehrte, Geschichte

aber, Erfahrung und äußere und innere Wahrnehmung sind die einzigen Quellen der Gelehrsamkeit, und das Geschichtliche ingleichen das Wahrnehmbare, das den Sinnen durch Instrumente und Experimente Erreichbare u. s. w. sind die einzigen Gegenstände der Wissenschaft und des gelehrten Wissens überhaupt. Mit solcher Systemscheu ist jedoch nicht selten zugleich eine sehr rege Baulust der Geschichts- Erfahrungs- Alterthums- Sprach- und anderer Dinge kundigen Subjecte verbunden, wie z. B. in Ansehung der christlichen Dogmatik die vielen neuern Compendien dieser Wissenschaft, sofern jedes derselben wenigstens in der Form, auch wohl im Materiale, seine Eigenthümlichkeiten hat, und in eigner Art und Kunst ausgearbeitet worden ist, zur Genüge beweisen. Die Idee der Wissenschaft setzt dem Geiste, der sie hat, durch den von ihm erzeugten und bestimmten Begriff von der Form des Gegenstandes der Wissenschaft, als dem Gesetz für die Entwickelung der Idee, nothwendigerweise Schranken; sie schränkt ihn, in seinen Bemühungen für die Wissenschaft, und in seinem Studium derselben für sich, auf die Sphäre der Wissenschaft selbst ein, und gestattet nicht, daß er, um sie beschäftigt, oder in ihr für sich thätig, über sie selber in irgend ein andres Gebiet des menschlichen Wissens hinaus strebe, oder in das der Phantasie und der Dichtung als solcher hinüber schwärme. Wem nun aber die Idee, mithin die Form des Inhalts der zu bearbeitenden Wissenschaft mangelt, ohne daß ihm jedoch irgend eine ungefähre Vorstellung von der Form ihres Gegenstandes gebricht, und

wer zwar nicht die leichtere Arbeit des Sammelns der Materialien und ihrer Verbindung zu einem Ganzen in Gemäßheit jener Vorstellung, wohl aber die Anstrengung, im Erforschen und Ergründen des innern Zusammenhanges aller Theile sowohl des Inhaltes als des Gegenstandes der Wissenschaft, scheuet, der scheuet auch die Schranken, welche die Idee setzt, somit das System selber, und überläßt sich lieber, besonders in der Bearbeitung und dem Studium einer Wissenschaft, wie die christliche Theologie, die durch die Religion, ihren Gegenstand, an die edelsten Gefühle des Menschen geknüpft ist, seinen Gefühlen und den zufälligen Gedanken, die, durch Reflexion über sie, aus ihnen entspringen, vermeynend, wenn er ihnen, dem moralischen, dem religiösen, dem Gefühl für Wahrheit u. dgl. nur in sich Raum gebe, und sich selbst übrigens in seinem Nachdenken über göttliche Dinge gehen lasse, könne er es wohl zu einem gründlichen und wissenschaftlichen Erkenntniß derselben bringen, bey welchem ohnehin mehr auf den Inhalt und Gegenstand, als auf die Form beyder, auf ein sogenanntes System ankomme: was erkannt und was gelehrt werde, sey die Hauptsache, auf die Art und Weise, wie es erkannt werde, auf die Form der Erkenntniß komme so viel nicht an, und wenn Einer beym Errichten eines Lehrgebäudes, beym Erkennen und Lehren, nur im Allgemeinen nach irgend einer ihm gegebenen Norm verfahre, so könne er es beym Anordnen und Verbinden der einzeln ihm gleichfalls gegebenen und von ihm gesammelten Theile halten wie er wolle, und wie es etwa

sein besonderer Zweck erheische, methodum esse arbitrariam.

Es erhellet aus dem Angeführten, daß für die Entstehung, Ausbildung und das Studium der christlichen Theologie in ihrem dogmatischen und ethischen Theile weder das dürre, geistlose Formelwesen und das bloße Gerüste, irgend einer andern Wissenschaft in der Systemsucht, noch die Formlosigkeit, Willkührlichkeit und Plattheit des zufälligen Denkens in der Systemschen förderlich sey, und daß folglich ein jeder, wenn er nicht unter dem bloßen Schein des Ernstes und der Arbeit, mit der Wissenschaft lediglich sein Spiel treiben, sondern ein tüchtiges Werkzeug in ihrem Dienste werden will, oder ihm ihr Studium gelingen soll, sich und seine Subjectivität sowohl der Idee der Wissenschaft, als auch dem in ihrem Object begründeten Gesetz, in dessen Gemäßheit sie allein, ihrem Inhalt und ihrer Form nach, zu Stande kommen kann, unterordnen, und vor allen Dingen diese Idee und dieses Gesetz anerkannt haben und stets gleichsam vor Augen behalten müsse. Der Ernst aber und die Anstrengung, womit insbesondere die christliche Dogmatik bearbeitet, gelehrt und studirt seyn will, ist theils aus demjenigen, was sie selber, als ein Lehrsostem, zu leisten unternimmt, theils aus dem Verhältniß erkennbar, worin sie nicht zwar zu irgend einem sogenannten System der Philosophie, wohl aber zur Philosophie selbst steht, wie folgende Betrachtung, die den Uebergang zum vierten Abschnitt der Einleitung macht, zeigen wird.

Der christlichen Dogmatik, als System, ist es zuerst um ein Erkenntniß des Grundes, auf welchem die christliche Religion ruht, und da diese nicht ihrem Wesen, sondern nur der Form, d. i. der bestimmten Beschaffenheit nach, die in ihr das Wesen hat, von jeder andern unterschieden ist, zugleich um Erkenntniß des Grundes der Religion unter jeder möglichen Form, zu thun. Die christliche Religion, ihrem Wesen nach und in der einen ihrer beyden Beziehungen auf uns, nämlich in Beziehung auf unser Handeln, als der mit dem Erkenntniß Gottes verknüpfte Glaube an ihn in unserm Handeln, ist zugleich, als das einzige Mittel für uns, zu ihr zu gelangen, ein System von Glaubenslehren, oder Dogmen; in der christlichen Dogmatik, als der Wissenschaft von ihnen, somit als einem System der Erkenntnisse von den christlichen Dogmen und deren systematischem Zusammenhange, gilt es zuoberst und vor allem, ein Erkenntniß vom Grunde der Wahrheit eben dieser Dogmen, ingleichen von dem Grunde ihrer innern oder systematischen Ordnung, zu erzeugen. Der Grund aber der Wahrheit aller Glaubens-Lehren, welche die christliche Religion enthält, ist zugleich der nämliche, oder das Fundament, auf welchem sie selber, als der Glaube in unserm Handeln, ruht. Die Erkenntnißart nun, (modus cognoscendi) mittelst deren die christliche Dogmatik sich aus sich selber entwickelt und vollbringt, die Art also, auf welche zuvorderst die Wahrheit der christlichen Religion und ihrer Dogmen und die systematische

Ordnung derſelben in ihrem Grunde erkannt wird, iſt die oben (§. 9.) beſchriebene theologiſche; dieſe aber kann, wenigſtens in Anſehung der Erkenntniß dieſes Grundes und der des in ihm Begründetſeyns der chriſtlichen Religion und ihrer Lehren, ohne zugleich die philoſophiſche Erkenntnißart, alſo ohne ſpeculative Thätigkeit des Geiſtes, ohne Vernunft-Thätigkeit zu ſeyn, nicht leiſten, was ſie der Wiſſenſchaft leiſten ſoll. Indem nämlich die Vernunft des Menſchen von ihm in den Dienſt ſeiner Sinne und ſeines Verſtandes genommen wird, kann das Erzeugniß ſeiner Thätigkeit höchſtens ein empiriſches, hiſtoriſches, mathematiſches, und indem, mittelſt Abſtraction von den Sinnen und dem Sinnlichen, blos in den Dienſt des Verſtandes, höchſtens ein logiſches Wiſſen, alſo empiriſche, hiſtoriſche, mathematiſche und logiſche oder ſogenannte formale Wahrheit, aber nimmermehr ein Erkenntniß von dem Grunde der Wahrheit, und wie ſie darin begründet ſey, werden; indem hingegen Sinn und Verſtand des Menſchen im Dienſte der Vernunft thätig ſind, iſt ſeine Thätigkeit die der Vernunft ſelbſt, und ihr Erzeugniß das ſpeculative Wiſſen, ein Erkenntniß des Grundes der Wahrheit, und der Wahrheit ſelber in ihrem Grunde. Die Vernunft aber in ihrer Thätigkeit iſt weder die Negation des Sinnes, noch das poſitive Gegentheil deſſelben, denn das letztere beſonders würde der Unſinn, ſomit auch die Unvernunft ſeyn, und eben ſowenig iſt ſie das Negative des Verſtandes oder gar deſſen poſitives Gegentheil, denn dieſes wäre der Unverſtand, ſomit wiederum die Unver-

nunft selbst. Diejenige Wissenschaft nun, für welche der menschliche Geist, als Vernunft, der Sinn und Verstand gehorchen, thätig, und in welcher das Wissen rein speculativ ist, führt den Namen der Philosophie; das speculative ist folglich ein philosophisches Wissen. Das Erkenntniß also von dem Grunde der Wahrheit der christlichen Religion, als des Glaubens und als des Systems von Glaubenslehren, wird erzeugt durch speculative oder philosophirende Thätigkeit des Geistes, und folglich nicht ohne den Ernst, mit welchem das philosophirende Individuum seinen Sinn und Verstand der Vernunft subordinirt, und nicht ohne die Anstrengung, mit der es diesen Grund zu erkennen und in ihm die Wahrheit zu erforschen und zu begreifen strebt; der Grund selbst aber und die Wahrheit des Glaubens und der Lehre, ingleichen dieser Glaube und die Lehre selber werden nicht durch speculative Thätigkeit erzeugt, und sind kein Product derselben. Nur das Erkenntniß also von diesem Grunde, von der Wahrheit u. s. w., oder nur das Wissen von dem Princip der Religion, von ihrem Wesen und ihrer wesentlichen Form, ist durch Philosophie bedingt; die Religion selbst aber, ihre Wahrheit und das Princip oder der Grund derselben ist von der Philosophie unabhängig: durch speculative Thätigkeit, durch Vernunft, kann der Mensch die Religion, als Wahrheit und im bestimmtesten Gegensatze gegen Superstition, gegen, Meynung, Wahn, Irrthum und Lüge, die Wahrheit aber in ihrem Grunde, zwar erkennen und anerkennen, allein durch sie, oder aus dem Schooße der Vernunft, vermag

er nicht die Religion selbst, wie wenn Speculation und Philosophie ihr Princip wäre, zu erzeugen, noch zu erschaffen; (§. 8.) von einer philosophischen Religions-Lehre oder Wissenschaft kann daher, sofern nämlich die theologische zugleich eine speculative Erkenntnißart ist, allenfalls wohl, von einer philosophischen Religion aber kann auf keine Weise und in keiner Beziehung, es sey dann, daß aus Misverstand die Religion mit der Lehre von ihr verwechselt werde, die Rede seyn. Durch Philosophie ist die Religion nicht — sondern umgekehrt durch Religion ist die Philosophie bedingt: es giebt, und gab von jeher keinen ächten Philosophen ohne Religiosität, wohl aber kann es wahrhaft religiöse Menschen geben ohne alle Philosophie, und da die christliche Religion, besonders in ihrem doctrinellen Theile ein unendlich vollkommneres Beförderungsmittel der Religiosität ist, als jede andre vor ihr, deren die Geschichte erwähnt, so ist erst seit der Entstehung des Christenthums wieder die Philosophie, ihre Cultur und ihr Studium in einer Vollkommenheit möglich geworden, wie sie bis dahin nicht statt fand, noch statt finden konnte: nur die christliche Religion bildet den wahren Philosophen, so wie umgekehrt dieser und die Philosophie, die sich ihn angeeignet hat, es sind, wodurch die Theorie von ihr, die christliche Theologie, und ihr Studium möglich und befördert wird.

Die christliche Religion nun setzet, was sie selber, als den mit dem Erkenntniß Gottes verknüpften Glauben der Menschen an ihn in ihrem Handeln, und die Lehren oder

Dogmen betrifft, in welchen sie diesen Glauben an die Menschen bringt, den andern Glauben, oder die Ueberzeugung, als bereits in ihnen vorhanden voraus: 1) daß Gott sey, 2) daß die Religion ihn allein zu ihrem Urheber habe, und 3) daß sie allein die Seeligkeit der Menschen bedinge und bewirke. Auf diesen dreyfachen Glauben a) an das Seyn Gottes, b) an den göttlichen Ursprung ihrer selbst, c) an sie selber, als die Seeligkeit und Beseeligung der Menschen gründet die christliche Religion sich selbst, als Glaube im Handeln und als System von Glaubenslehren; dasjenige aber, worauf dieser dreyfache Glaube sich gründet, oder der Grund dieser dreyfachen Ueberzeugung bleibt in ihr und von ihr unbegriffen und unerörtert; sie declarirt blos, daß Gott, ferner daß er der Urheber ihrer selbst, und daß sie die Quelle der Seeligkeit sey, aber sie exponirt und demonstrirt es nicht, wie wenn sie dessen durchaus nicht bedürfte. Daß sie aber einer solchen Exposition und Demonstration wirklich nicht bedarf, davon muß der Grund erkannt werden können, und eben dieses Erkenntniß davon, daß und warum die christliche Religion in ihrer Göttlichkeit keiner Beweise für ihre Göttlichkeit und für das Seyn der Gottheit bedarf — ein blos negatives Erkenntniß — ist unmöglich ohne das positive Erkenntniß von dem Grunde jener dreyfachen Ueberzeugung. Letzteres aber ist das Princip der christlichen Dogmatik, ihr Grunderkenntniß, oder dasjenige, woraus sie, eine Theorie von der christlichen Religion als dem Glauben und einem System von Glaubens-Artikeln, entspringt, und alle ihre

Lehren in ihr sich entfalten und vollenden. Die Art, wie dieses Grunderkenntniß selber entstehe oder erzeugt werde, versuchen wir folgendermaßen zu begreifen.

Die christliche Religion deklarirt blos den genannten dreyfachen Glauben, und beruft sich, was ihn betrifft, einzig und allein auf die Erfahrung, ohne jedoch aus der Erfahrung den Grund desselben abzuleiten, oder durch Erfahrung diese dreyfache Ueberzeugung begründen, noch für durch dieselbe begründet ausgeben zu wollen. In Ansehung nämlich a) der Ueberzeugung vom Seyn Gottes beruft sie sich besonders auf äußere Erfahrung in folgenden zwey Hauptstellen der Schrift: Röm. 1, v. 19. 20. Es haben die Heiden ein Erkenntniß Gottes, το γνωστον του Θεου φανερον εστιν εν αυτοις i. q. ἡ γνωσις του Θεου εστιν αυτοις, dieses Erkenntniß verdanken sie jedoch weder sich selber, oder ihrer Vernunft, noch der Natur und der Erfahrung, sondern allein der Gottheit: ὁ γαρ Θεος αυτοις ἐφανερωσε, i. q. τον Θεον γινωσκουσι δι' αυτου; in und mit diesem Erkenntniß aber vermögen sie an Gott, als den Schöpfer der Welt, dessen Werke ποιηματα v. 20, die Natur und alle ihre Erzeugnisse sind, zu glauben, und in diesem Glauben zwar nicht mit den Sinnen, aber mit dem Geiste, νοουμενα, sein unsichtbares, oder übersinnliches Wesen, τα ἀορατα αυτου, nämlich seine ewige Macht und Majestät, ἀϊδιον αυτου δυναμιν και Θειοτητα, aus dem Sichtbaren, τοις ποιημασι, welches ein Aeusseres und Gegenstand der äussern Erfahrung ist, zu erkennen. Sind

sie also Götzendiener, beten sie das Sichtbare an, v. 21—25, statt im Sichtbaren, in der Natur und ihren Erzeugnissen den unsichtbaren Gott als den ewigmächtigen und majestätischen Schöpfer der Natur anzuerkennen und zu verehren, so ist diese ihre Verkehrtheit, und deren Folge, die Lasterhaftigkeit aller Art, v. 26—32, ihre eigne Schuld εἰς το εἶναι ἀυτους ἀναπολογητους. Offenbar will der Apostel in dieser Stelle den Heiden das Seyn Gottes nicht erst aus der Erfahrung vom Daseyn der Natur oder Welt beweisen, noch auch, daß sie sich durch Betrachtung der Natur von diesem Seyn überzeugen sollen, denn um die Welt, wie sie äußerlich erfahren wird, als Gottes Werk zu betrachten, und seine Macht und Weisheit in ihr anzuerkennen, dazu gehört ja schon ein mit dem Erkenntniß, oder, wenn man will, mit dem Gedanken Gottes verknüpfter Glaube an das Seyn Gottes, in diesem Betrachten oder Handeln: d. i. aus der Religion entspringt diese Betrachtungsweise, nicht umgekehrt, aus ihr die Religion. Zeigen will er vielmehr, wie, wenn der Glaube des Menschen durch seinen Aberglauben, die Religion durch Superstition Abbruch leidet, die allein wahre Betrachtungsweise der Natur, nach welcher im Natürlichen das Göttliche anerkannt wird, in die andere verkehrt werde, nach welcher der Mensch das Natürliche selber für das Göttliche und die Natur für eine Gottheit hält, und wie, solange noch bey allem Aberglauben eine Spur des Glaubens und der Religion in ihm ist, mittelst dieses Glaubens durch ihn, wenn er, was sichtbar ist, oder äußerlich erfahren wird,

nemlich die Natur, mit dem Auge seines Geistes betrachtet, der Aberglaube aus ihm verbannt, und dieser Glaube selber, oder die Religion, in ihm wieder belebt werden soll, und einen sittlichen Lebenswandel zur Folge haben kann. Fast dieselbe Bewandtniß hat es mit den Worten des nämlichen Apostels in der Stelle Apostelgesch. 17, v. 23—28, wo er den Athenienſern erklärt: unter den Göttern, die sie anbeten zu müssen glaubten, sey auch derjenige, den er ihnen verkündige; und den sie, obwohl ohne ihn zu kennen (ἀγνοουντες ἀυτον) und als einen unbekannten Gott (ἀγνοστον Θεον) zugleich mit verehrten. (ὁν — ἐυσεβειτε, τουτον ἐγω καταγγελλω ὑμιν) Er aber sey der alleinige Gott, der Schöpfer des Weltalls, und als Herr des Himmels und der Erde wohne er nicht in Tempeln, von Menschenhänden erbauet; auch lasse Er, der allen Leben, Odem und Alles gebe, selbst aber über jedes Bedürfniß erhaben sey, sich nicht von Menschenhänden bedienen. Ihn den Urheber des Menschengeschlechts und den Lenker aller seiner Schicksale, sollten sie, denen in ihrer Abgötterey dennoch der Glaube an ihn nicht fehle, durch Betrachtung seiner Werke zu erkennen streben; ihn sollten sie suchen in den Dingen, die ihnen vor Augen ständen, (wie Morus, in seiner Erklärung der Apostelgeschichte bey den Worten: ζητειν τον κυριον sich ausdrückt) ob sie ihn nicht finden, ja mit Händen greifen könnten, (ἐι ἀρα γε ψηλαφησειαν ἀυτον και ἑυροιεν) da Er nicht ferne sey von einem jeden unter uns.

In Ansehung b) des Glaubens an den unmittelbar göttlichen Ursprung der christlichen Religion beruft diese sich selber theils auf innere, theils auf äußere Erfahrung; auf innere Joh. 7, v. 16. 17., wo Christus den Juden, die, weil er kein Schrift- oder Gottes-Gelehrter war, seinen Lehrer-Beruf bezweifelten, erklärt: was er lehre, habe er nicht von andern gelernt, noch durch Selbstforschen und bloßes Nachdenken entdeckt, sondern das werde von dem, der ihn gesandt habe, durch ihn den Menschen mitgetheilt (ἡ ἐμη διδαχη οὐκ ἐστιν ἐμη, αλλα του πεμψαντοι με.) und die Göttlichkeit seiner Lehre könne jeder, wenn er selbst in seinem Thun keinen andern als den Willen Gottes habe, (ἐαν τις θελη το θελημα ἀυτου ποιειν) an sich selber erfahren, oder: davon, daß nicht er, sondern Gott ihr Urheber sey, könne ein solcher sich leicht überzeugen (γνωσεται περι της διδαχης, ποτερον ἐκ του θεου ἐστιν, ἡ εγω 'απ' ἐμαντου λαλω.) Diejenigen Ausleger, welche mit diesen Worten den Stifter des Christenthums nichts weiter sagen laßen, als was im Grunde jeder andere redliche Wahrheitsforscher und Wahrheitsfreund, der nicht sich, sondern allein die Wahrheit geltend machen will v. 18., auch hätte sagen können, ignoriren entweder oder negiren, befangen in dem historischen Begriff vom Entstandenseyn der Form, welche die Religion, als christliche, hat, das Seyn derselben, ihrem Wesen nach, unmittelbar durch Gott, und müssen sie, welche die Kraft des menschlichen Geistes

ſelbſt iſt, zuletzt nur als ein Product oder Werk der Kraft dieſes Geiſtes anſehen, und dieſe ihre falſche, die Religion entwürdigende Anſicht (denn was kann, ohne Religion, aus dem Geiſte Gutes kommen?) zur Anſicht Chriſti machen, ſomit auch ihn, indem ſie ihn als Wahrheitsforſcher und als den Märtyrer der Wahrheit hoch ſtellen, als den Stifter der chriſtlichen Religion herabwürdigen. 1 Korinth. 1, v. 22—24. Den Juden, welche einen mit äußerm Glanze, mit weltlicher Macht und mit Wundern umgebenen Meſſias fordern, (σημαιον αἰτουσι) iſt der Gekreuzigte, den wir verkündigen, ein Aergerniß, und den Griechen, die Weisheit ſuchen, iſt unſre Verkündigung eine Thorheit; denjenigen aber unter den Juden und Griechen, die zum Glauben an ihn gelangt ſind, (τοις κλητοις Ιουδαιοις τε και Ἑλλησι) iſt er göttliche Macht und göttliche Weisheit; (Χριστος Θεου δυναμις και Θεου σοφια) ſie ſind durch ihren Glauben der Macht Gottes, die keines äußern Glanzes, und ſeiner Weisheit, die des Schmucks der Rede u. dgl. nicht bedarf, inne geworden: ſie haben die Wahrheit und Göttlichkeit der Religion an und in ſich ſelber erfahren. Was in Anſehung dieſer Wahrheit und Göttlichkeit die Hinweiſung auf äußere Erfahrung betrifft, muß vornehmlich Joh. 5, v. 36 und 39. verglichen werden: die Thaten, ſagt Jeſus v. 36. die ich aus Auftrag des Vaters vollbringe, (ἀ ἐδωκε μοι ὁ πατηρ, ἱνα τελειωσω αὐτα) ſie, die ich verrichte, zeugen von mir, als ſeinem Geſandten. (μαρτυρει περι ἐμου, ὑτι ὁ πατηρ μεἀπεσταλκε) Und v. 39, forſchet in den

Schriften, die ja, selbst nach eurem Dafürhalten Anleitung zu einem seeligen Leben geben; (ὁτι ὑμεις δοκειτε ἐν αὐταις ζωην αἰωνιον ἐχειν) auch sie zeugen von mir. (καὶ ἐκειναι εἰσι μαρτυρουσαι περι ἐμου) Er selber also erklärt sowohl seine Thaten, als die Belehrungen in den heiligen Schriften des israelitischen Volks für Zeugen des göttlichen Ursprungs seiner Lehre und seines nicht nur sittlichen, sondern auch an sich göttlichen und heiligen Zwecks und Unternehmens zur Beseeligung der Menschen. Unter seinen Thaten aber mag man entweder unmittelbare Wirkungen der Macht des göttlichen Willens, d. i. der Allmacht, durch ihn, also Wohlthaten als eigentliche Wunderthaten, oder Werke der Macht des menschlichen, dem Gesetz Gottes gemäßen Willens, also Wohlthaten als solche, und unter jenen Belehrungen entweder Weissagungen, deren Gegenstand Er in seiner Individualität und Persönlichkeit, oder bloße An- und Hindeutungen verstehen, deren Gegenstand ein Lehrer und Retter der Nation und andrer Völker im Allgemeinen gewesen sey; so war das Erkenntniß von jenen und diesen doch eine nur äußere Erfahrung, und konnten seine Zeitgenossen nur durch das, was sie ihn thun sahen oder von ihm hörten, und nur durch das, was sie von ihm, oder von Einem, dem er gleich sey, in ihren heiligen Büchern lasen, also nur durch äußere Erfahrung, an seinen Thaten und an den Aussagen ihrer Propheten Zeugnisse für die Göttlichkeit seiner Sendung und des Zwecks, zu dem er gesendet worden, haben. In eben

dieſer Stelle, näml. v. 37, 38. berührt Chriſtus zugleich das Zeugniß aus innerer Erfahrung und bringt ſomit dieſe mit der äußern unmittelbar in Verbindung, erklärend: nicht nur, was er thue, nicht nur was die Schrift lehre, ſondern auch ſelbſt der Vater, der ihn geſandt habe, zeuge von ihm; ſie aber hätten das Zeugniß deſſelben in ſich unbeachtet gelaſſen, (τον λογον αὐτου οὐκ ἐχετε μενοντα ἐν ὑμιν) und darum mangele ihnen nun der Glaube an die Göttlichkeit ſeiner Sendung, oder an ihn, den von Gott geſandten (ὁτι ὁν ἀπεστειλεν ἐκεινος, τουτῳ ὑμεις οὐ πιστευετε.)

In Anſehung c) der Ueberzeugung von den beſeeligenden Wirkungen der Religion, und von ihr ſelber, als dem Heil und der Seeligkeit der Menſchen beruft das Chriſtenthum ſich beſonders auf innere Erfahrung. Joh. 3. v. 16. und v. 36, wo der Evangeliſt zu erkennen giebt, daß wer an den Sohn Gottes glaubt, (πας ὁ πιστευων εἰς υἱον) d. i. wer Religion hat, zugleich hiermit an ſich ſelbſt die Erfahrung von der Liebe Gottes zu den Menſchen mache, (ὁυτως ἠγαπησεν ὁ Θεος τον κοσμον, ὡστε etc.) und der Seeligkeit, als der Folge ſeines Glaubens, inne werde (ἐχει ζωην αιωνιον.) 1 Joh. 1, v. 1—3. Was wir in Anſehung des Logos, der die Quelle der Seeligkeit iſt (περι του λογου της ζωης) als Augen- und Ohren-Zeugen vernommen, alſo was wir äußerlich erfahren haben, davon theilen wir euch unſre Erfahrung mit, (ἀπαγγελλομεν ὑμιν) damit auch ihr mit uns vereiniget werdet, und dieſe unſre Verbindung eine Vereinigung ſey mit dem Vater und ſeinem Sohne,

Jeſu Chriſto, (και ἡ κοινωνια δε ἡ ἡμετερα μετα του πατρος και μετα του ὑιου αὐτου I. Χρ.) Mit Gott aber und mit einander ſind wir vereinigt (κοινωνιαν ἐχομεν μετ', ἀυτου v. 6. μετ'αλληλων v. 7.) wenn wir ein der Wahrheit und Heiligkeit, in welcher Er iſt, angemeſſenes Leben führen. (ἐαν ἐν τῳ φωτι περιπατωμεν, ὡς αυτος ἐστιν ἐν τῳ φωτι v. 7.) Wer die Lehren des beſeeligenden Logos treu befolgt, (Cap. 2. v. 5. ὁς — τηρῃ ἀυτου τον λογον) d. h. wer Religion hat, wen der Glaube an Gott in ſeinen Geſinnungen und Handlungen beſeelt, deſſen Liebe zu Gott iſt vollkommen, (ἐν τουτῳ ἡ ἀγαπη του Θεου τετελειωται) und der erkennt eben daraus, er wird inne, erfährt innerlich, daß er mit Gott vereinigt ſey. (ἐν τουτῳ γινωσκομεν, ὁτι ἐν ἀυτῳ ἐσμεν.) Bleibt ihr alſo dem treu, was ihr zuerſt durch uns erfahren habt, (v. 24. ἐαν ἐν ὑμιν μεινῃ, ὁ ἀπ' ἀρχης ἠκουσατε) ſo werdet ihr mit dem Sohne und dem Vater vereinigt bleiben, (και ὑμεῖς ἐν τῳ ὑιῳ και ἐν τῳ πατρι μενειτε ibid.) und an euch ſelbſt, oder innerlich die Erfahrung der Seeligkeit machen, welche die Folge dieſes Glaubens und dieſer Treue, den Glaubigen aber von Gott verheißen iſt v. 25, und in welcher die Vereinigung der Gott erkennenden Menſchen mit Gott beſteht (Joh. 17, v. 3.) Röm. 1, v. 16; die Religion mit allen ihren Lehren, το ἐυαγγελιον του Χριστου, iſt eine göttliche Macht, δυναμις Θεου ἐστι, zur Beſeeligung derer, die ihrer theilhaftig worden ſind, ἐις σωτηριαν παντι τῳ πιστευοντι; wer ihre beſeeligende

Kraft in sich erfahren hat, kann, schon dieser innern Erfahrung wegen, der Religion selber sich nicht schämen, noch sie zu bekennen und zu verkündigen Scheu tragen, οὐ ἐπαισχύνομαι το ἐναγγελιον του Χρ. sagt daher der Apostel.

Durch Erfahrung nun, sie sey eine äußere oder innere, oder beydes zugleich, können Wahrheiten, wie die drey oben genannten, zwar Beyspielsweise bestätigt, aber nicht begründet werden, auch beweiset wohl eine jede Wahrheit sich als solche in der Erfahrung, ohne daß es jedoch möglich sey, eine jede aus der Erfahrung zu beweisen; überdem beruft sich das Christenthum, wie schon berührt worden, auf die Erfahrung nicht als den Grund, sondern blos als die Bestätigung der Wahrheit seiner Glaubens- und Sittenlehren. Es giebt allerdings Erkenntnisse, deren Grund die Erfahrung selber ist, allein diese sind selbst Erfahrungen, blos zeitliche und geschichtliche Wahrheiten. Das Erkenntniß z. B., daß Christus gelebt, gelehrt, gelitten habe und gestorben sey, ist eine solche Wahrheit; eine von seinen Zeitgenossen gemachte Erfahrung. Einige unter ihnen, die Evangelisten, zum Theil Augen- und Ohren-Zeugen seines Lebens, seines Wirkens und seiner Lehre, haben uns ihre Erfahrung mitgetheilt, und durch dieselbe ist für uns, sofern an der Authenticität ihrer Schriften und an ihrer eignen Glaubwürdigkeit kein Zweifel statt findet, das Erkenntniß, daß und wie Christus gelebt, gewirkt, was und wie er gelehrt hat u. s. w., als eine historische Wahrheit, oder als eine mittelbare

Erfahrung begründet. Hingegen die Lehre Christi, z. B. daß Gott ein Geist sey, und daß der Mensch ihn nur im Geiste und in der Wahrheit anbeten könne, ist keine zeitliche, keine historische, — sondern macht Anspruch darauf, eine ewige Wahrheit zu seyn; sie also, nicht, wie jene zuerst genannte, zum Geschichtlichen, — sondern zum dogmatischen der Religion gehörig, kann zwar wohl durch Erfahrung bestätigt, in der Andacht kann der Mensch der Wahrheit dieser Lehre inne, — aber sie kann durch Erfahrung nicht begründet werden, denn das Erkenntniß von Gott, dem Geiste, ist selber keine Erfahrung. Durch Erfahrung ist ferner z. B. die Wahrheit, daß jeder Mensch ein Sünder sey, begründet, und sie selber ist eine Erfahrung: jeder, wenn er auf sich merkt, kann in sich selber seine Sündhaftigkeit wahrnehmen und begreifen, d. h. innerlich erfahren, die Lehre hingegen, daß Gott, der Urheber der Religion, durch diese einem jeden Veranlassung gebe, sich von seiner Sündhaftigkeit zu befreien, und nicht in Sünden, sondern im Glauben an Gott zu leben und zu wirken, obwohl auch sie durch äußere und innere Erfahrung bestätigt werden mag, beruht doch nicht auf derselben, und ist nicht, wie jene, eine empirisch-psychologische, zur Geschichte eines jeden Menschen gehörige, sondern eine dogmatische, in der Religion eines jeden wesentliche Wahrheit. Auch die Folge dieser Wahrheit, die Zufriedenheit mit sich selbst, den Anfang seiner Seeligkeit, wenn er seinen Sünden entsagt hat, kann er in sich erfahren, und so an sich die Wahrheit, daß die Religion die Quelle

der Seeligkeit sey, bestätigt finden, ohne daß jedoch jene Erfahrung diese Wahrheit selbst, das empirisch-psychologische ein dogmatisches Erkenntniß, oder auch nur der Grund desselben sey.

Die Erkenntnisse a) vom Seyn Gottes, b) vom Seyn der Religion durch ihn, c) vom Seyn der Seeligkeit aus ihr, sind keine Erfahrungen, aber sie beweisen sich in der Erfahrung als Wahrheiten, und mehr bedarf es für die Religion, — die keine Theorie dieser Wahrheiten seyn, sondern, was wichtiger, den in ihnen begründeten Glauben des Menschen an Gott im Handeln durch ihre Lehre erwecken, und nicht Untersuchungen über das Verhältniß der Seeligkeit zu sich und ihren Lehren anstellen, sondern die Seeligkeit selber bewirken will, mehr bedarf es für sie nicht, um sich selber als die Wahrheit anzukündigen und darzustellen.. Jene Erkenntnisse sind keine Erfahrungen; der Grund also ihrer Wahrheit, oder dasjenige, wodurch sie Erkenntnisse sind, das, wodurch der Glaube an das Seyn Gottes Glaube, nicht Aberglaube ist u. s. w. kann nicht erfahren, nicht durch die Sinne wahrgenommen, und, als ein durch sie Wahrgenommenes, vom Verstande begriffen werden. Die Geistesthätigkeit folglich im Erkennen dieses Grundes kann nicht die des Sinnes und des Verstandes, welchen die Vernunft blos diene, oder wobey sie gar nur das Zusehen habe, sondern muß die der Vernunft, welcher Sinn und Verstand subordinirt sind, also speculative Thätigkeit, oder ein Philosophiren seyn. Dieses Philosophiren aber ist nicht etwa ein unbestimmtes,

hin und her Speculiren und Meditiren über Gott, über die Religion, ihren Ursprung, ihre Wahrheit und ihre Wirkungen, sondern ein sehr bestimmtes Forschen in dem Urbewußtseyn Gottes und unsrer Abhängigkeit von ihm, oder: in der, der menschlichen Vernunft inwohnenden Idee der Gottheit, betreffend insbesondere das Verhältniß der Vernunft zu dieser Idee, und das des Menschen zu Gott selbst.

Nicht das Bewußtseyn des Menschen von der Natur, die er äußerlich, nicht das Bewußtseyn von ihm selbst, den er innerlich und äußerlich erfährt, sondern das Bewußtseyn von Gott, oder, wenn man lieber will, die Idee Gottes, den, als das rein übersinnliche Wesen, er weder äußerlich noch innerlich erfahren kann, enthält den Grund seines Glaubens an Gott und der Ueberzeugung seiner Abhängigkeit von ihm, also den Grund der Wahrheit, daß Gott, von welchem wir das Bewußtseyn oder die Idee haben, und daß durch ihn die Religion, durch sie aber unsre Seeligkeit sey. Nicht also in dem Bewußtseyn von der Natur, noch in der Natur selber, und nicht in dem Selbstbewußtseyn, noch in uns selber, sondern einzig und allein in dem Bewußtseyn von Gott wird der Grund jener dreyfachen Wahrheit erkannt; diese Erkenntnißart folglich, indem sie theologisch, ist zugleich und nothwendigerweise speculativ oder philosophisch. Ihr glaubet an Gott, und findet euren Glauben außer und in euch (durch Natur und Geschichte, durch Vernunft und Gewissen) bestätigt, wohl euch! nicht euertwegen, die ihr dessen nicht bedürfet, sondern um derent-

willen, die entweder das Seyn Gottes bezweifeln, oder durch die von ihnen ausgedachten Beweise für daſſelbe, aus der Natur, aus der Vernunft, aus dem Gewiſſen u. dgl., Veranlaſſung zu einem ſolchen Bezweifeln geben, frägt die Wiſſenſchaft, deren Hauptgegenſtand dieſer Glaube iſt: worin derſelbe begründet ſey, und einzig und allein begründet ſeyn könne? Das, unabhängig von aller Erfahrung, lediglich mittelſt der ſpeculativen Thätigkeit des Geiſtes aus dem Bewußtſeyn von Gott entſprungene Erkenntniß von dem Grunde unſers Glaubens an ihn iſt das Princip dieſer Wiſſenſchaft, und ſie, in Anſehung des Bewußtſeyns von Gott, worin und womit wir unmittelbar den Grund des Glaubens an ihn haben, dogmatiſch und theologiſch, iſt zugleich in Anſehung des ſpeculativen Erkenntniſſes von dieſem Grunde, alſo in Anſehung ihres Princips eine philoſophiſche Wiſſenſchaft. Sie hat aber, indem ſie jeden Glaubens-Artikel, in dem Urbewußtſeyn Gottes zu erkennen, und den Grund ſeiner Wahrheit in ebendemſelben zu begreifen ſtrebt, und ſo der Verſuch einer Theorie oder ſpeculativen Wiſſenſchaft aller Dogmen iſt, zugleich die (äußere und innere) Erfahrung, die Empirie, mit ins Auge zu faſſen, und darf, eben weil die chriſtliche Religion, als Glaube und als Syſtem von Glaubenslehren ihr Objeet, ſich darauf beruft, dieſelbe nicht vernachläßigen. Da frägt ſich nun: in welcher Beziehung nimmt die chriſtliche Dogmatik auf die Erfahrung Rückſicht, und nimmt ſie dieſe ſelber

in ihr Gebiet mit auf? Folgendes wird hier zur Beantwortung dieſer Frage hinreichen:

Kenntniſſe, deren Gegenſtände äuſſerlich oder innerlich wahrgenommen, und als wahrgenommen begriffen ſind, Begriffe alſo, deren jeder ein ſinnlich Angeſchautes und Empfundenes zum Object hat, heiſſen empiriſche oder Erfahrungs-Kenntniſſe, und ſolche Begriffe ſind eben darum, weil jeder ihrer Gegenſtände ein ſinnlich-Angeſchautes und Empfundenes iſt, ſelber Erfahrungen: ſie Erzeugen heiſt Erfahren oder Erfahrungen machen. Iſt dieſes Erfahren ein Experimentiren, d. h. werden die Erfahrungen methodiſch und mit Abſicht gemacht, ſind ſie Begriffe nicht des blos Wahrgenommenen, ſondern des, mit Hülfe von Inſtrumenten und dgl., Beobachteten, ſo ſind ſie empiriſche Erkenntniſſe, und gehören zum Inhalte einer ſogenannten Erfahrungs- oder empiriſchen Wiſſenſchaft, z. B. der Experimental-Phyſik, der empiriſchen Pſychologie, der Anthropologie, Geſchichte u. dgl. Wie nun die Gegenſtände der Erfahrungen wahrgenommene, oder beobachtete ſind, eben ſo kann das Erfahren ſelbſt, wo nicht Object einer Wahrnehmung und ſinnlichen Beobachtung, doch einer Unterſuchung des Geiſtes ſeyn. Anders: wie in der Erfahrungs-Wiſſenſchaft das ſinnlich Angeſchaute und Empfundene, welches als Object begriffen worden, z. B. in der Chemie die Luft, das Waſſer u. ſ. w., Gegenſtand einer Unterſuchung, und deren Reſultat vielleicht ein empiriſches Erkenntniß, eine wiſſen-

ſchaftliche Erfahrung iſt, eben ſo kann die Erfahrung überhaupt (im Leben und in der Wiſſenſchaft) Gegenſtand einer Unterſuchung werden: es kann die Frage entſtehen, wodurch die Erfahrung ſelbſt möglich, und welches der Grund der Wahrheit in unſern Erfahrungen und der mit ihnen unmittelbar verknüpften Gewißheit ſey? Dieſe Frage nach der Möglichkeit und dem Grunde phyſikaliſcher, pſychologiſcher, geſchichtlicher Erfahrungen frägt eigentlich nach dem Princip der Erfahrung als ſolcher, und iſt nicht durch Erfahrung ſelber, durch ein phyſikaliſches, pſychologiſches, anthropologiſches und hiſtoriſches, ſondern allein durch ein ſpeculatives Forſchen und Erkennen beantwortlich: das Princip der Beantwortung kann die Erfahrung, welche Gegenſtand der Frage und der Unterſuchung iſt, nicht ſeyn. Aber dieſe Frage wirft auch eine Wiſſenſchaft auf, welche die Erfahrung ſelbſt zum Object ihrer Unterſuchung macht, nämlich die Philoſophie in ihrem kritiſchen Theile, oder als Vernunft-Kritik, und nicht als eine Erfahrungs- ſondern als ſpeculative Wiſſenſchaft.

Die Lehre nun in der chriſtlichen Religion beruft ſich vornehmlich in Anſehung ihres göttlichen Urſprungs und ihrer beſeeligenden Wirkungen auf äußere und innere Erfahrungen, und auch, wenigſtens nach der Vorſtellung vieler Theologen, auf geſchehene Wunder, und an und mit Chriſto erfüllte Weiſſagungen; die Wiſſenſchaft von der chriſtlichen Religion und ihrer Lehre hat alſo neben den übrigen auch die Aufgabe: ob und in wiefern Wunder und Weiſſagungen an

und für sich möglich, sodann, wie und in wiefern, falls an ihrer Möglichkeit und gegen die Nachrichten von ihrem wirklich Geschehenseyn kein Zweifel statt findet, sie als Thatsachen erfahren worden sind und erfahren werden konnten, endlich, ob und auf welche Weise durch sie die Wahrheit, daß eine Anstalt, wie das Christenthum, Gott selbst zu ihrem Urheber habe, wo nicht bewiesen, doch declarirt und bestätigt werden kann? Diese Aufgabe kann die Theologie in ihrem dogmatischen Theile nicht lösen, ohne speculative Geistesthätigkeit ihrer Bearbeiter und überhaupt derer, die sich auf das Studium dieser Wissenschenschaft einlassen: sie ist unauflösbar ohne Philosophie, ohne philosophische Untersuchung der Möglichkeit der Erfahrung, ohne Erforschung des Grundes ihrer Wahrheit und Gewißheit, und des Zureichenden gewißer, ungezweifelter Erfahrungen, (diese seyen nun die von Natur- oder Geschichts-Begebenheiten oder von Wundern) zur Bestätigung solcher Wahrheiten, die keine Erfahrungen sind. Daran also kann in der Wissenschaft von der christlichen Religion nicht genug seyn, daß man, falls dieses möglich, beweißt: die biblischen Erzählungen von den Wundern der Geburt, des Lebens und Wirkens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Welterlösers, ingleichen die Angaben von mancherley auf ihn und sein göttliches Werk sich beziehenden Weissagungen und von deren Erfüllung seyen historische Wahrheiten, und folglich weder Erdichtungen, noch Entstellungen des wirklich Vorgefallenen; indem die Erzähler einerseits, was sie berichten, zum Theil als Augenzeugen

ſelber erfahren, zum Theil Aehnliches ſelber gethan, Wunder nämlich ſelber verrichtet — und andrerſeits, was ſie erfahren hatten, als wahrheitsliebende Männer, auch hätten berichten wollen. Daran kann in der Religion ſelbſt genug ſeyn; es kann die Erzählung von Wundern, (unter denen die Weiſſagungen mitbegriffen ſind) die vor und während der Entſtehung des Chriſtenthums geſchehen ſeyn ſollen, und der Glaube an ihre Wirklichkeit, wenigſtens als das Mittelglied des Hiſtoriſchen und des Dogmatiſchen der chriſtlichen Religion, zum Inhalt der Religion ſelbſt mitgehören, aber nicht, als Mitinhalt, ſondern nur als Gegenſtand in das Gebiet der Dogmatik gezogen werden. In dieſer kömmt es darauf an, zu wiſſen: ob das, was in der Erzählung oder Tradition als ein Wunder für die Einbildungskraft dargeſtellt worden, ſich ſelber als ein ſolches geſchichtlich, oder in der Welt, in der Zeit und im Leben für den Verſtand und die Vernunft habe darſtellen können, ferner welchen Werth Wunder-Erzählungen, bezogen auf die Religion, in deren Lehren ſie mitbegriffen ſind, allein zu haben vermögen, ferner: ob der Glaube an die Wirklichkeit ſolcher Wunder mit Zuſtimmung des Verſtandes, der Vernunft und des Bewußtſeyns von Gott und dem Verhältniß der Natur und Freyheit zu ihm, möglich und alſo kein Aberglaube, endlich: ob dieſer Glaube zur Religion ſelbſt nothwendig, und ein integrirender Theil des Religions-Glaubens ſey? Zum Inhalt der chriſtlichen

Dogmatik gehört also eine Theorie der Erfahrung, wenigstens in Ansehung des Wunder-Glaubens, und da eine solche Theorie ein Erkenntniß der Principien des Natur- und Vernunft-Gesetzes, dieses Erkenntniß aber ohne speculative Geistesthätigkeit unmöglich ist, so muß die Dogmatik selbst da, wo sie die (wirkliche oder dafür gehaltene) Erfahrung zu ihrem Gegenstande hat, eine speculative oder philosophische Wissenschaft seyn. Ohne die apodiktische Gewißheit, welche allein das Resultat tiefgehender philosophischer Untersuchungen ist, entweder, daß Wunder nicht nur denkbar, sondern auch an und für sich möglich, oder daß sie zwar denkbar, (wie die der Einbildungskraft im Mährchen und dgl.) aber unmöglich sind, und entweder das sie für wahr und wirklich Halten einGlauben oder Aberglaube ist, und mit der Religion selbst entweder übereinstimmt, oder mit ihr im Widerspruch steht, wird es jederzeit eben so gewagt bleiben, aus sogenannten biblisch-kritischen, exegetischen, historischen, psychologischen Gründen die biblischen Wunder-Erzählungen entweder für Nachrichten von blos ungewöhnlichen Naturbegebenheiten, oder für Dichtungen, wie die des Epos, oder für Entstellungen ursprünglich geschichtlicher, aus der Natur und aus der Freyheit des Menschen hervorgegangener Thatsachen zu erklären, und sogenannte natürliche Erklärungen derselben zu versuchen, als es gewagt ist und bleibt, ohne jene Gewißheit aus ähnlichen Gründen den Glauben an ihr wirkliches Geschehenseyn,

oder gar aus diesem historischen Glauben, falls ein solcher möglich, den dogmatischen Glauben an die Wahrheit und Göttlichkeit der Religion selbst abzuleiten.

Die Dogmatik also, indem sie die christliche Religion, ein System — aber nicht eine Wissenschaft von Glaubenswahrheiten, zu ihrem Gegenstande hat, ist, was die Form ihres Inhaltes betrifft, nothwendigerweise zugleich Wissenschaft und System; die beyden Bedingungen ihrer Form sind das Scientifische und Systematische ihrer Erkenntnisse. Eine Doctrin aber, deren Form nicht nur die systematische, sondern auch die wissenschaftliche ist, stehet wenigstens durch das letztere in irgend einem, nahen oder entfernten, Verhältniß zur Philosophie, und in Verbindung mit ihr, als der Wissenschaft aller Wissenschaften; und im Bearbeiten oder im Studium einer solchen Doctrin dieses Verhältniß, aus welchem Grunde es sey, verleugnen oder verkennen ist eben so viel, als auf alle Wissenschaftlichkeit Verzicht leisten, womit aber sowohl der Doctrin selber, als dem, der sich auf ihr Studium einläßt, immer nur ein schlechter Dienst geschieht, wie das bereits Angeführte zum Theil zeigt, und der folgende Abschnitt ausführlicher darthun wird.

§. 12 — 14.

4) Vom Verhältniß der Dogmatik zur Philosophie.

§. 12.

Die Dogmatik und die Philosophie.

Die höchste Aufgabe der Dogmatik ist sämmtliche Glaubenslehren, welche die Religion enthält, in dem Grunde ihrer Wahrheit, somit als wahre — und in ihrem Zusammenhange mit diesem Grunde und unter einander, somit als systematische Lehren zu begreifen, und ein wissenschaftliches System dieser Lehren, eine systematische Theorie derselben zu seyn, damit die Religion selber in ihrer Wahrheit und Vollkommenheit erkannt und anerkannt werde; Zweck der Dogmatik ist nicht diese Wahrheit und Vollkommenheit, sondern das Anerkenntniß derselben, denn um die Wahrheit und Vollkommenheit selbst zu seyn, dazu bedarf die Religion keiner Wissenschaft, deren Gegenstand sie wäre; ist es aber einmal mit den Menschen, wodurch auch immer, dahin gekommen, daß sie die Wahrheit und Göttlichkeit der Religion, um entweder zur Religion selbst wiederum zu gelangen, oder in ihr durch Zweifel und Zweifelsucht nicht beunruhigt oder gestört zu werden, zu erkennen und anzuerkennen bedürfen, so kann das Mittel zur Befriedigung dieses Bedürfnisses einzig und allein die Wissenschaft von der Religion seyn.

Hier nun entſteht die Frage: durch wen dieſe Wiſſenſchaft für dieſen Zweck zu Stande zu bringen ſey? Wir antworten: allerdings nur durch ſolche Menſchen, die ſelber noch Religion haben, oder auf irgend einem Wege wieder zu ihr gelangt ſind, in deren Character alſo Religioſität der Haupt- und Grundzug iſt; allein dieſe Religioſität iſt doch nur die negative Bedingung, oder diejenige, ohne welche Keiner, weil er ohne ſie kein wahres Intereſſe an der Wiſſenſchaft von der Religion nehmen kann, ein Werkzeug für die Entſtehung oder Vervollkommnung dieſer Wiſſenſchaft zu ſeyn, noch ſich anhaltend mit ihr zu beſchäftigen vermag. Dadurch, daß ein Individuum Religion hat, iſt es noch keineswegs in Stand geſetzt, auch nur die Idee einer Theorie derſelben zu erzeugen, geſchweige für die Entwickelung dieſer Idee, und für die Bildung und Vollendung der Theorie thätig zu ſeyn. Kurz: die Religioſität kann nicht, wie ſie die negative und nothwendige Bedingung für die Bearbeitung und das Studium der Dogmatik, als Wiſſenſchaft iſt, eben ſo auch die poſitive Bedingung für dieſe Bearbeitung und dies Studium ſeyn. In Anſehung dieſer poſitiven Bedingung bemerken wir Folgendes: daß derjenige, welcher Religion hat, an ihr die Wahrheit ſelbſt habe, daß alſo ſeine, mit dem Glauben an Gott verknüpfte Vorſtellung von Gott keine der Gottheit unwürdige, und kein leerer Gedanke, kein Irrthum u. dgl. ſondern ein Erkenntniß Gottes, und ſein mit dieſem Erkenntniß verknüpfter Glaube an Gott kein Wahn, keine Meinung, nicht Aberglaube, ſondern

wirklich Glaube ſey, dafür iſt ihm das Bewußtſeyn ſeiner ewigen Abhängigkeit von Gott, an den er glaubt, und ſeine ihm nothwendige Verehrung Gottes bürge: an ſeiner Frömmigkeit hat er das Kriterium jener Wahrheit, (§. 6.) dieſes Kriterium alſo iſt die poſitive Bedingung ſeiner Religioſität, wie die Religioſität überhaupt die negative Bedingung einer Erkenntniß von der Religion, mithin von der Wahrheit. Aber dieſes Kriterium des Glaubens und der Wahrheit ſelbſt kann nicht das Princip der Erkenntniß vom Glauben und von der Wahrheit, mithin von der Religion — dasjenige, woran der Menſch in Anſehung ſeiner Religion ſich orientirt, kann nicht zugleich dasjenige ſeyn, woraus die Religion entſpringt, denn ſonſt müßte, wie die Frömmigkeit, oder Pietät den Menſchen ſelbſt, mittelſt der Religion zu ihrem Urheber hat, auch die Religion ſelber oder die Wahrheit ihn zu ihrem Urheber haben, welches unmöglich iſt, und von welcher Unmöglichkeit gerade der Fromme, wenn er über ſein Verhältniß zur Religion nachgedacht hat, am vollkommenſten überzeugt ſeyn ſollte, auch überzeugt ſeyn — und z. B. gegen den Verſuch, das Princip der Religion anderswo, als in dem (ſubjectiven) Kriterium ihrer Wahrheit, philoſophirend zu erforſchen, nichts einzuwenden haben wird, falls es ihm mit ſeiner Frömmigkeit ein rechter Ernſt, und dieſe nicht, ſtatt Pietät, alſo vor allem wahre Liebe zu Gott und den Menſchen zu ſeyn, ein bloßer Pietismus, d. i. ausſchließende Liebe zu ihm ſelbſt, zu ſeinen Vorſtellungen

und Gefühlen, und zu den Erbaulichkeiten und Andächteleyen anderer, ihm gleich gestimmter Seelen ist.

Nur wenn erkannt ist, daß der, an welchen die Menschen, ihn erkennend, glauben, und welchen sie, an ihn glaubend, verehren, selber der Urgrund dieses Glaubens, dieser Erkenntniß und Verehrung, also daß Er der Grund der Religion sey, ist das wahre Princip der Religion erkannt, ist sie, die Wahrheit selbst, in der Wahrheit begriffen und verstanden. Der aber, an welchen geglaubt, und welcher verehrt wird, ist Gott, oder, wenn so zu reden erlaubt wäre: Er ist der Gegenstand, das Object der Erkenntniß von ihm, des Glaubens an ihn und der Demüthigung vor ihm; der, durch welchen von uns an Gott geglaubt, durch welchen Er erkannt und von uns, mittelst dieses Erkenntnißreichen Glaubens angebetet wird, ist gleicherweise Gott, oder, wenn auch dieser Ausdruck erlaubt wäre: Er ist das Princip der Erkenntniß von ihm, des Glaubens an ihn und der mit beyden verknüpften Demüthigung vor ihm. Die Religion nun, als Doctrin, lehret Gott erkennen, als den Schöpfer der Welt und der Menschen und als den Urheber ihrer Seeligkeit, an dessen Seyn der Mensch glaubt, und welchem er in alle Wege gehorchen und dienen soll, folglich als den alleinigen Gegenstand seiner Anbetung, auch weiset sie, z. B. die christliche, mittelst der Erfahrung auf ihn, als den Urquell der Wahrheit und Seeligkeit, oder ihrer selbst hin, aber sie lehret ihn nicht erkennen, als das Princip der Erkenntniß von ihm

und des Glaubens an ihn: sie erkläret, daß sie göttlichen Ursprungs sey, aber sie enthält, weil sie dessen nicht bedarf, keine Theorie von ihrem Ursprunge. Die Wissenschaft von der Religion will diese Theorie seyn: sie strebt, als Dogmatik, den Grund, aus welchem der Mensch an Gott glaubt und ihn verehrt, zu erkennen, folglich ein Erkenntniß von Gott, als dem Princip der Religion zu seyn, wie die Religion ein eben solches von ihm, als dem Gegenstande des Glaubens an ihn und der Unterwerfung unter seinen Willen ist und enthält. Das Erkenntniß also von Gott, welches die Religion — und das von ihm, welches die Dogmatik enthält, ist nicht, jenes das Erkenntniß von einem Andern, und dieses wiederum das von einem Andern, sondern jenes blos ein anderes, das religiöse und ursprüngliche, und dieses ein anderes, das theologische und daraus entsprungene, beydes aber das Erkenntniß des einen und selben Gottes. In der Religion nämlich wird Gott erkannt als der, an welchen der Mensch glaubt, und den er verehrt, zugleich wird in ihr an ihn geglaubt, als den, durch welchen der Mensch jener Erkenntniß theilhaftig worden, und mittelst des, mit dieser Erkenntniß verknüpften Glaubens in seinem Handeln seelig ist; in der Theologie wird derselbe Gott erkannt, als der, durch welchen der Mensch jenes Glaubens, ingleichen der mit diesem Glauben verknüpften Erkenntniß und der Seeligkeit heilhaftig worden ist, die allein aus seiner in diesem Erkenntniß und Glauben lebendigen Liebe zu Gott ihren Ursprung

nimmt. Darauf also gehet die Dogmatik zuoberst aus, mittelst der Religion die Gottheit als den Urgrund, als das absolute Princip der Religion und aller Glaubenslehren, die sie enthält zu erkennen; aber unmittelbar dadurch, daß sie hierauf ausgeht, setzt sie sich mit der Philosophie in die engste Verbindung.

Die Philosophie nämlich ist nicht sowohl Wissenschaft von den Dingen und von den Ideen, von der Natur, dem System der Dinge, und von der Vernunft, oder dem Geiste, der die Dinge und ihr System, und der sich selber und die Ideen erkennet, als vielmehr und vornehmlich Wissenschaft von den Prinzipien der Dinge, der Ideen, der Natur und des Geistes: sie strebt, einerseits den Urgrund alles Seyns und Wirkens, oder der Natur, andrerseits alles Wissens von dem Seyn und Wirken, oder von der Natur, und von dem Wissen selbst, ingleichen des Wollens oder der Freyheit und des Gesetzes für die Freyheit, kurz den Urgrund der Vernunft selbst, oder des Geistes zu erkennen. Der aber, welcher der Urgrund ist der Natur und des die Natur und sich selbst erkennenden Geistes, oder der Vernunft, ist auch der Urgrund der Erkenntniß seiner selbst in allen vernünftigen Individuen, oder: ihres Bewußtseyns von ihm, ihres Glaubens an ihn, und des Bewußtseyns ihrer Abhängigkeit von ihm, in ihrem Wissen, Wollen, Wirken und Thun; kurz: Er, das Princip der Natur und Vernunft, ist auch das Princip der Religion. Ihn, der nicht das Universum, το ἓν και παν, sondern dessen ewiger Grund, und die in demselben waltende Macht,

Weisheit und Liebe ist, sucht wenigstens, in der Hoffnung, daß es ihr gelingen werde, die Philosophie, als doctrina nicht nur de natura rerum, sondern auch und vor allem de rerum principiis zu erkennen. Nun ist es aber der Dogmatik zuoberst eben um ein Erkenntniß von Gott; als dem Urgrunde der Religion zu thun; die positive Bedingung also, Kraft deren diese Wissenschaft allein entstehen und sich vervollkommnen kann, ist, wo nicht die Philosophie selbst, doch das philosophische Talent und der durch das Studium der Philosophie geübte Geist aller, die sich ihr und ihrem Studium widmen. Wie ohne Religion ein wahrhaft philosophisches Streben und Wissen, so auch ist ohne dieses ein theologisches Forschen, und die Theologie als Wissenschaft unmöglich; daß der Philosoph auch ein Theolog sey, ist vielleicht nicht nothwendig, wenn er nur Religion hat, denn ohne sie ist er von sich, von der Vernunft und von der Natur verlassen, daß aber der Theolog philosophire, ist unerlaßlich, denn nur speculativ, nicht empirisch, nicht historisch, literarisch u. dgl. kann das theologische Erkenntniß von dem absoluten Grunde der Religion, von ihrer Wahrheit und Göttlichkeit seyn.

Daraus aber a) daß es zur Bearbeitung und zum Studium der Dogmatik der Philosophie bedarf, folgt nicht, daß sie eine philosophische Wissenschaft, als solche, eine sogenannte philosophische Religions-Lehre, oder Religions-Philosophie seyn müsse: sie ist blos eine theologische Wissenschaft, denn sie hat nicht, wie die Philosophie, das Universum,

sondern lediglich die Religion zu ihrem Gegenstande, und schränkt, den Glauben an Gott voraussetzend, ihre speculative Bestrebung darauf ein, den Grund dieses Glaubens in dem mit ihm verknüpften Erkenntniß Gottes zu erforschen, und in stetiger Beziehung auf den Glauben der Menschen an Gott in ihrem Handeln dieses Erkenntniß zu entwickeln und darzustellen. Daraus b) daß sie auf jene Weise mit der Philosophie in der engsten Verbindung ist, folgt nicht, daß sie ein Theil derselben, ein Glied im System der Philosophie sey. Als Theorie der Religion von Seiten des im Wollen und Wirken der Menschen lebendigen Glaubens an Gott, ist sie, wie die Religion selber, ein System, als solches aber selbstständig und unabhängig von jeder andern Wissenschaft ausser ihr. Der Zusammenhang der Dogmatik mit der Philosophie ist vielmehr c) blos vermittelt durch diejenigen, welche, von der Idee dieser Wissenschaft ergriffen, darauf bedacht sind, entweder zur Entstehung und Vollendung der Wissenschaft das ihrige beyzutragen, oder falls sie bereits da, und in irgend einem Grade vollendet ist, sie selber sich zu eigen zu machen: sie bedürfen, um dieser Idee, ferner um des Gegenstandes, ingleichen des Inhalts und der Form der Wissenschaft sich bestimmt bewußt zu werden, und dieselbe in und mit diesem Bewußtseyn zu bearbeiten oder zu studiren, der speculativen Thätigkeit des Geistes und der Bekanntschaft nicht nur mit den Resultaten philosophischer Untersuchungen, sondern auch mit diesen Untersuchungen selbst, die aber, ohne daß solche Untersuchungen selbst mit angestellt werden, sich

nicht erwerben, und ohne die sich nicht wissen läßt, was die menschliche Vernunft, wie überhaupt, so auch besonders in Sachen der Religion vermag, und was nicht.

---

§. 13.

Die christliche Dogmatik und die Philosophie.

So wenig die Religiosität oder Frömmigkeit eines Individuums hinreicht, um für die Wissenschaft von der Religion thätig zu seyn, oder sich dieselbe anzueignen, eben so wenig reicht dazu bloße Gelehrsamkeit hin; auch für die Bearbeitung und das Studium der christlichen Dogmatik, werde übrigens dazu noch so viel Gelehrsamkeit erfordert, und sey die Frömmigkeit des Bearbeiters oder Studirenden noch so groß, ist das Studium der Philosophie und philosophischer Geist nothwendig. Zwar gehöret in Ansehung der christlichen Dogmatik Gelehrsamkeit, als ein Inbegriff empirischer Erkenntnisse, geschöpft aus der Geschichte des Christenthums und seiner Lehren durch historisches, und aus der Bibel selbst durch kritisches und exegetisches Forschen, ingleichen durch Erforschen des jüdischen und urchristlichen Alterthums mit zu den positiven Bedingungen der Bearbeitung und des Studiums dieser Doctrin, aber erschöpft noch keineswegs diese Bedingungen. Wären Frömmigkeit, Gelehrsamkeit und etwa noch ein folgerechtes Denken und die Kunst der logischen Anordnung des Gedachten zu diesem Zweck hinreichend, so mögte wohl ein Lehrbuch der Dogmatik,

wie z. B. das vom seel. Storr verfaßte, wenig zu wünschen übrig lassen.

Was die Meynung vom Princip der christlichen Religion, wenigstens in ihrem doctrinellen Theile betrift, so trennt sich in Ansehung derselben die christliche Welt in zwey Hauptpartheyen, von denen die eine, die protestantische, behauptet: der Kanon der heiligen Schriften alten und neuen Testaments sey einzig und allein, die andre hingegen, nämlich die Katholische: ausser diesen heiligen Schriften sey auch noch die Tradition, beginnend von den Aposteln selbst, fortgepflanzt durch die apostolischen Väter, durch die Kirchen-Väter, durch die Bischöffe, und in der Kirche sich stetig fortpflanzend, die Quelle, woraus die christlichen Glaubens- und Sittenlehren von uns geschöpft würden, und allein werden könnten. Die nun unmittelbar aus diesen Quellen, aus der Bibel allein, oder daneben auch aus der heiligen Tradition schöpfen wollen, bedürfen dazu, wie sich von selbst versteht, der Gelehrsamkeit. Kann aber wohl die Gelehrsamkeit und etwa noch die, durch das Studium der Gesetze einer Sprache, durch das Studium der Logik u. dgl. geübte Denkkraft des Gelehrten, neben seiner Religiosität als der negativen Bedingung, die einzige positive Bedingung der Entstehung und Vervollkommnung einer Wissenschaft von den christlichen Glaubenslehren seyn, in welcher es vor allem die Erzeugung einer Erkenntniß von dem unerschütterlichen und ewigen Grunde gilt, auf dem die christliche Religion ruht, und durch den sie die ewige Wahrheit selbst ist?

Wir ſtellen in Anſehung dieſer Frage vorerſt die Sache ſo, wie ſie der hergebrachten Vorſtellungsart gemäß geſtellt zu werden pflegt: die Lehren in der chriſtlichen Religion und die chriſtliche Religion ſelbſt ſind von Gott geoffenbaret; (wird behauptet) erkannt werden dieſe göttlichen Offenbarungen aus der Bibel allein, nach den Proteſtanten, aus ihr und der heiligen Tradition, nach den Katholiken, indem die Bibel Gottes Wort, und durch Männer verfaßt worden iſt, die durch Gottes Geiſt erleuchtet und geleitet worden, und von denen einige zugleich die Urheber dieſer Tradition ſind. Die Wahrheit alſo, die Gewißheit und Heiligkeit der chriſtlichen Religion und ihrer Lehren wird nach dieſer Anſicht erkannt aus der Bibel allein, oder zugleich auch aus der heiligen Tradition; vorausgeſetzt, daß erweißlich oder bewieſen ſey: es habe wenigſtens der Inhalt der Bibel und der Tradition Gott, den Urgrund der Wahrheit, zu ſeinem Urheber. Und da frägt ſich vor allem: auf welche Weiſe wird dieſer Beweis geführt, und kann er ohne ſpeculative Geiſtesthätigkeit geführt werden? Kann alſo eine Doctrin von den chriſtlichen Glaubenslehren, die Dogmatik, welche die Bibel allein, oder die heilige Tradition mit, zur Quelle ihres Inhalts und zum Princip ſeiner Wahrheit habe, entſtehen und Beſtand haben ohne Philoſophie?

Ihren Zweck erreicht die Dogmatik nur, ſofern ſie ein durchaus gründliches und geordnetes Wiſſen von den chriſtlichen Dogmen iſt; ein ſolches aber vermag ſie nicht zu ſeyn, wenn ihr die wiſſenſchaftliche und ſyſtematiſche Form

fehlt, und ihr Bearbeiter um dieſelbe unbekümmert bleibt. Und ſchon dazu, dieſe Form und ihre Nothwendigkeit für jenen Zweck auch nur anzuerkennen, geſchweige in ihr und nicht anders, als in ihr zu erkennen, gehört mehr, als ein blos abſtractes Denken, als logiſche Denkkraft, ſchon dazu iſt ſpeculative Geiſtesthätigkeit erforderlich, und was man ſonſt von der Logik zu ſagen pflegt: ſie räche ſich an ihren Verächtern, das gilt in dieſer Beziehung, wo nicht mit größerm, doch mit völlig gleichem Rechte von der Speculation und von der ſpeculativen Philoſophie. Eine Doctrin, welche nicht nur, wie jede ächt populäre, ein Syſtem, ſondern auch als Syſtem Wiſſenſchaft iſt, und folglich die Einſicht in ihre ſyſtematiſche Beſchaffenheit mitenthält, oder, was das Nämliche, welche ſich zugleich als Syſtem weiß, iſt ſowohl in Anſehung des Syſtematiſchen als des Wiſſenſchaftlichen ihrer Formdurch Philoſophie vermittelt und indirect bedingt; denn zur Erzeugung der Idee von einer ſolchen Doctrin, und des Erkenntniſſes von der Form ihres Gegenſtandes, welche, wenn der Gegenſtand ein Syſtem iſt, ſelbſt nichts Geringeres, als gleicherweiſe eine Idee ſeyn kann, wird ſpeculative oder Vernunft-Thätigkeit erfordert; ohne die Idee der Doctrin aber, und ohne das Erkenntniß der Form oder Idee des Gegenſtandes der Doctrin kann letztere, der Form nach, und wegen der innigen Vereinigung des Inhalts mit der Form, überhaupt nicht Wiſſenſchaft noch Syſtem werden oder ſeyn. Es hat Bearbeiter und Lehrer der Dogmatik gegeben, die in ihr von der Philoſophie, wenn ſie

mehr als die sogenannte Schul-Logik, seyn sollte, durchaus nichts wissen wollten, und in ihren Vorträgen ihrer, wann die Rede auf sie kam, nur in Unehren, in Schimpf und Spott gedachten. Gleichwohl mußten sie die Glaubenslehren, deren Inbegriff Dogmatik und gar ein System seyn und heißen sollte, in irgend einer Ordnung und Form auf- und zusammenstellen. Es ist aber eine Ordnung, die nicht nur für den, der sie macht, sondern auch für sich selbst und für jeden, wenn er sich auf ihren Gegenstand einläßt, gelten soll, unmöglich ohne ein Gesetz derselben; sey es, daß, der sie macht, dies Gesetz selber entdeckt — oder als vor ihm von andern entdeckt, blos utiliter angenommen und das Zuordnende nach ihm geordnet habe. Solch ein Gesetz nun ist nichts anders, als die im Nothwendigen selbst begründete Art und Weise, wie ein Zuformendes oder Zuordnendes, sey dasselbe bereits vor ihr vorhanden, oder werde es erst in und mit ihr gegeben, geformt oder geordnet werden muß; kann aber wohl dieselbe erkannt werden, ohne daß das Nothwendige selbst und in ihm ihr Grund begriffen sey, und ist jenes Erkenntniß und dieser Begriff, somit die Entdeckung des Gesetzes selbst blos durch ein sogenanntes abstractes, rein formales, nur logisches Denken möglich? oder wird dazu nicht vielmehr speculative Geistesthätigkeit und eine Anstrengung erfordert, die Einer dadurch, daß er etwa das gründlichste Erkenntniß von den Denkgesetzen mittelst der Schullogik erwirbt, sich keineswegs ersparen kann? Also selbst die oberflächlichste Anordnung aller Theile einer Doctrin, falls nicht die Willkühr

und das bloße Belieben Princip dieser Anordnung seyn soll, bringt es mit sich, daß um ihr Gesetz zu entdecken, philosophirt worden sey. Wie mag daher Einer die Philosophie verachten, der, falls er wirklich, eine objective Form vor Augen habend, im Anordnen sämmtlicher Lehren der christlichen Dogmatik nach einem Gesetz verfährt, dieses, auch wenn es blos durch Tradition an ihn gekommen wäre, doch zuletzt einzig und allein der Philosophie verdankt? Durch nichts wird übrigens, in Ansehung der Form dieser Wissenschaft die Scheu vor der Philosophie und dem Philosophiren treffender erklärt, als durch den Namen: loci theologici oder communes, den sie sonst wohl führte, und der bey einem Melanchthon zwar ein Ausdruck nicht einer solchen Scheu, sondern der Bescheidenheit und Anspruchlosigkeit war, den aber manche Lehrbücher der Dogmatik, die ihn nicht führen, eben wegen des Unphilosophischen ihrer Form, die gleichwohl für eine systematische gehalten seyn will, zu tragen verdienten. Dergleichen loci theologici sind Fächer, denen die biblischen Glaubenslehren eingeschaltet, und mittelst deren sie geordnet werden, und allerdings scheint es, als sey dazu, solche Oerter oder Fächer zu finden, kaum ein Selbst- oder Nachdenken, geschweige ein speculatives Forschen erforderlich, so daß in diesen Oertern, wie in eben so vielen Schlupfwinkeln der Widerwille, die Nothwendigkeit der Speculation wenigstens für die Form der Theologie anzuerkennen, sich ganz gut verbirgt; obwohl, genau besehen, selbst zur ersten Entdeckung solcher Fächer

ſpeculative Geiſtesthätigkeit unentbehrlich war; denn ſie, in denen die Glaubensartikel angeordnet werden, müſſen ſelber geordnet, dieſe Oerter müſſen ſelbſt gleichſam in einem Orte begriffen, er muß ihr Inbegriff ſeyn. Solch ein Inbegriff aber iſt ſchon die Idee eines ſyſtematiſchen Ganzen, wenn auch nur ihrer Form nach; das Erzeugen der Idee aber iſt, wenigſtens wenn es mit ihr eine Wiſſenſchaft gilt, bedingt durch Speculation; es ſteht folglich in Anſehung ihrer Form, die chriſtliche Dogmatik in einem beſtimmt-poſitiven Verhältniß zur Philoſophie. Aber auch in Anſehung ihres Inhalts iſt ein eben ſolches Verhältniß nicht in Abrede zu ſtellen, wie aus Folgendem, womit wir die oben berührte Frage zu beantworten verſuchen, ſich ergeben wird.

Die Dogmatik enthält Erkenntniſſe, nicht etwa blos von der Form chriſtlicher Dogmen, nicht blos von den Worten, Redensarten und Formeln der Bibel, in denen ſie ausgeſprochen worden, und überhaupt nicht von den Veränderungen, die ſich im Verlauf der Zeit mit ihnen zugetragen haben, ſondern von den chriſtlichſten Dogmen ſelbſt. Diejenigen Bearbeiter dieſer Wiſſenſchaft, welche leugnen, daß ſie, ihrem Inhalt nach, der Speculation bedürftig ſey, (und deren ſind bey weitem mehrere, als jener, die in Anſehung der Form den Zuſammenhang derſelben mit der Philoſophie ignoriren, denn auch die, ſo dieſen Zuſammenhang anerkennen, gehören größtentheils mit zu ihnen) müſſen, um, was ſie leugnen, zu beweiſen, von Folgendem ausgehen:

Die christlichen Glaubenslehren sind durch Gott geoffenbarte Wahrheiten; dem, der diese Lehren sammelt, ordnet, und eine Theorie derselben versucht, werden sie nicht von Gott geoffenbaret, (wie wir einräumen müssen) ihm werden sie, als durch Gott geoffenbarte Lehren blos mitgetheilt; frägt man: wodurch? so ist die Antwort, nach dem Lehrbegriff der Protestanten, einzig und allein durch die Kanonischen Bücher der Bibel, nach dem der Katholiken, durch die biblischen Schriften und zugleich durch die, von den Aposteln herrührende Tradition. Wir bleiben hier bey der erstern stehen. Also: wer eine christliche Dogmatik bearbeiten will, kann ihren Inhalt allein in der Bibel finden; sie ist die einzige Quelle für diese Wissenschaft; (wir räumen das zwar nur vom Gegenstande der Dogmatik, nicht aber von ihrem Inhalte ein, indessen kömmt hier darauf nicht viel an, es sey also!) Diejenigen nun, welche den Einfluß der Philosophie auf die Dogmatik verhindern wollen, ihn für zufällig, wohl selbst für dem Inhalte der Wissenschaft nachtheilig haltend, und seine Nothwendigkeit leugnend, haben für dieses ihr Leugnen nur folgende Gründe. Die in der Bibel enthaltenen Glaubenslehren sind ewige Wahrheiten, denn sie sind göttlichen Ursprungs; daß sie göttlichen Ursprungs sind, ist daraus gewiß, weil die Bibel selbst, die sie enthält, göttlichen Ursprungs ist, (dem Christenthum ergeben, haben wir auch dawider nichts einzuwenden.) Woraus aber wird nun bewiesen, daß die Bibel göttlichen Ursprungs — wodurch ist gewiß, daß sie Gottes Werk sey? Ihre Verfasser,

sagt man, waren von Gott inspirirte Männer, ἄνδρες θεοπνευστοι; die Lehren, welche, als ewige und beseligende Wahrheiten, uns durch die Bibel gegeben, oder mitgetheilt werden, sind ihnen durch Gott eingegeben oder geoffenbaret worden; uns werden sie durch die heilige Schrift, — ihnen wurden sie unmittelbar durch den heiligen Gott zu Theil, (welches richtig verstanden, gleicherweise eingeräumt werden muß.) Woraus aber wird bewiesen, daß die Verfasser der Bibel von Gott inspirirte Männer waren, mithin die Bibel selbst eine unmittelbar göttliche Offenbarung enthalte? Von denen, die der Meynung sind, daß die Speculation an der Bearbeitung der christlichen Dogmatik, in Ansehung ihres Inhalts, gar keinen Antheil haben dürfe, wird dieser Beweis wiederum aus der Bibel geführt, denn welches andre Princip für denselben könnten sie haben? sie selbst lassen kein andres zu. Also aus der Bibel, aus dem, was sie von Christo, von seiner Wahrhaftigkeit, von seiner göttlichen Sendung, von den durch ihn seinen Jüngern gethanen Verheißungen, daß er ihnen den heiligen Geist senden werde, berichtet, ingleichen aus dem, was in ihr die Jünger, den unmittelbar göttlichen Beystand angehend, dessen sie theilhaftig worden, von sich und von einander bezeugen, und was sie von, an ihnen und ihrem Meister, und durch ihn und sie geschehenen Wundern, und von, an ihm und durch ihn erfüllten Weissagungen erzählen, aus allen diesen Angaben, Erzählungen und Berichten soll die Wahrheit, daß die Bibel und die Lehre, die sie enthält, und die

der Gegenstand der Theologie ist, göttlichen Ursprungs sey, erkannt werden. Welches aber ist, in dieser Beschränkung, der letzte Grund der Erkenntniß dieser Wahrheit? Kein andrer, als die Glaubwürdigkeit derer, von denen jene Angaben, Berichte, Bezeugungen und Erzählungen herrühren. „Die Schriften, deren Verfasser sie seyn sollen, sind ächt, und was ihre Verfasser in der genannten Beziehung berichten, konnten sie genau so, wie es sich zutrug, erfahren und wissen, und wollten sie nicht anders als so, wie sie es wußten, berichten.“ Also auf dem Glauben an die Authenticität und Integrität der biblischen Bücher, einem lediglich durch Kritik zu begründenden historischen, und auf dem Glauben an die Fähigkeit der biblischen Schriftsteller, zu bezeugen, was sie bezeugen, und an ihre Wahrhaftigkeit — einem gleichfalls, jedoch theils durch Kritik, theils durch das sittliche Gefühl derer, die diesen Glauben haben, begründeten, historischen soll der Religionsglaube, auf einer blos menschlichen Auctorität, denn waren nicht alle jene Zeugen bloße, wenn gleich höchst vortreffliche, Menschen? soll die göttliche Wahrheit von dem göttlichen Ursprunge der christlichen Religion beruhen; die Historie, welche nur zeitliche Wahrheiten lehren und bezeugen kann' soll den Erkenntnißgrund der ewigen Wahrheit enthalten. Daß dieses unmöglich sey, leuchtet durch sich selbst ein. Die Unmöglichkeit davon fühlend, und doch in der gedachten Beschränktheit beharrend, kann man versuchen, dem Beweise aus der Bibel folgende Wendung zu geben; wie wenig aber

auch damit gewonnen werde, wird sich zeigen, indem wir ihn in dieser Wendung darlegen und prüfen.

Nicht zuvorderst aus dem (kann man sagen) was die Bibel erzählt, bezeugt oder berichtet, sondern zuoberst aus dem, was sie lehrt und aus seiner wunderbaren Wirkung auf den Geist und das Herz der Menschen, läßt sich erkennen, daß der Urheber dieser Lehre, Jesus Christus, nicht durch menschliche Vernunft, sondern Kraft seines göttlichen Geistes ihr Urheber sey, und was sie enthält, vorerst seinen Jüngern und andern seiner Zeitgenossen geoffenbaret habe, ingleichen, daß durch ihn, wie die von ihm in seiner göttlichen Macht und Wahrheit gethanen Verheißungen bezeugen, seine Jünger des göttlichen Geistes theilhaftig, und durch sie und ihre Vertrauten (durch Lukas und Markus, die Freunde und Gefährten des Paulus und Petrus) in die von ihnen verfaßten, heiligen Schriften keine andre, als solche Lehren, die ihnen der göttliche Geist, der Geist der Wahrheit und Heiligkeit geoffenbaret hat, gebracht worden, und diese Schriften folglich göttlichen Ursprungs sind. Unser Glaube also, kann man schließen, an die Göttlichkeit der Bibel und der Lehre, die sie enthält, gründet sich nicht auf das Erkenntniß dessen, was in ihr Menschen von gethanen Wundern, von Weissagungen und deren Erfüllung berichten, und was sie von einer ihnen geschehnen göttlichen Offenbarung bezeugen, sondern auf das Erkenntniß des Inhalts einer Lehre, die allein Gott selbst zu ihrem Urheber haben kann: es beruhet demnach diese unsre religiöse

Ueberzeugung nicht auf einer blos menschlichen Auctorität, und nicht auf der blos historischen Wahrheit menschlicher Zeugnisse, sondern auf dem Zeugniß Gottes selbst, welches Er durch Menschen, durch die Propheten, durch die Evangelisten und Apostel den Menschen gethan hat, und auf dieser unser religiösen Ueberzeugung beruht zuletzt auch unser historische Glaube an die Wahrhaftigkeit, Würdigkeit und Fähigkeit derer, die uns in ihren Schriften die christliche Religion verkündigen, und das Geschichtliche derselben, wie es sich zugetragen, berichten: auf unmittelbar göttlicher Auctorität also beruhet die jener Menschen, ihrer Versicherungen und Zeugnisse, nicht umgekehrt auf dieser jene.

Bey dieser Beweisführung also kömmt es vornehmlich auf das Erkenntniß des Inhalts der christlichen Lehre an, denn in diesem Erkenntniß ist der Glaube an ihre Göttlichkeit, ferner an die der Bibel selbst, und an die Inspiration der biblischen Schriftsteller begründet. Die Lehre ist in der Bibel, — die Wirkung derselben im Gemüth des Menschen enthalten; der Inhalt also der Lehre ist durch die Bibel gegeben, das Erkenntniß ihrer Wirkung durch innere Erfahrung bedingt. Aber sind denn nun Erkenntniß des Inhalts der Lehre und der Inhalt selbst, ingleichen Erkenntniß ihrer Wirkung, z. B. des Vertrauens zu Gott, der sittlichen Gesinnung, der Beruhigung, Beseeligung u. s. w. und Erkenntniß der Art und Weise dieser Wirkung einerley? Wird diese Einerleyheit behauptet, und also angenommen, daß mit dem Inhalt der Lehre durch die Bibel zugleich das Erkenntniß

von diesem Inhalte durch sie gegeben, und mit dem Erkenntniß seiner Wirkung zugleich das des Wie und Wodurch derselben, mithin ihrer Ursache, im Gemüth vorhanden sey; so bewegt sich der ganze Beweis, das Zubeweisende, (entweder die Göttlichkeit der Lehre, oder den göttlichen Ursprung der Bibel, die sie enthält) als bewiesen voraussetzend, in folgendem Zirkel, und beweiset also nichts; Nemlich: daß die christliche Lehre, besonders als ein Inbegriff von Glaubens-Wahrheiten Gott allein zu ihrem Urheber habe, wird erkannt aus dem Inhalt der Lehre selbst, und aus der Wirkung, die sie auf den Menschen macht und in ihm hervorbringt; dieses Erkenntniß aber von der Lehre, somit auch der Glaube an die Göttlichkeit ihres Inhalts, wird mit der Lehre selbst einzig und allein durch die Bibel, die sie enthält, gewähret oder gegeben, und wie ihre Wirkung, so auch wird das Erkenntniß von der Göttlichkeit dieser Wirkung, somit auch der Glaube an den göttlichen Ursprung der Bibel, einzig und allein durch das fleißige Lesen derselben und durch ein, nur nicht vorwitziges Forschen in ihr veranlaßt. Das Erkenntniß des Inhaltes begründet also den Glauben an seine Göttlichkeit, und dieser Glaube nebst dem Erkenntniß von der göttlichen Wirkung des Inhalts, begründet den Glauben an den göttlichen Ursprung der Bibel, und folglich an die Theopneustie ihrer Verfasser. Die Bibel aber ihrerseits begründet den Glauben an die Göttlichkeit ihrer Lehre und des Inhalts dieser Lehre, denn sie allein gewährt ein, den Glauben an die Göttlichkeit des Inhalts ihrer Lehre begründendes Erkenntniß von diesem

Inhalt; wie aber kann die Bibel ein, ſolch einen Glauben begründendes Erkenntniß gewähren, ohne ſelbſt göttlichen Urſprungs zu ſeyn, und ohne daß dieſes, unſern Glauben an die Göttlichkeit der chriſtlichen Lehre und ihres Inhalts begründende Erkenntniß ſelbſt wiederum begründet ſey durch unſern Glauben an die Göttlichkeit der Bibel, oder an ihren göttlichen Urſprung? Wird alſo kein Unterſchied ſtatuirt zwiſchen Erkenntniß des Inhalts und dem Inhalt ſelber, ingleichen zwiſchen dem Erkenntniß der Wirkung und dem der Wirkungsart und ihrer Urſache, ſo iſt ein Zirkel im Beweiſen unvermeidlich, und müſſen wir, um die Göttlichkeit des Inhalts der chriſtlichen Lehre anzuerkennen, den Glauben an den göttlichen Urſprung der Bibel, und wieder, um ihren göttlichen Urſprung anzuerkennen, den Glauben an die Göttlichkeit jenes Inhalts vorausſetzen. Wird hingegen ein ſolcher Unterſchied, wäre es auch nur zur Vermeidung jenes Zirkels im Beweiſe, zugelaſſen; ſo iſt hiermit ſo fort auch eingeräumt, daß die chriſtliche Dogmatik, wenn gleich nicht in Anſehung ihres Gegenſtandes (nämlich der chriſtlichen Religion, als eines durch die Bibel gegebenen Inbegriffs von Glaubenslehren) doch in Anſehung ihres Inhaltes (nämlich der Erkenntniß oder Theorie von der Wahrheit der chriſtlichen Religion) der ſpeculativen Geiſtesthätigkeit bedürftig, und daß weder ein die Wiſſenſchaft wirklich fördernder Verſuch derſelben, noch das Studium eines ſolchen möglich ſey, ohne daß philoſophirt werde. Dies erhellet aus Folgendem:

Die Bibel ist Gottes Wort, aber doch nicht Gott selbst; in ihr hat Er sich den Menschen geoffenbaret, aber sie ist es nicht, die ihn, sondern Er selbst ist es, der sich ihnen, ursprünglich ohne sie, seit Entstehung des Christenthums durch sie offenbaret. Es ist das Bedürfniß der Menschen, daß Gott sich ihnen durch die Bibel offenbaret, aber als denselben Gott, als welcher Er, ohne dies Bedürfniß und ohne die Bibel, auf ewige Weise durch sich selbst (z. B. den Engeln) offenbar ist. Kurz: die Bibel, sie, das zeitliche Wort, der todte Buchstabe, kann nicht die Offenbarung Gottes selbst seyn, sondern nur als das Mittel, Instrument oder Vehikel der Mittheilung göttlicher Offenbarungen ist sie das lebendige Wort Gottes. Als dieses lebendige Wort lehret sie, Gott und das Verhältniß der Welt und der Menschen zu ihm erkennen, lehret sie den Glauben an ihn, und ein allein durch diesen Glauben und in ihm sittliches und seeliges Leben, kurz, als Gottes Wort ist sie, wo nicht die Wahrheit selbst, doch das dieselbe aussprechende Wort, sie lehret die Wahrheit. Bewirket ihre Lehre das Erkenntniß, den Glauben, die Wahrheit in dir, so geschieht es nicht durch die Lehre, nicht durch das Wort als solches, sondern durch den Grund der Erkenntniß und des Glaubens, durch den Grund der Wahrheit; nothwendig aber ist nicht, daß der Mensch, um Gott zu erkennen und an ihn zu glauben, somit um die Wahrheit zu haben, den Grund dieser Erkenntniß und dieses Glaubens, den Grund der Wahrheit begreife, sondern blos, daß er durch die Lehre, durch Belehrung überhaupt,

das Erkenntniß und den Glauben selbst, oder die Wahrheit, mithin auch den davon unzertrennlichen Grund an sich gelangen lasse. Entsteht aber die Frage nach diesem Grunde, so kann er nicht in dem die Wahrheit aussprechenden Wort, nicht in der Lehre, wodurch sie dargeboten wird, sondern allein in der mit ihm zugleich, durch das Wort dargebotenen Wahrheit selbst erforscht und begriffen werden. Das Erkenntniß also von dem Grunde der Erkenntniß Gottes und unsers Glaubens an ihn, oder vom Princip der Wahrheit ist insofern ein von der Bibel abhängiges, als uns der Gegenstand desselben, nämlich das Erkenntniß Gottes selbst und der Glaube an ihn, oder die Wahrheit selber mit ihrem Grunde durch die Bibel gegeben wird, aber es ist zugleich von dieser insofern unabhängig, als es selbst nicht, sondern nur in und mit der Wahrheit zugleich ihr Grund durch die Bibel gegeben ist, und durch uns in der Wahrheit der Grund der Wahrheit begriffen werden muß. Dieser Begriff aber vom Grunde der Wahrheit und von ihr in ihrem Grunde (die in ihrem Grunde begriffene Wahrheit und der zugleich in der Wahrheit begriffene Grund) ist nicht Inhalt der Bibel selbst, sondern ein von ihr und ihrem Inhalte verschiedenes Erkenntniß ihres Inhalts, welches also diesen zu seinem Gegenstande, und den in ihm nicht erkannten, nicht begriffenen Grund zu seinem Inhalte hat, und in und mit welchem dieser Grund von uns nicht gemacht, nicht erzeugt, (er ist ewig, wie die Wahrheit selbst) sondern blos begriffen oder erkannt wird. Erzeugt aber wird dieser Begriff oder

dieſes Erkenntniß einzig und allein durch ſpeculative Geiſtesthätigkeit, und erſt in und mit ihm haben wir die, nicht auf einem bloßen Gefühl beruhende, (welche ein Glauben) ſondern auf ein Erkenntniß gegründete Ueberzeugung, (welche ſelber ein Erkennen oder ein Wiſſen iſt, wie es die Wiſſenſchaft ſucht) daß das, was vorausgeſetzt worden war: nämlich die Bibel ſey Gottes Wort, wahr, und zugleich, warum es wahr ſey.

Wie alſo dadurch, daß manche Lehrer der Dogmatik, in Anſehung der Form dieſer Wiſſenſchaft, nichts von einem Verhältniß derſelben zur Philoſophie wiſſen wollen, dieſes Verhältniß nicht aufhört zu ſeyn, was es iſt, nämlich das des Bedingten zu ſeiner poſitiven Bedingung, ſo wird dadurch, daß ſie, was den Erkenntnißgrund des Inhalts der Wiſſenſchaft betrifft, den Zirkel in jenem Beweiſe (für die Göttlichkeit der chriſtlichen Religion und ihres Stifters aus der Bibel, und für die Göttlichkeit der Bibel aus der chriſtlichen Religion) ignoriren, der Beweis ſelber nicht von dieſem ſeinem Gebrechen befreiet, und werden diejenigen, die ihn ſeiner Mangelhaftigkeit wegen, aber mit ihm nicht auch die chriſtliche Religion ſelbſt, oder ihren, durch die Bibel in ihnen angefachten Glauben, aufgeben, unaufhaltſam zur Philoſophie hingetrieben, die, wenn ſie auch nicht den Grund dieſes Glaubens, das Princip der Religion, enthält, doch das einzige Mittel iſt, ein Erkenntniß von dieſem Grunde zu erzeugen, und folglich, weſſen zwar nicht die chriſtliche Religion, nothwendig aber die Wiſſenſchaft von ihr

bedarf, zu einer Theorie vom Princip der christlichen Religion, mithin des Glaubens und der Wahrheit selbst zu gelangen.

Der Glaube des Menschen, daß Gott sich ihm einerseits in der Freyheit durch das Gewissen, in der Welt durch die Natur, andrerseits in der Bibel durch ihre Lehre offenbare, ist begründet in seinem Glauben an Gott selbst; jener setzt diesen, dieser aber nicht jenen voraus: er ist nicht aus dem Bewußtseyn von der Freyheit, noch aus dem Gewissen, nicht aus dem Bewußtseyn von der Welt und der Natur, und nicht aus der Bibel und ihrer Lehre entsprungen, sondern unmittelbar mit dem Bewußtseyn von Gott, oder mit der Idee der Gottheit in der Vernunft, verknüpft. Giebt es keinen Glauben an Gott unmittelbar mit und folglich aus dem Bewußtseyn von Gott, oder unmittelbar mit und aus der Idee Gottes in der Vernunft, so giebt es auch keinen Glauben an ihn vom Gewissen aus. Ist aber mittelst einer transcendental-philosophischen Untersuchung (in einer Kritik der reinen Vernunft) über das, was die Vernunft vermag und was nicht, die Entdeckung gemacht, wie sie durch Kant gemacht worden, daß die Vernunft zwar das erzeugende Princip der Ideen, jede ihrer Ideen aber theoretisch, oder für das Wissen, nur von regulativem, nicht von constitutivem Gebrauche, und keineswegs mit der Ueberzeugung vom Seyn dessen, wovon sie die Idee ist, verknüpft sey; so darf die Untersuchung, was die Idee von der Gottheit betrifft, nur nicht bey dieser Entdeckung (auf

halbem Wege) stehen bleiben, um auch die andre zu machen, daß die Idee Gottes in der Vernunft, nicht durch die Vernunft, als das sie erzeugende Princip, sondern durch Gott selbst sey. Denn der mit dieser Idee, oder mit dem Bewußtseyn von Gott unmittelbar verknüpfte Glaube an das Seyn Gottes weiset selber schon hin auf ein andres Princip der Idee selbst, als die Vernunft, welche, in der Kritik, als das alleinige und absolut höchste Princip der Ideen begriffen wird. Wenn es einmal zu Untersuchungen über das Fundament des Wissens und aller menschlichen Ueberzeugungen kömmt, etwa um dem Skepticismus gründlich zu begegnen, so will der Grund des Glaubens an Gott eben so gut, als der Grund und die Gewißheit synthetischer Urtheile begriffen — oder die Frage nach der Möglichkeit dieses Glaubens, eben so gut, wie die nach der Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori, beantwortet seyn. Er ist nicht weniger ein allgemeiner Glaube der Menschen, wie ihr Glaube an sich, an die Vernunft und an die Natur. Dadurch nun, daß man das unmittelbare Verknüpftseyn des Glaubens an das Seyn Gottes mit der Idee Gottes in der Vernunft, negirt, wird freylich die Untersuchung über ihn erspart, ist er aber natürlicherweise nicht erklärt noch sein Grund begriffen; und eben so wenig ist dadurch, daß man die praktische Vernunft einen Glauben an das Seyn der Gottheit postuliren läßt, oder ihn zu einer nothwendigen Hypothese der praktischen Vernunft macht, der Glaube an Gott selbst und der Grund desselben verstanden oder erkannt, denn ein

ſolches Poſtulat iſt unmöglich, ohne daß der Glaube ſelbſt, deſſen Nothwendigkeit poſtulirt wird, bereits vorausgeſetzt werde: in ihm iſt die praktiſche Vernunft und das Gewiſſen ſelbſt begründet, und nicht er aus ihr oder dem Gewiſſen erſt entſprungen. Wird hingegen anerkannt, daß mit dem Bewußtſeyn Gottes unmittelbar, und nicht erſt von wegen des Gewiſſens und der Freyheit, noch von wegen der Vernunft und der Natur, der Glaube an das Seyn Gottes verknüpft ſey, (und wodurch könnte dem Menſchen, der an Gott glaubt, ein unüberwindliches Hinderniß dieſer Anerkenntniß geſetzt ſeyn?) ſo wird einerſeits eben daraus, weil, wie die Vernunftkritik lehret, es der Vernunft zwar möglich iſt, Ideen zu erzeugen, aber unmöglich, ein Wiſſen, oder Glauben vom Seyn deſſen, wovon ſie die Ideen ſind, zu ſeyn, und ſie daher, aus praktiſchen Gründen einen ſolchen Glauben nur poſtuliren kann, und andrerſeits daraus, daß gleichwohl mit der Idee Gottes in der Vernunft der Glaube an das Seyn Gottes unmittelbar verknüpft ſey, zu erkennen ſtehen, daß die Idee Gottes in der Vernunft nicht durch die Vernunft, ſondern durch Gott ſelbſt, oder daß das Bewußtſeyn Gottes in unſerm Geſchlecht nicht durch es, ſondern durch ihn, und alſo auch, daß Gott nicht durch die Vernunft offenbar ſey, ſondern daß Er ſich durch ſich ſelber in der Vernunft offenbare, Er demnach und nicht ſie das Princip der Offenbarung, ſie ſelber aber nur das Medium dieſer Offenbarung, und das Organ der Erkenntniß Gottes ſey. Aus der (theoretiſchen oder praktiſchen) Vernunft

erkennen wir Gott nicht, aber aus der, mit dem Glauben an das Seyn Gottes unmittelbar verknüpften, Idee Gottes in der Vernunft, die in ihr durch Ihn ist, erkennen wir Ihn, und diese Idee ist selber schon ein Erkenntniß. Oder: die Quelle der Erkenntniß Gottes ist nicht die Vernunft, sondern die Offenbarung Gottes, zunächst nicht in der Natur, nicht in einer Schrift, in der Bibel, sondern in der Vernunft selbst. Allerdings wird zur Möglichkeit der Erkenntniß, daß die Idee Gottes in der Vernunft nicht durch sie, sondern durch Ihn, oder daß das Bewußtseyn Gottes nicht durch die Vernunft, sondern durch Gott sey, die Idee, das Bewußtseyn oder Erkenntniß Gottes selbst vorausgesetzt; allein eben diese Idee, verknüpft mit dem Glauben an das Seyn Gottes — nicht ein leerer Gedanke, — eben dieses Bewußtseyn verknüpft mit der Ueberzeugung vom Seyn dessen, dessen wir uns bewußt sind, — nicht ein hohles Wort — kurz eben dieses lebendige Erkenntniß des lebendigen Gottes ist es ja eben, wodurch wir, bey der Frage nach dem Grunde dieser Idee oder Erkenntniß, genöthigt werden, da die Vernunft dieser Grund oder dieses erzeugende Princip nicht seyn kann, Gott selbst, als den anzuerkennen, durch welchen allein das Bewußtseyn von ihm, oder die Idee Gottes, in der Vernunft ist. Sollte nun wohl dies Erkenntniß und Anerkenntniß Gottes, als des Urhebers der Idee von ihm, mithin des Glaubens an ihn, kurz sollte das Erkenntniß von der unmittelbaren Offenbarung Gottes ein der Vernunft überschwengliches, und die Stimme derer, die etwa erklären:

sie, für ihre Personen, wüßten nichts von einem solchen Urbewußtseyn Gottes, zu beachten seyn? Und sollte wohl der Mensch in seinem Bestreben, Gott als den Urgrund seines Bewußtseyns von ihm zu erkennen, die Gränzen der Vernunft verkennen und transcendent werden? Ist nicht vielmehr dieses, so gut wie jedes andre transcendentale Erkenntniß immanent, und erkennet nicht die Vernunft erst darin wahrhaft ihre Gränzen an, daß sie, statt die Unmittelbarkeit des Glaubens an Gott zu negiren, und die Nothwendigkeit desselben zum Behuf ihres Sittengesetzes blos zu postuliren, sich selber bescheidet, das Princip der Idee Gottes in ihr, nicht zu seyn, noch seyn zu können?

An dem Bewußtseyn Gottes durch ihn hat der Mensch einzig und allein die Wahrheit, und die Philosophie ist es, die zuoberst nicht etwa in dem Bewußtseyn von der Vernunft, als Transcendental-Philosophie, oder Phänomenologie des Geistes, noch in dem Bewußtseyn von der Natur, als Naturphilosophie, sondern in dem Bewußtseyn von Gott, als Theologie, forschend, Gott selbst als den Grund dieses Bewußtseyns, als das Princip der Wahrheit erkennt. Die speculative Geistesthätigkeit also ist es, welche, nicht das Bewußtseyn von Gott noch den Grund desselben, sondern in diesem Bewußtseyn das Erkenntniß von seinem Grunde, ein philosophisches und zugleich theologisches, erzeugt. Entsteht nun die Frage nach der Wahrheit und Göttlichkeit der Lehre von Gott und göttlichen Dingen, welche die christliche Religion enthält, so kann dieselbe nur speculativ und mittelst

dieſes philoſophiſch-theologiſchen Erkenntniſſes, das nicht mit zum Inhalt der Religion und ihrer Lehre gehört, beantwortet werden, wo ſodann, indem die Antwort ein Erkenntniß iſt, daß die chriſtliche Religion, in Anſehung ihres Inhalts, unmittelbar göttlichen Urſprungs, oder durch Jeſum Chriſtum die Offenbarung Gottes ſelbſt ſey, hieraus auch der Grund des Glaubens an den göttlichen Urſprung der bibliſchen Schriften, und warum ſie heilige Schriften ſind, ſomit der Grund des Dogmas, oder des Glaubens an die Theopneuſtie ihrer Verfaſſer zu erkennen ſteht. Nur in einem ſpeculativen Erkenntniß alſo und nur mittelſt der Speculation, deren geringſtes Verdienſt das iſt, daß ſie die Theorie des Inhalts der Religion nicht mit dem Inhalt ſelbſt, noch mit der Religion verwechſelt, kann der Zirkel in dem oben berührten Beweiſe, und in unzähligen andern Demonſtrationen und Definitionen der Dogmatik, der ohne Philoſophie darin unvermeidlich iſt, vermieden werden. Zu verwundern iſt es daher, auch ſchon aus dieſem Grunde, nicht, daß ſeit den erſten Verſuchen einzelner Theorien von einzeln chriſtlichen Dogmen, und der Dogmatik ſelbſt, als eines Lehrgebäudes, ſich jeder derſelben mit der jedesmaligen ſogenannten Zeitphiloſophie, von der neu Platoniſchen herauf, bis zur neueſten, in irgend eine nahe oder entfernte Verbindung geſetzt, und nur da dieſe Verbindung geſcheuet hat, wo entweder von einer ſolchen Philoſophie, wie z. B. von der materialiſtiſchen und pantheiſtiſchen, für den Gegenſtand der Dogmatik, für die chriſtlichen Dogmen ſelbſt,

nichts Gutes zu erwarten war, oder der Forschungsgeist sogenannter Theologen sich blos auf das Geschäft der biblischen Kritik und Exegese und auf das Geschichtliche und Praktische der christlichen Religion und ihrer Lehre eingeschränkt hatte.

Daß die christliche Dogmatik nothwendig in einem Verhältniß zur Philosophie stehe, leuchtet aus dem Angeführten ein; welches aber ist endlich dieses Verhältniß selbst. Den im Vorhergehenden enthaltenen Gründen zufolge

a) nicht ein Verhältniß der Dogmatik, als begründeter, zur Philosophie, als der sie begründenden Wissenschaft. Man nimmt, wenn die Dogmatik in allen ihren Theilen, oder nur (welches das gewöhnliche ist) in einigen derselben, als durch die Philosophie begründet angesehen wird, entweder an, 1) daß durch das Erkenntniß von der Natur ursprünglich ein Erkenntniß von Gott und von dem Grunde des Glaubens an das Daseyn Gottes, ingleichen ein Erkenntniß und Anerkenntniß des Verhältnisses, worin der Mensch zu Gott steht, möglich sey, und begreift das Erkenntniß Gottes und unsers Verhältnisses zu ihm mit unserm Anerkenntniß des letztern, als natürliche Religion, die Wissenschaft aber von ihr als natürliche Theologie, und diese als einen Theil der Philosophie, wo alsdann durch sie wenigstens einige Hauptlehren der christlichen Religion, (z. B. insbesondere die vom Daseyn Gottes, welche die christliche, als ein Erkenntniß aus der natürlichen Religion voraussetze) was den Grund ihrer Wahrheit betrifft, aus der natürlichen Religion oder aus der

Natur selbst erkennbar seyn würden. Oder man setzt 2) hier zugleich mit dem Ersten, dort ohne dasselbe und für sich, voraus, daß aus dem Erkenntniß von der Vernunft Gott und das Seyn Gottes, oder doch der Grund des Glaubens an ihn erkannt werden könne, und zwar, indem entweder die Vernunft als rein theoretische oder als praktische Vernunft betrachtet wird. Man nimmt an, entweder daß aus der reinen Vernunft und durch sie ein Erkenntniß Gottes und das Anerkenntniß unsers Verhältnisses zu ihm, (die sogenannte Vernunftreligion, deren Princip also und zugleich deren Organ die Vernunft als solche seyn würde) oder daß aus der praktischen Vernunft, aus ihrem Gesetz und dessen Verhältniß zur Willensfreyheit des Menschen und zum Entzweck dieser Freyheit, wo nicht ein Erkenntniß Gottes, doch der Glaube an Gott, als die moralische Weltordnung, oder den Grund derselben, (die sogenannte rein-moralische Religion) hervorgehe, und daß entweder unmittelbar in und aus reiner Vernunft der Grund des Wissens von Gott, oder in der praktischen Vernunft der Grund des Glaubens an ihn gewußt werden könne. Und so würde es demnach einerseits eine Wissenschaft von der Vernunftreligion, die sogenannte rationelle Theologie, und diese entweder für sich, oder zugleich in Verbindung mit der Wissenschaft von der natürlichen Religion, (eine rationelle verknüpft mit der natürlichen Theologie) andrerseits, wann die Kritik der reinen Vernunft gezeigt haben sollte, wie sie dann wirklich bewiesen hat,

daß sowohl eine rationelle als natürliche Theologie unmöglich sey, wenigstens eine Wissenschaft von der rein-moralischen Religion geben, und würden jene, nämlich die rationelle und natürliche Theologie, bis endlich die philosophische Kritik die Unmöglichkeit einer Vernunft- und einer natürlichen Religion dargethan, somit auch die Meynung von der Möglichkeit einer rationellen und natürlichen Theologie in ihrer Blöße dargestellt hätte, wie sie durch Kant geschah hat, für Theile der Philosophie und für philosophische Doctrinen gehalten werden, von nun an aber würde allein diese, nämlich die Wissenschaft von der rein moralischen Religion, ein Theil der Philosophie, die praktische Religions-Philosophie seyn. Die christliche Religion aber, falls man sie entweder neben und mit jener Vernunft- und natürlichen — oder mit der rein-moralischen Religion noch gelten ließe, oder für eine, durch Superstition verunreinigte Vernunft- oder Natur- oder moralische Religion halten sollte, wird entweder, was die Principien ihrer Lehren betrifft, als der Begründung — oder, was den Inhalt derselben angeht, als der Reinigung durch die rationelle und natürliche Theologie oder durch die praktische Religionsphilosophie bedürftig, mithin, entweder in Ansehung des Grundes ihrer Wahrheit, oder in Ansehung der Reinheit ihres Inhalts, als von der Philosophie abhängig angesehen werden. Philosophen also, wie Reimarus, mit seinen Abhandlungen von den Wahrheiten der natürlichen Religion, wie Mendelsohn mit seinen a priorischen Beweisen für das Daseyn Gottes, in den

Morgenſtunden, wie Kant mit der Kritik der praktiſchen Vernunft, und mit ſeiner Religion innerhalb der Gränzen der Vernunft, würden nicht nur für Wohlthäter der chriſtlichen Theologie, wie ſie es in vielfacher Beziehung wirklich ſind, ſondern auch für Wohlthäter der chriſtlichen Religion ſelbſt gehalten werden müſſen, und der Stifter des Chriſtenthums müßte es ihnen ſelber Dank wiſſen, daß ſie an ſein Inſtitut eine daſſelbe von aller Hyperphyſik und von allem Superrationalismus reinigende, und in Anſehung ſeines Princips auf die Gränzen der Moral einſchränkende Hand gelegt hätten; daß ſie aber darum Dank verdienen, leugnen wir, wenn gleich ein ganzes Menſchen-Alter der Aufklärung oder Aufhellung entgegengeſetzter Meynung ſeyn ſollte. Es iſt

b) das Verhältniß der chriſtlichen Dogmatik zur Philoſophie nicht das einer Haupt- zu einer Hülfs-Wiſſenſchaft, wofür es ihre neuere Bearbeiter beſonders, falls ſie nicht, wie Morus, der Philoſophie gefliſſentlich aus dem Wege gehen, zu halten ſcheinen. Die Philoſophie iſt für die Dogmatik keine Hülfswiſſenſchaft, d. h., ſo wenig die Dogmatik auf die Philoſophie, als wäre dieſe ihr Fundament, gegründet oder gebauet werden kann, eben ſo wenig vermag die Philoſophie Materialien darzubieten oder zuzuführen, woraus ſie auch nur zum Theil erbauet werden könnte. Sie nimmt in ſich nicht einerſeits aus der Bibel chriſtliche Lehren, welche Dogmen, andrerſeits nicht aus der Philoſophie ſogenannte Vernunftlehren auf, welche Philoſopheme ſind, und

etwa dazu dienen ſollen, die Lücken, welche die Bibel gelaſſen habe, auszufüllen. Ein ſolches Gemiſch von Dogmen und Philoſophemen, mögten beyde auch noch ſo künſtlich geordnet, und noch ſo innig miteinander verbunden werden, würde doch nur ein Aggregat heterogener Theile, und weder ein Syſtem, noch eine Wiſſenſchaft ſeyn. Weder Dogmen noch Philoſopheme ſind der Inhalt, ſondern jene der Gegenſtand, — die Erkenntniſſe aber von ihnen, der Inhalt der Dogmatik, ſind nicht Philoſopheme, ſondern jedes derſelben iſt (wir wiſſen keinen beſſer bezeichnenden Ausdruck) ein Theologumen, erzeugt durch Speculation und mittelſt der Reflexion über ſeinen Gegenſtand, nämlich über das chriſtliche Dogma, welches in der Wiſſenſchaft erkannt wird. Das Verhältniß der Dogmatik zur Philoſophie, welches, in Anſehung ihres Princips, nach a) nicht das einer durch Philoſophie begründeten, in Anſehung ihres Inhalts, nach b) nicht das einer der Philoſophie, als Hülfswiſſenſchaft, bedürftigen Wiſſenſchaft ſeyn kann, muß, da es gleichwohl ein nothwendiges, und nur noch folgendes dritte möglich iſt,

c) ein Verhältniß der, in Anſehung ihres Princips, ihres Inhalts und ihrer Form, vorbereiteten, zur Philoſophie, als der ſie vorbereitenden Wiſſenſchaft ſeyn. Die Philoſophie iſt eine nothwendige Vorbereitungs-Wiſſenſchaft für die chriſtliche Dogmatik, und das Studium derſelben eine Vorbereitung auf das der Dogmatik. Gegeben iſt mittelſt der Bibel, der Dogmatik ihr Gegenſtand, die chriſtliche Religion, als ein Syſtem von Glaubenswahrheiten

oder Dogmen, welches Gott selbst zu seinem Urheber habe, und in welchem jedes Dogma, als eine unmittelbar durch Gott selbst geoffenbarte Wahrheit enthalten sey. Erzeugt wird, mittelst der Thätigkeit des menschlichen Geistes, die Idee der Dogmatik aus diesem Geiste, erzeugt, mittelst ebenderselben, jedoch nicht aus ihm, sondern aus dem Bewußtseyn Gottes in ihm, wird das Erkenntniß von Gott, als dem Princip dieses Bewußtseyns, somit der Religion überhaupt, und, in der Reflexion auf die christliche, dieser insbesondere, erzeugt also wird mittelst dieser Geisteshätigkeit das Erkenntniß, welches als Erkenntniß vom Urgrunde der christlichen Religion, das Princip einer Theorie von ihr, und in der Beschränkung auf ihre Dogmen, das Princip der Dogmatik ist. Erzeugt, mittelst der nämlichen Thätigkeit, werden aus eben diesem Princip, und mit steiger Reflexion auf ihre Gegenstände, auf die Dogmen, die Erkenntnisse von diesen Dogmen, selbstthätig producirt also wird der gesammte Inhalt der christlichen Dogmatik. Erzeugt endlich wird mittelst dieser Thätigkeit und durch Reflexion über den innern Zusammenhang der christlichen Glaubenswahrheiten das Erkenntniß vom Inbegriff derselben, als einem System, dessen Urheber Gott sey, mithin von dem Gesetz, welches nebst der Idee der christlichen Dogmatik das Princip ihrer Form ist, kurz selbstthätig hervorgebracht wird, zugleich in, mit und an dem Princip und Inhalte der Wissenschaft die systematische und wissenschaftliche Form derselben, folglich die Wissenschaft

ſelbſt. Dieſe, in ſolcher Art erzeugte Doctrin kann wohl Vernunft-Wiſſenſchaft, und jedes, in und mit ihr auf gleiche Art erzeugte Erkenntniß Vernunft-Erkenntniß, oder auch Erkenntniß a priori heißen, nur aber nicht in der Bedeutung, wie wenn die menſchliche Vernunft das erzeugende Princip des Gegenſtandes der Dogmatik und des Objects einer jeden Erkenntniß in derſelben, (dergleichen ſie z. B. für die Mathematik iſt) oder auch des Grundes der Wahrheit wäre, die dieſer Gegenſtand (die chriſtliche Religion und jedes ihrer Dogmen) hat, ſondern blos, weil ſie das Organon dieſer Wahrheit (oder, weil die chriſtliche Religion, obwohl nicht aus der menſchlichen Vernunft entſprungen, doch eine durchaus vernünftige) und das erzeugende Princip der Erkenntniß von dieſer Wahrheit und ihrem Grunde, ſomit des geſammten Inhalts der Wiſſenſchaft iſt, und weil alſo, in Anſehung des Grundes, des Inhalts und der Form dieſer Wiſſenſchaft die Geiſtesthätigkeit, als Thätigkeit der Vernunft, vor der des Sinnes und des Verſtandes im Auffaſſen und begreifen des Gegenſtandes der Dogmatik, vorherrſcht und vorherrſchen muß, wenn es wirklich zur Wiſſenſchaft, und nicht zu einem bloßen Spectrum derſelben kommen ſoll. Aber der als Vernunftthätige iſt der ſpeculative und philoſophiſche Geiſt. Vernunft, falls es ſich ſelber nicht darum gebracht hat, iſt keinem menſchlichen Individuum verſagt, alſo auch keinem die Möglichkeit oder das Vermögen der Speculation, die Anlage zur Philoſophie; wie ſchon daraus zu erſehen ſteht, daß faſt ein jeder, wenn er ſich in

irgend einer Wissenschaft umgethan hat, auch die Kraft und mit ihr das Recht zu haben vermeynt, über philosophische Lehren und Lehrsysteme, sobald sie mit ihm oder seiner Wissenschaft in Berührung kommen, seine Stimme zu erheben, sein Urtheil zu fällen und darüber mit- wohl gar abzusprechen, welches doch, wie man denken sollte, nicht anders geschehen kann, als daß er solche Lehren oder Systeme zuvor in Untersuchung genommen, und also selber philosophirt habe. — So leicht und willig Einer etwa eingesteht, daß er ein schwaches Gedächtniß habe, oder daß ihm das Vermögen zu dichten, produktive Einbildungskraft u. dgl. abgehe, so leicht und gern wird er weder sich noch andern gestehen, daß ihm die Kraft, aus Principien, und also die Principien selbst zu erkennen, aus Gründen, und also im Erkenntniß dieser Gründe, zu urtheilen u. s. w. kurz, daß ihm die Kraft, selbst zu denken, selbst zu prüfen, und zu urtheilen, mangele; daher dann auch ein sogenanntes Philosophiren über Gott und Welt, über Natur, Freyheit, Geschichte und Menschheit, und die Lust, philosophische Principien zu machen, weit allgemeiner unter den Menschen verbreitet ist, als das Dichten, oder die Lust Verse zu machen. —

Zum freyen und zugleich bestimmten, zum extensiv und intensiv vollständigen Gebrauche der Vernunft, wie ihn die Bearbeitung und das Studium eines wissenschaftlichen Lehr-Systems erfordert, gelangt der Mensch einzig und allein durch das mit Liebe begonnene und mit Fleiß und Anstrengung fortgesetzte Studium der Philosophie

Wie der Philoſoph für ſeine Wiſſenſchaft, für die Philoſophie, durch den Philoſophen gebildet wird, wie jede philoſophiſche Schule eine andere vorausſetzt, aus welcher ihre Lehrer hervorgegangen ſind, wie kein Philoſoph (etwa den Stammvater unſers Geſchlechts, falls auch ihm nicht die Präadamiten den Vorrang ſtreitig machen, ausgenommen) der urſprüngliche und abſolute, und keine philoſophiſche Schule (mit Ausnahme der Adamitiſchen oder Präadamitiſchen) die erſte und die Stamm-Schule iſt, wie es alſo zwar einen Naturalismus in der Philoſophie (der als Materialismus hinlänglich verſchrieen iſt) aber keine naturaliſtiſche Philoſophie, die nicht Pſeudophiloſophie ſey, folglich zwar Philoſophen, die Naturaliſten ſind, aber keine Naturaliſten in der Philoſophie, die nicht Pſeudophiloſophen wären, geben kann; ſo auch kann es insbeſondere keinen Theologen geben, der für ſeine Wiſſenſchaft (falls andere z. B. der Mathematiker, der Hiſtoriker u. ſ. w. für die ihrige mit einer blos natürlichen oder Pſeudo-Philoſophie ausreichen ſollten) nicht durch den Philoſophen gebildet wäre, und ſich zu dem Ende nicht in irgend eine philoſophiſche Schule, oder, nachdem er in ihr geübt und belehrt worden, aus ihr in eine zweyte, dritte u. ſ. f. begeben hätte, welche es übrigens ſey, wenn ſie nur nicht die alleinige Beſitzerin aller Weisheit, und alſo, indem ſie etwa die neueſte iſt, nicht auch die letzte ſeyn will, auf die keine andre ferner folgen könne, noch dürfe. Für den Theologen iſt die Philoſophie, zur Vorbereitung auf ſeine Wiſſenſchaft, gleichſam eine Gymnaſtik des Geiſtes, eine ſolche

aber vermag sie nicht in der Art, wie der, durch keine philosophische Schule gebildete, Naturalist etwa auf das Philosophiren verfällt, und philosophische Einfälle hat und mittheilt, sondern allein in der Art zu seyn, wie sie in irgend einer philosophischen Schule, (in der eines Platon oder Aristoteles, eines Locke oder Leibnitz, eines Kant oder Schelling) und mit dem dieser Schule eigenthümlichen, durch andere vor oder außer ihr angefachten Geiste, als Wissenschaft erstrebt, und jedes Philosophem, wenn auch das Bemühen der Schule nicht auf die Errichtung des Systems selbst gehen sollte, dennoch als lebendiges Glied eines wissenschaftlichen Systems behandelt wird. Von der Schul-Philosophie also wird für die Theologie weder gefordert, daß sie als Magd ihr, der Gebieterin den Schlepp nachnoch auch daß sie als solche, ihr die Fackel vortrage, sondern, was mehr und ihrer würdiger ist, daß sie die Sehkraft des Geistes selber, für den Gegenstand, für den Inhalt und die Form der Theologie, übe, stärke und bestimmte Richtungen nehmen lehre, wo sodann derselbe nicht ermangeln wird, das ihm für die Wissenschaft nothwendige Licht selbst zu suchen und zu finden. Der Wissenschaft selbst sollte man es daher allerdings nicht ansehen, zu welcher philosophischen Schule diejenigen gehören oder gehört haben, die für ihre Entstehung oder Fortbildung und Vollendung thätig sind; obwohl es, wo nicht die Philosophie einer jeden, wenigstens irgend einer, und vornehmlich derjenigen, die sich am gründlichsten und aufs Lebendigste der Wissenschaftlichkeit befleißigt, seya mußte,

wodurch zuerst ihre speculative Geistes-Thätigkeit geübt und gebildet worden war. Diese aus der Natur der Sache selbst entspringende Forderung ist es auch, warum die Kritik eines Versuchs z. B. der christlichen Dogmatik, wenn man ihm die philosophische Schule dessen, der ihn macht, anmerkt, strenge verfährt und verfahren muß, denn sie hat zu verhüten, daß der Selbstständigkeit der Wissenschaft im Ganzen und der Homogeneität in ihren Theilen Abbruch geschehe; wodurch aber könnte wohl die Wissenschaft in beyderley Beziehung mehr beeinträchtigt werden, als wenn sie auf die Grundsätze irgend einer Philosophie, z. B., der Kantischen oder Schellingschen, desgleichen aus Materialien derselben und in ihrer Form, in ihren Formeln und in ihrer Sprache erbauet, und somit diese Philosophie selbst (gegen welchen Mißbrauch die Kritik auch sie sicher zu stellen hat) als eine Begründungs- und Hülfs-Wissenschaft gebraucht würde? Da jedoch alle Kritik (mit Ausnahme der des Willens und des innern Lebens durchs Gewissen) allein durch Menschen gehandhabt werden kann, diese aber, wenn es die Kritik der etwa gemachten Versuche eines wissenschaftlichen Lehrsystems gilt, und wenn sie nicht ganz unberufen an das Geschäft ihrer Beurtheilung gehen wollen, selber zuvor durch eine oder die andere philosophische Schule wenigstens durchgegangen seyn müssen; so sollten sie, (nach dem in andern Dingen beliebten Spruch: hanc veniam damus, petimusque vicissim) falls sie denen, die dergleichen Versuche gemacht, die Schule, worin ihre Thätigkeit

für die Wissenschaft geübt worden, abmerken, es damit nicht allzu strenge nehmen, und, was sie ihnen abgemerkt, nicht sofort auf ihre Versuche selbst übertragen, als hätten sie es diesen angemerkt, daß sie in den Banden oder Fesseln, die etwa eine solche Schule, z. B. die Leibnitz-Wolfische oder die Kantische, ihren Lehrjüngern anlegt, angestellt worden seyn; denn auch bey dem besten Willen und dem festen Vorsatz eines Individuums, bleibt es demselben dennoch jederzeit schwer, wo nicht unmöglich, von sich, als einem Werkzeuge der Wissenschaft, alle durch das Leben und die Schule angebildete Eigenthümlichkeit und Subjectivität, die freylich in der Wissenschaft nichts gilt, dermaßen entfernt zu halten, daß ihm durchaus nichts Menschliches begegne, und, mittelst der lautersten Individualität, die Wissenschaft sich lediglich aus sich selber erzeuge und ganz in der, ihrem Inhalte und ihrem Gegenstande wesentlichen und allein angemessenen Form entwickle und darstelle. In einer Wissenschaft, z. B. in der Mathematik, deren Gegenstand zugleich ihr Inhalt ist, wird es dem Bearbeiter oder Studirenden leicht, alle Einmischung der Subjectivität, sogar bis auf das Eigenthümliche der Sprache, oder bis auf seine Sprache, somit auch der Willkührlichkeit durchaus zu verhindern, daher auch in der Beurtheilung z. B. rein-mathematischer Werke der Blick sofort auf das rein-Wissenschaftliche — auf das Objective und Nothwendige — in ihnen fällt, und das Individuum, dessen Werke sie sind, als Subject, weil es durch Nichts in ihnen an seine Subjectivität erinnert, gar

nicht berücksichtigt wird; in einer Wissenschaft hingegen, z. B. in der christlichen Dogmatik, deren Inhalt und Gegenstand von einander verschieden sind, hat, was gefordert wird, vollkommen zu leisten seine große Schwierigkeit, denn ganz andere Vorarbeiten verlangt in Ansehung ihrer der Gegenstand, nämlich gelehrte, und ganz andere der Inhalt, nämlich philosophische, von welchen beyden wir zuletzt noch im folgenden §. handeln.

---

§. 14.

Philosophische und gelehrte Vorarbeiten für die christliche Dogmatik.

Noch bevor die Idee dieser Wissenschaft erzeugt worden ist, kann es schon zu Untersuchungen über die Hauptlehren der christlichen Religion, sofern sie Glaubenslehren oder Dogmen sind, also über einzelne, oder über alle Fundamental-Artikel des christlichen Glaubens gekommen seyn, aber auch, nachdem ihre Idee bereits erzeugt worden, müssen doch dem Versuche, sie zu realisiren, mithin der Entstehung und Ausbildung der Wissenschaft selbst, dergleichen Untersuchungen vorhergehen; denn ohne sie bleibt der Gegenstand der Wissenschaft und seine Form, (die christliche Religion, als ein System von Glaubens-Wahrheiten) so bestimmt beydes, Gegenstand und Form, an und für sich sey, ein für den Versuch der Wissenschaft und für sie selber Unbestimmtes; zugleich ist es ohne solche Untersuchungen unmöglich,

daß die Wissenschaft Inhalt, und auch, da Form ohne Inhalt, oder Gehalt- und Haltungslose Form so gut ist, wie gar keine, daß sie Form gewinne, unmöglich also überhaupt, daß sie Wissenschaft sey oder werde, denn Inhaltsreich ist eine Idee einzig und allein durch ihren Gegenstand; findet nun zwischen diesem und dem Inhalt durchaus kein Unterschied statt, ist das Erkenntniß eines Gegenstandes (der Mitinhalt einer Wissenschaft) zugleich der Gegenstand selbst, wie z. B. jedes rein mathematische oder rein logische, so bedarf es begreiflicherweise keiner vorausgehenden Untersuchung des Gegenstandes, so erzeugt sich, mittelst der Anschauungs- und Denkkraft des Individuums, oder, wie in der Logik mittelst der letztern allein, ohne Weiters aus der Idee selbst, das Erkenntniß, somit der dem Gegenstand gleiche Inhalt: die Idee ist reich und prägnant durch sich selbst, daher hebt z. B. wo nicht die Logik, doch die Mathematik, ohne alle vorhergehende Untersuchungen, Vorkehrungen und Vorarbeiten, einen Gegenstand betreffend, der vor ihr selbst gar nicht vorhanden ist, unmittelbar mit sich selbst an. Ist hingegen der Gegenstand von der Idee der Wissenschaft verschieden, so kann Einer, der ihn unbeachtet läßt, in dieser Idee, gesetzt, daß er sie, ohne dieses Beachten, in sich zu erzeugen vermögte, immerfort suchen, forschen, ja die Idee der Wissenschaft, die Wissenschaft selbst und ihren Gegenstand, wie er etwa sagt, a priori construiren wollen, ohne daß es doch jemals zu einer wirklichen Construction, und zur Wissenschaft, d. h. zu

einer Doctrin, die Gehalt, und in ihrem Gehalte Form hat, komme. Darum eben wird eine sogenannte rein philosophische Religionslehre, die, vergessend, oder verleugnend, daß ihr Gegenstand vor ihr und unabhängig von ihr vorhanden ist, ihn, d. h. die Religion, a priori construirt haben will, immer ein reines Unding bleiben. Der christlichen Dogmatik wenigstens geht anerkanntermaßen, in Ansehung ihrer Möglichkeit, und der Idee dieser Wissenschaft, in Ansehung der Wirklichkeit, ihr Gegenstand vorher, und wenn auch ein blos unbestimmtes Notiznehmen von demselben schon hinreicht, ihre Idee zu erzeugen, so wird doch dazu, daß diese die Wissenschaft selbst werde, eine sehr bestimmte Reflexion über ihren Gegenstand, eine gründliche Untersuchung desselben erfordert. Für diese Untersuchung aber und in ihr wird, insgemein bewußtlos, oder (welches das Seltnere) mit Bewußtseyn dieser Voraussetzung, vorausgesetzt, daß der Gegenstand, die christliche Religion als Glaube und Glaubenslehre, ein gegliedertes, oder systematisches Ganze, und jeder Theil desselben ein Glied oder Artikel in diesem Ganzen sey. Diese Theile aber des Ganzen, oder die einzeln Fundamental-Artikel des christlichen Glaubens werden, wenn es zu einer gründlichen Untersuchung derselben kömmt, nothwendig von zwey Seiten betrachtet, a) von der, daß sie, mit Hinweisung auf die Religions-Schriften des israelitischen Volks, ursprünglich von Mund zu Mund, (von Christo seinen Schülern, von diesen den übrigen) sodann aber auch durch schriftliche Tradition, durch

die Bibel A. und N. T. mitgetheilt wurden und fort und fort werden, b) von der, daß sie, als Wahrheiten, für welche der menschliche Geist zwar Empfänglichkeit hat, aber deren Quell er nicht seyn kann, unmittelbar göttliche Offenbarungen sind.

Von der ersten Seite haben diese Wahrheiten, zwar nicht als geschichtliche, denn das sind sie nicht, aber als in die Geschichte gleichsam eingegangene, und in ihr fortschreitende, die Affection des Zeitlichen, mithin des Sinnlichen, z. B. durch das Wort, worin sie ausgesprochen oder niedergeschrieben worden, von der andern hingegen ist ihr Wesen, negativ, das Ausserzeitliche, positiv, das Ewige, überhaupt ein Uebersinnliches. Geht nun die Untersuchung derselben auf jenes Zeitliche und Sinnliche an ihnen, so wird sie als gelehrte, ist sie auf das Ewige und Uebersinnliche in ihnen gestellt, so wird sie als speculative oder philosophische begriffen und bezeichnet; beyderley Arten aber der Untersuchung sind Vorarbeiten für den Versuch einer Wissenschaft von den christlichen Glaubens-Artikeln in beyderley Beziehung, nemlich als in der Zeitlichkeit geoffenbarten, und zugleich ewigen Wahrheiten.

Die gelehrten Vorarbeiten können nicht ohne einen großen Umfang von Erkenntnissen, betreffend die christlichen Religions-Urkunden, ihre Authenticität und Integrität, die Entstehung und Beschaffenheit des biblischen Kanons, ingleichen die Sprachen, worin diese Urkunden und die ältesten Uebersetzungen derselben verfaßt worden, ferner die Geschichte

des Christenthums, das vorchristliche und urchristliche Alterthum u. s. w., unternommen werden, indem, was mittelst dieser Vorarbeiten gesucht wird, nichts geringres ist, als die erschöpfende Beantwortung der beyden Fragen: 1) welche Glaubenslehren, die für christlich gehalten oder ausgegeben werden, sind es wirklich, und welche nicht, und warum sind jene nothwendig dafür anzuerkennen, diese nicht? 2) wie ist jede, für christlich anerkannte, Glaubenslehre an und für sich beschaffen, was enthält sie, und wodurch ist gewiß, daß sie nichts anders, und nicht mehr noch weniger enthalte, als was in ihr gefunden worden? Die Antwort auf die erste Frage ist unmöglich ohne historische Kritik, betreffend die Entstehung einer Lehre, z. B. der von der Höllenfahrt Christi, aus Veranlassung der Stelle 1 Petr. 3, 19. oder der vom Fegfeuer, von sieben Sakramenten u. s. w. aus ähnlicher oder ganz andrer Veranlassung, ingleichen ohne biblische, höhere und Wort-Kritik, betreffend die Quelle einer Lehre, z. B. der von der Auferstehung und Himmelfahrt Christi, von seiner Gottheit, sofern Stellen, wie 1 Timoth. 3, 16. als Beweise für dieselbe angeführt werden u. s. w. In Ansehung dieser Frage also sind die Vorarbeiten für die Dogmatik vornehmlich kritisch-gelehrte. Und eben so unmöglich ist die Beantwortung der zweyten, ohne daß, mittelst philologischer Kenntnisse, in den heiligen Schriften selbst der Inhalt einer jeden Glaubenslehre erforscht und ein bestimmtes Erkenntniß von ihm erzeugt werde, in Ansehung ihrer also sind jene Vorarbeiten exegetisch-gelehrte:

wie wenn z. B. das Dogma von Christo, der, als Erlöser der Menschen, der eingeborne Sohn Gottes sey, in Untersuchung genommen, und gefragt wird: in welchem Sinn er der Sohn Gottes heiße, ob in dem, worin von den Juden auch wohl ihre Könige Söhne Gottes genannt wurden, oder in einem, wesentlich davon verschiedenen?

Die philosophischen Vorarbeiten ihrerseits können nicht ohne philosophische Vorübungen, also nicht ohne Studium der Philosophie, (§. 13.) unternommen werden. Wo die gelehrte Untersuchung endigt, nämlich im Erkennen der Nothwendigkeit, daß irgend ein Dogma ein ächtchristliches sey, und im Erkennen seines Inhalts, da erst hebt die philosophische an, nämlich im Ergründen seiner Nothwendigkeit als eines christlichen, und im Ergründen seines Inhalts. Auch mittelst ihrer, sind zwey Hauptfragen zu beantworten. 1) Hat die historische und biblische Kritik gezeigt, daß irgend eine Lehre für ein christliches Dogma anerkannt werden müsse, so entsteht die Frage, wodurch dieses christliche Dogma ein nothwendiges sey? 2) Ist durch Exegese ein Dogma als christliche Religions-Wahrheit bestimmt dargestellt worden, so wird nach dem Erkenntniß dieser Wahrheit und ihres Grundes gefragt, es wird eine Theorie derselben gesucht. Wäre z. B., was die erste Frage betrifft, durch historische und biblische Kritik gefunden, daß die Lehre von der göttlichen Vorsehung dem Heidenthum als solchem fremd, und statt ihrer in demselben, z. B. bey den Griechen, den vollkommensten Heiden, die Idee des Schicksals

vorherrschend war, daß sie hingegen ein dem Christenthum wesentlicher und nothwendiger Glaubens-Artikel sey, so würde hiermit die gelehrte Nachforschung ihr Ende haben, und wenn es nun zur Untersuchung über diese Nothwendigkeit kommen sollte, dieselbe allein speculativ in dem Urbewußtseyn von Gott und von dem Verhältniß der Welt und Menschheit und jedes einzeln Menschen zur Gottheit angestellt werden können. So auch ist, was die zweyte Frage angeht, die exegetisch-gelehrte Untersuchung geschlossen, wenn man durch eine gründliche Erklärung der unmittelbar dahin gehörigen Bibel-Stellen, und durch den Geist und die Kenntniß des gesammten Inhalts der Bibel zur Gewißheit darüber gelangt ist, daß und in welchem Sinne die christliche Religion ihren Stifter, als den eingebornen Sohn Gottes verkündigt, und die Menschen, damit sie der Seeligkeit theilhaftig werden, an ihn zu glauben ermuntert; wo aber diese Untersuchung endigt, da entstehen, wenn es zu einer Theorie des Dogmas vom Sohn Gottes kommen soll, nothwendigerweise Fragen folgender Art: wie kann überhaupt der Begriff von einem Sohne Gottes statt haben? Ist der Begriff eines ewigen Gezeugtseyns nicht ein sich selbst zerstörender? Und wie kann der Begriff der Zeugung ein dem Bewußtseyn von Gott, dem Unveränderlichen und Unerzeugten angemessener seyn? Solchen beschwerlichen Fragen läßt sich freylich dadurch aus dem Wege gehen, daß erklärt wird: dergleichen biblische Redensarten, wie Sohn Gottes seyn, von Gott

kommen, zu Gott gehen, mit dem Vater Eins seyn u. s. w. wären in uneigentlichem Sinne zu verstehen, und der eigentliche Sinn (da es dann doch ohne ihn keinen uneigentlichen geben kann) der Worte: Sohn Gottes, sey kein andrer, als der, in welchem jeder sittlich-große und von der göttlichen Vorsehung zur Ausführung ihres Plans berufene Mensch ein Sohn Gottes genannt werden könne. Allein wie mit derley Erklärungen die gerühmte Gründlichkeit der Exegese bestehen könne, ist nicht recht abzusehen; es müßte dann eben diese Gründlichkeit darin bestehen, aus der vagen Vorstellung von einem Ganzen (vom Christenthum, als einer bloßen Lehr- und Bildungs-Anstalt zur Moralität und dgl.) den einzeln Theil desselben (die Lehre von Christo, dem Sohn Gottes) zu begreifen, und damit der Theil recht klar in die Augen falle, diese vor dem Ganzen zuzudrücken, wie umgekehrt, wo der Anblick des Ganzen nicht zu vermeiden ist, darin, damit dieser unbestimmt, und der Willkühr ein freyes Spiel für die Vorstellung vom Ganzen bleibe, die einzelnen Theile des letztern nicht eben scharf ins Auge zu fassen, und bey der Untersuchung derselben nicht bis dahin, wo es zu bestimmten Begriffen von ihnen kommen müßte, und die einmal beliebte Vorstellung des Ganzen nicht ferner genügen würde, zu beharren. Fragen, wie den oben berührten, kann man aber auch durch die Bemerkung ausweichen, daß sie der Vorwitz thue, daß die Lehre von Christo, dem Sohne Gottes, ein dem menschlichen

Verstande undurchdringliches Geheimniß sey, und daß es in ihr nicht aufs Fragen, sondern aufs Glauben ankomme. Diese Bemerkung wird allerdings denen genügen, die diesen Glauben haben. Ihr habt ihn? Ganz wohl! Andere würden ihn auch, oder noch, oder wieder haben, wenn für sie in der Lehre, die ihn ausspricht, da es nun einmal in ihnen zur Reflexion über dieselbe gekommen ist, nichts Anstößiges enthalten wäre, wenn sie wenigstens wüßten, warum und wodurch, was geglaubt werden soll, ein unerforschliches Geheimniß sey? der Wissenschaft vom Glauben, der Dogmatik, und der Vorarbeit für sie, die ja beyde selber dadurch, daß es zur Reflexion über den Glauben gekommen ist, veranlaßt werden, liegt es ob, dem Anstößigen einer Glaubenslehre, die ja, falls sie die lautere Wahrheit ist, nicht selbst den Grund eines Aergernisses an ihr enthalten kann, durch Erforschen und Ergründen dieser Lehre zu begegnen. Und sollte denn nicht der Witz der Wissenschaft, die Vernunft, eine Frage, die der Vorwitz thut, zu beantworten vermögen, und sogar verbunden seyn, da ihre Nichtbeantwortung den Vorwitzigen zum Unglauben verleiten, oder darin bestärken würde? Mit seinem Vorwitz abgewiesen, wird er sich selber antworten: Christus, wird er sagen, heißt Sohn Gottes, aber er ist nicht der Sohn Gottes; und der Witz der Gelehrsamkeit, der Verstand, wird ihm zeigen, daß er es getroffen habe, eine Lehre, deren Wahrheit in dem Bewußtseyn der Menschen von dem ewigen Verhältniß Gottes

zu ihm selbst, theologisch somit speculativ erkennbar ist, aus dem National-Bewußtseyn der Hebräer von einem Meßias und seinem Verhältniß zu Gott und ihnen, historisch und psychologisch ableitend, statt dieses National- aus jenem Urbewußtseyn zu begreifen.

Aus dem Gesagten ergiebt sich, daß und in wiefern zwischen den gelehrten und speculativen Vorarbeiten, die beyde zur Bearbeitung der christlichen Dogmatik erforderlich sind, ein namhafter Unterschied statt finde, ein Element jedoch ist beyden gemeinschaftlich, ohne welches sie der Wissenschaft gar nicht förderlich seyn würden, nämlich die Religiosität derer, die sie unternehmen. Eine Kritik und Exegese, welche, statt an der Religion das Geschichtliche zu erblicken, die Religion selbst blos als ein (äußerlich und innerlich) Geschichtliches und als eine Geburt der Zeit und der Menschen betrachtet, und eine Philosophie, die, statt sich in der Religion zu finden, und mithin das Geschichtliche derselben anzuerkenen, die Religion in sich enthalten und aus sich erzeugen will, sind nicht geschickt, einer Wissenschaft vorzuarbeiten, deren Gegenstand die Religion zugleich in ihrer geschichtlichen oder zeitlichen, und in ihrer ewigen Beziehung ist, denn sie sind nicht aus der Religion, sondern aus dem Selbstdünkel der Menschen, und aus deren Hoch- und Uebermuth entsprungen.

Die Resultate nun sowohl der gelehrten, als der speculativen Untersuchungen über einzelne christliche Glaubenslehren, oder die Früchte der, mit Religion und die Religionswissenschaft unternommenen Vorarbeiten, sind bestimmte, in Ansehung des am Gegenstand der Dogmatik Entstandenen gelehrte, in Ansehung des in ihm Ewigen speculative Erkenntnisse von diesen Glaubenslehren. Es kann Einer diese Resultate der von andern seit dem zweyten christlichen Jahrhundert bis auf die Gegenwart, und von ihm selbst angestellten Untersuchungen, nachdem er sich von ihrer Richtigkeit überzeugt hat, sammeln, ordnen und daraus ein Ganzes machen. Ein solches Ganze, insgemein die gelehrte Dogmatik genannt, wird zwar nicht, da es nur eine, etwa wohl geordnete, Sammlung von Vorräthen, als den Früchten gelehrter und speculativer Vorarbeiten für die Dogmatik ist, diese Wissenschaft selbst seyn, denn in ihr erzeugt sich jedes Erkenntniß, als ihre Frucht, aus ihr selber; allein, wenn in demselben, wo möglich, jede Glaubenslehre kritisch genau und exegetisch richtig begriffen worden, (sollte auch darüber die philosophische Untersuchung derselben in etwas oder ganz vernachläßigt, und der innere Zusammenhang aller miteinander unbegriffen geblieben seyn) so wird das Ganze und jeder seiner Theile offenbar den Nutzen haben, den Gegenstand (die christliche Religion, als einen Inbegriff von Dogmen) für die Idee der Wissenschaft von ihm bestimmt darzustellen, und die systematische Form des

Gegenſtandes (die chriſtliche Religion, als ein Syſtem der Dogmen) wenigſtens ahnden zu laſſen. Die Reſultate ſelbſt aber der angeſtellten Unterſuchungen werden nicht die Materialien, woraus die Wiſſenſchaft erbauet werden, — oder die Früchte jener Vorarbeiten, die geſammmelten Vorräthe, nicht Mittel — woraus ſie ihre Nahrung ziehen könnte, nicht Nahrungsmittel, ſondern vielmehr die Elemente ſeyn, wodurch die in der Idee der Wiſſenſchaft, der Möglichkeit nach enthaltenen Keime dogmatiſch-theologiſcher Erkenntniſſe ſich zu erzeugen und zu entwickeln, und die Idee ſelbſt ſich als Syſtem und Wiſſenſchaft zu verwirklichen, die äußere Veranlaſſung erhalten. Die Reſultate alſo werden nicht als ſolche in die Wiſſenſchaft aufgenommen — wohl aber werden die Unterſuchungen, die zu ihnen geführt haben, in ihr wiederum, jedoch unter einem andern Charakter, nämlich unter dem der Wiſſenſchaft und des Syſtems, und im Zuſammenhange mit allen übrigen, vorgenommen werden. Der Wiſſenſchaft vorarbeitend, ſtellt daher der Theolog (wiſſenſchaftlich und gründlich, falls ihm dabey ihre Idee vorſchwebt, geiſtlos und oberflächlich, wenn auch tief gelehrt, falls er um ihre Idee ganz unbekümmert bleibt) ſolche gelehrte und ſpeculative Unterſuchungen über einzelne Gegenſtände der Wiſſenſchaft z. B. in einzeln Diſſertationen, Programmen und ſonſtigen Gelegenheits-Schriften dieſer Art an. Die Gegenſtände ſolcher Unterſuchungen, z. B. das Dogma von der Erbſünde, das Philoſophem vom radikalen Böſen u. dgl.,

sind freylich blos Theile eines Ganzen, und, vom Ganzen getrennt, oder auch ohne alle Berücksichtigung desselben aufgefaßt, bloße Fragmente, und in sofern ist selbst die vollständigste Abhandlung über einen dergleichen Gegenstand, z. B. in einer Reihe von Dissertationen über die Wunder in der Bibel, nur ein Fragment; allein wenn der Gegenstand wirklich einem systematischen Ganzen angehört, (eine Lehre z. B. wirklich ein christliches Dogma, und folglich im System der christlichen Religion mitbegriffen ist) so ist er als Theil, wie jedes Glied in jedem Organismus, zugleich für sich selber ein Ganzes, und kann also die Untersuchung über ihn, obwohl fragmentarisch, doch einen systematischen und wissenschaftlichen Gang nehmen, die Abhandlung selbst folglich, zwar nicht eine Wissenschaft und ein System seyn, aber doch die Form des Wissenschaftlichen und Systematischen haben, und eben hierdurch für die Bearbeitung oder das Studium der Wissenschaft, deren Gegenstand sie behandelt, erst recht instructiv werden, indem sie die, zur Bildung oder zum Studium der Wissenschaft nothwendige, construirende Geistesthätigkeit ihres Verfassers oder seiner Leser übt und fördert. Auch hat eben hieran, und nicht an dem größern oder geringern Aufwand von Gelehrsamkeit, nicht an dem mehr oder weniger Erschöpfenden der Untersuchung (denn jedes Ganze, welches Glied eines andern, ist unerschöpflich,) die Kritik das Hauptkriterium zur Beurtheilung solcher Abhandlungen und zur Entscheidung über ihre

Güte oder Schlechtigkeit. So wie inzwischen jede solche Untersuchung, die, in einer besondern Abhandlung angestellt, höchstens eine, durch das Belieben bestimmte Stelle in der Zeit hat, (als z. B. die auf manchen Universitäten gewöhnlichen Oster- und Pfingst-Programme, deren Gegenstände wegen irgend einer nahen oder entfernten Beziehung, worin sie zum Feste selbst stehen, gewählt werden) in der Wissenschaft selbst vorgenommen wird, ist in dieser gleichsam ihr Ort durch alle vorhergehenden und folgenden Untersuchungen, und durch das Princip, woraus alle ihren Anfang nehmen, mit Nothwendigkeit bestimmt, und wird der Untersuchende auf ihren Gegenstand und sie selber getrieben, ohne daß es im Geringsten (es sey dann, daß er sich von der Wissenschaft selbst wegwende) seinem Belieben überlassen bleibe, sich auf sie einzulassen oder nicht.

Alle und jede Vorarbeiten also für die christliche Dogmatik gehen in diese, als ihr eigenthümliche Untersuchungen, selbst wiederum ein, und in ihr darf kein, ihren Gegenstand von irgend einer Seite betreffendes, und an seinem Orte sich selbst herbey führendes Problem unaufgelöst bleiben. Für den einzeln Menschen aber würde es schon viel seyn, alle und jede Probleme, die zum Umfang und Inhalt einer Wissenschaft, z. B. der Mathematik, gehören, obwohl zugleich mit ihrer Idee auch alle Aufgaben in ihr, wie mit dem Anblick des Himmels alle Gestirne an ihm, umfaßt sind,

entdeckt zu haben; dazu, sie alle so aufzulösen, daß nichts zu wünschen übrig, und folglich die Wissenschaft vollendet sey, reicht das Leben und die Kraft des Einzeln nicht hin, und schon darum kann die Kritik gegen einen Versuch der Wissenschaft, wenn dieser es nicht bey dem bloßen Umriß der Wissenschaft und bey der bloßen Angabe ihrer Hauptaufgaben beläßt, sondern an deren Lösung geht, nicht mit der gleich großen Strenge verfahren, womit sie einzelne wissenschaftliche Untersuchungen beurtheilt.

Dazu kommt, daß für die Bearbeitung einer Wissenschaft, wie die christliche Theologie, gleich große Gelehrsamkeit und speculative Thätigkeit des Geistes erforderlich ist, und daß, wenn auch nach der Natur dieser Wissenschaft, in dem Bemühen um sie die speculative Thätigkeit vorherrschen muß, während in andern Doctrinen, z. B. in der Historie, es sich umgekehrt verhält, doch die Summe gelehrter Erkenntnisse nicht fehlen darf, welche erfordert wird, um des Gegenstandes der Wissenschaft in allen seinen Beziehungen und aufs vollkommenste mächtig zu seyn. Nun überwiegt aber in dem einzeln Menschen, der einen Versuch dieser Wissenschaft macht, insgemein entweder die Thätigkeit des Geistes im gelehrten, oder die im streng wissenschaftlichen, im speculativen Forschen und Untersuchen, und selten ists, daß in einem und demselben Geiste, wie in dem eines Leibnitz, beyderley Talent gleich groß sey, und ein und derselbe Mensch mit gründlicher

und umfassender Gelehrsamkeit und zugleich mit ergründender Wissenschaftlichkeit, mit philosophischem Tief- und Scharfsinn, in den Dienst einer Wissenschaft gestellt werde. Der christlichen Dogmatik wenigstens ist bis jetzt kein solcher Bearbeiter geworden; für sie hat bisher die Gelehrsamkeit und der Gottesgelehrte das Beste, die Wissenschaftlichkeit und der Theolog wenig oder nichts gethan, und so ist dafür, daß ihr Gegenstand, wie er an und für sich ein durchaus bestimmter ist, auch für sie ein bestimmter sey, allerdings viel, für sie selbst aber, ihrem Inhalt und ihrer Form nach, mithin für das systematische und wissenschaftliche Erkenntniß ihres Gegenstandes, welches erst, wie dieser selbst, ein durchaus bestimmtes seyn würde, ist nichts geschehen. Soll es nun fortan dabey sein Bewenden haben? Soll nicht, wie alle bisherigen Versuche für diese Doctrin, mit gänzlicher Vernachläßigung der Wissenschaftlichkeit, blos auf Gottesgelahrtheit gestellt waren, eben auch ein Versuch derselben, ohne Vernachläßigung des gelehrten Wissens, übrigens aber in der Hauptrichtung auf das scientifische und systematische Wissen gewagt werden dürfen? Würde nicht vielleicht durch jene, die längst gemacht sind, und zugleich durch diesen, wenn er gemacht wird, endlich der Geist geweckt werden, dessen Talent für theologische Gelehrsamkeit und Wissenschaftlichkeit gleich groß wäre, und der in sich den Gottesgelehrten mit dem Theologen aufs vollkommenste vereinigte, mithin das tüchtigste Werkzeug für die Wissenschaft

zu ihrer Vollendung, wie in Ansehung ihres Gegenstandes, so auch ihres Inhalts und ihrer Form seyn würde, so daß ihr von nun an die Kritik, da sie in ihr das Ideal der dogmatischen Theologie realisirt vor sich sähe, zwar immer noch vielleicht kleine Mängel, aber gewiß keine schwache Seite abzulauren vermögte? Und überhaurt kann es, wenn auch die Einseitigkeit mit ihrem: es soll, darauf beständе, bey dem Bisherigen sein Bewenden haben? Allerdings war eine Zeit, wo die Voraussetzung, daß die Bibel Gottes Wort sey, und die Angabe blos historischer Gründe für dieselbe hinreichte, um das Fundament zu seyn, worauf das Lehrgebäude einer christlichen Dogmatik errichtet würde, und wo in dieser das gelehrte Wissen nicht etwa nur das vorherrschende, sondern das allein herrschende seyn durfte; allein diese Zeit, wenn auch im Leben und für die Glaubigen in Ansehung ihrer Religion noch vorhanden, ist im Gebiete der Wissenschaften und für die Theorie der Religion vorüber. Das Unstatthafte jener historischen Gründe hat insbesondere die kritische Philosophie aufgedeckt und folglich das Fundament der Dogmatik, wo nicht zerstört, doch durch und durch erschüttert. Entweder also die Gottesgelehrten bleiben nichts desto weniger dabey, daß der Grund ihrer Wissenschaft, wie er bisher gelegt worden, unerschütterlich fest gelegt sey, dann müssen sie dem freyen Vernunftgebrauche entsagen, und sich von der Philosophie, je weiter, um so besser, entfernt halten, welches aber kein gutes Urtheil für sie und ihre Wissenschaft

erwecken würde; oder sie verlassen ihr eignes Gebiet, und bauen sich an auf dem der kritischen Philosophie, dann wird die Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion, von welcher sie auf diesem ein Lehrgebäude errichten wollen, eine aus dem Gewissen der Menschen **erborgte** Wahrheit und Göttlichkeit seyn, und das Christenthum selbst unverstanden und unverständlich bleiben, auch wird es dann mit ihrer **Gottes**gelehrsamkeit aus seyn, denn, sagt **Kant**, (Kritik der prakt. Vernunft S. 248.) wollte man auch den, der im Besitz von Vernunft-Wissenschaften ist, einen Gelehrten nennen, so mögte wohl der Philosoph mit seiner Erkenntniß Gottes, als positiver Wissenschaft, eine zu schlechte Figur machen, um sich deshalb einen **Gelehrten** nennen zu lassen." Eine Philosophie nämlich, die nur den aus der praktischen Vernunft entspringenden Religionsglauben für **nothwendig** und **praktisch**, jeden andern aber für einen blos **statutarischen** Glauben erklärt, wird schwerlich die gründlich gelehrte Erkenntniß des letztern so hoch anschlagen, daß sie den Besitzer derselben darum, weil er in ihrem Besitz ist, sich einen **Gottes**gelehrten zu nennen, gestatte. Will er weder dem Gebrauch der Vernunft, besonders da, wo es ein Erkenntniß vom Princip des Religionsglaubens gilt, entsagen, noch auch geschehen lassen, daß der Gegenstand seiner Wissenschaft, die christliche Religion, dem Wesen nach blos für ein Product der praktischen Vernunft, der Form nach blos für das Werk einer nationalen und subjectiven Vorstellungsart

gehalten werde, und daß die Wissenschaft von diesem Gegenstande, ihrem Princip nach abhängig sey von der praktischen Philosophie, so muß er, ohne jedoch den eignen Grund und Boden dieser Wissenschaft zu verlassen, die ehemalige Begründungs- und Behandlungsart derselben aufgeben, und statt kritisch- und exegetisch-gelehrt die Göttlichkeit der christlichen Religion in einem Buche, oder mittelst des Buchs und anthropologischer Kenntnisse in sich und andern Subjecten seiner Art zu suchen, diese Göttlichkeit unmittelbar in dem Bewußtseyn von Gott selbst zu erkennen streben. Mit diesem Streben aber wird für die Wissenschaft zunächst eine ganz andre Methode ihrer Begründung und Entwickelung, als die bisherige war, anheben, und diese, die im Gebiete der Religion speculative Erkenntnißart, da sie die theologische Gelehrsamkeit zwar nicht ausschließt, die Wissenschaft aber und das streng Systematische der christlichen Glaubens-Lehre zu ihren Hauptzweck hat, wird, statt daß die bisherige Dogmatik sich der Philosophie, ohne sofort von ihr angefeindet zu werden, nicht nähern durfte, die Philosophie selbst, die einzige Schutzwehr der Wissenschaftlichkeit und des innern Lebens der Wissenschaften gegen die Fluth und den Andrang blos empirischer und historischer Kenntnisse, auf ihrer Seite haben. Auch wird der sich so nennende Theolog, wenn seine Nachforschungen in der Wissenschaft nicht nur auf den Glauben, als Grund, sondern auch und vornehmlich auf den

Grund des Glaubens gehen, nicht ferner der Welt den lächerlichen Anblick geben, vor lauter Kritik und Gelehrsamkeit gar nicht mehr zu wiſſen, was und wie viel er und andre mit ihm glauben ſollen oder nicht.

Ueber das wahre Verhältniß des Katholicismus und Protestantismus und die projectirte Kirchenvereinigung.

Nathanaels Briefe an Herrn Consistorialrath Planck zu Göttingen.

(Fortsetzung.)

Fünfter Brief.

Wenn ich bisher mit wenigen Zügen die Offenbarungen protestantischen Geistes vor der Reformation zusammenstellete, so konnte, wie Sie sehen, weder meine Absicht seyn, alle die von der katholischen Kirche verworfenen Ketzer gerade nur darum, weil sie von ihr verworfen waren, als Zeugen der Wahrheit aufzustellen: wir verwerfen vielmehr mit ihr sehr viele davon ausdrücklich; noch bey denen selbst, in denen sich uns protestantischer Sinn entdeckte, auch alle einzelne Meynungen in Schutz zu nehmen, wodurch sie vielleicht nur ihrer Zeit und der Denkart ihres Jahrhunderts den Tribut bezahlten; noch auch um durch eine Reihe akatholisch gesinnter Männer die ununterbrochene historische Succession in der Ueberlieferung protestantischer Lehre darzuthun: welches ja selbst nur ein katholischer Gesichtspunkt wäre. *) Uns können daher auch

*) Wie dieses z. B. Beza in Beziehung auf die Waldenser gethan, deren reformirte Lehre er aus dem zweyten Jahrhundert (dem J. 120.) herausleitet. Hist. eccles. lat. I. II. p. 35. sq.

die Raillerien nicht treffen, die Bossuet sich mit besonderer Beziehung auf die zwey letzten von uns negirten Gesichtspunkte gegen die Reformatoren erlaubte, wenn sie für ihre Lehre übereinstimmende Zeugnisse im Alterthum suchten. *) Wir glauben selbst unsern großen Luther nur dadurch am meisten zu ehren, wenn wir den Protestantismus, der lange vor ihm bestand, auch dann noch lebendig erblicken, wenn Luther und seine Lehre wirklich könnten vergessen seyn. **)

Wenn dann, wie ich bemerkt zu haben glaube, die innere und höhere Einheit des Katholicismus und Protestantismus sich nur in scharfer Trennung offenbart und einer der beyden Gegensätze immer durch den andern gesetzt ist; wenn, wie ich ferner gezeigt, durch die uns Allen eingeborene Idee des Katholicismus oder Protestantismus die religiöse Natur und der Confessionscharakter eines Jeden bestimmt ist und der strenge Unterschied im ganzen Reich geistiger Bildungen hervortritt: so glaub' ich mich auch zu dem Schlusse berechtigt, daß jede Menschennatur in Absicht auf äußeres Kirchenthum innerlich katholisch entweder oder protestantisch

*) Hist. des variat. des egl. protest. III. l. XI. p. 115. sq. u. 373. sq.

**) Man höre den großen Menschen selbst. „Der Luther lehrt mancherley. So will der Luther selbst nicht lutherisch seyn, ohne sofern er die heilige Schrift rein lehret. — Ich kenne auch selbst nicht den Luther, will ihn auch nicht kennen; ich predige auch nichts von ihm, sondern von Christo; der Teufel mag ihn holen, wenn er kann; er lasse aber Christum mit Frieden bleiben, so bleiben wir auch wohl." M. Luthers deutsche Schriften. Altenb. IV. S. 372. II. S. 119.

organisirt ist und zu einer der beyden Formen prädestinirt. Es ist ja zu offenbar, daß ein durch die Idee so feststabilirter und markirter Charakter, der sich durch den ganzen innern Menschen hindurchzieht, nicht blos äußerlich angenommen und eben so willkührlich wieder abgethan werden kann, sondern durch einen innern Zwang der Natur erzeugt und erhalten wird. Wenn also die Willkühr und freye Wahl hier eigentlich ganz aufgehoben ist, so erblick' ich auch hier eine weise Veranstaltung Gottes, daß durch einen scheinbaren Zufall, den Niemand als solchen begreifen und anerkennen kann, nämlich durch die Geburt entschieden wird, welchem von beyderley Kirchenthum wir angehören sollen. Gerade dasjenige Verhältniß des Mannes und Weibes, in welchem sich, wie in der Trennung, so auch in der innigsten Vereinigung die Trennung und Einheit des Katholicismus und Protestantismus am treuesten und lebendigsten abspiegelt, soll hier allein entscheiden, für welche äußere Religionsform wir geboren und innerlich und äußerlich bestimmt seyn sollen. Es gehört noch zu den dunklen und unerörterten Gegenständen unserer Erkenntniß, in welcher nothwendigen Beziehung und in welchem inneren Zusammenhange die Fortpflanzung und Erzeugung menschlicher Naturen mit der Fortsetzung und Forterbung der einen oder andern Form des Kirchenthums stehe, und ob und in welchem Grade die angeerbte physische Bildung und Aehnlichkeit mit der geistigen fortschreite; ich meyne nämlich, sofern die letztere nicht erworben, sondern religiöses Talent, Genie, kurz Disposition des Geistes und Sinnes ist.

Aber dies ist unstreitig ein nicht nur auf die innere, sondern auch äußere Erhaltung beyder Formen des Kirchenthums weise berechnetes Gesetz, daß Kinder in der Religionsform der Eltern erzogen und unterrichtet werden, aufdaß sie, wie das physische, so auch das geistige und religiöse Leben der Eltern fortsetzen und eben damit zugleich die Form des Kirchenthums selbst, die sich auf sie in dieser Art nicht blos äußerlich, sondern durch die Nothwendigkeit einer Idee und eines höheren Gesetzes fortgepflanzt hat. Wäre daher auch immer zur Production einer innerlich und äußerlich entweder katholisch oder protestantisch organisirten Natur, wie im ganzen Gebiet der organisirten Natur, das Zusammenwirken des männlich-protestantischen und weiblich-katholischen Princips nothwendig, so liegt doch darin ein tiefer Sinn und eine unstreitig göttliche Einrichtung, daß nämlich ungemischte, d. h. nicht auch zugleich schon äußerlich in Rücksicht der Confession entgegengesetzt componirte Ehen dem einen oder andern Kirchenthum schon durch die Geburt bestimmt angehörende Kinder geben sollen: denn es soll nach dieser Idee in solchen Dingen kein menschlich Urtheil, keine willkührliche Uebereinkunft, kein äußerer Zwang, am wenigsten aber die freye Wahl entscheiden, sondern allein die Vorherbestimmung Gottes, wie wir unstreitig mit Recht jenen scheinbaren Zufall nennen. Diese Einrichtung ist von unendlich segensreichen Folgen für das im Ganzen betrachtet nöthige und bestimmte äußerliche Verhältniß beyder Kirchen, welches, allein in die Hand der Menschen gegeben, leicht überwiegend auf die eine oder andere

Seite ausschlagen und so den Untergang der einen herbeyführen könnte. Daher übernimmt auch nach weiser Anordnung der entweder in katholischer oder protestantischer — also immer durchaus getrennter Art ertheilte Unterricht und die auf gleiche Weise fortschreitende Erziehung das Geschäft, selbst gegen unwillkührliche Disposition der Natur zu der entgegengesetzten Form des Kirchenthums diejenige wenigstens äußerlich uns auf alle Weise annehmlich zu machen und unmerklich an die uns zu gewöhnen, der wir schon durch die Geburt verknüpft waren, die fremde, wo möglich, immer mehr auszulöschen oder diese mit jener wenigstens ins nöthige Gleichgewicht zu setzen.

Bey solcher Prädestination der Naturen bleibt immer wohl möglich, auch ganz begreiflich, daß im Katholicismus protestantische Naturen, wie im Protestantismus katholischgesinnte Gemüther sich befinden, Naturen, über deren inneren Organismus kein äußerer Unterricht, keine Erziehung und Gewöhnung etwas vermochte. Diese an sich sehr achtungswerthe Anomalien, bey denen der innere Zwang stärker ist, als vielleicht ihr eigner Wunsch und Wille, wissen doch auch, wenn sie zugleich fromm und weise sind, daß es über beyderley Kirchenthum einen Standpunkt giebt, wo sich noch immer sicher und religiös stehen läßt und eine Quelle des religiösen Lebens, welche, getheilt in zwey Strömen, sich durch beyderley Formen der Religion ergießt und daß aus allerley Volk, wer Gott fürchtet und recht thut, ihm auch angenehm sey. Ich muß Ihnen gestehen, daß ich aus guten Gründen

sonst sehr wenig halte auf solche gar zu großer Mißdeutung fähige Allgemein-Plätze, als: alle Kirchen sind im Grunde eins, oder: wir glauben alle an Einen Gott; denn wirklich sind sie wahr und falsch, wie man sie nimmt und meistentheils das letztere bey denen, die sie so gewöhnlich im Munde führen. Sie sind nur auf einem hohen Standpunkte wahr, zu welchem sich nicht jeder erhebt: aber falsch sind sie in dem gewöhnlichen Sinne, als sey es ganz einerley, zu welcher Kirche man sich halten möge, als sey das eine Sache der freyen Willkühr des Menschen und an sich ganz unschuldig, von der einen Kirche zur andern überzuspringen und als komme bey dem Glauben an Gott nichts an auf die Art, auf den Weg, wie wir zum Glauben an denselben und zur Verehrung desselben gelangen. Nicht also im gewöhnlichen Sinne des Indifferentismus, sondern nur in dem der Religion sind jene Sätze wahr. Jede Abneigung, womit Einer von derjenigen Kirche sich wegwendet, der er eingeboren war, kann er mit Ehren und ohne schlimmen Verdacht auf sich zu ziehen, nur als solchen unwillkührlichen und durchaus religiösen Zwang seiner Natur, d. h. zugleich nur als göttliche Prädestination begreifen und vorstellen und nicht nur lächerlich, sondern auch sehr ernsthaft, nämlich wahrhaft irreligiös ist, den Glauben, den man verlässen, weil man ihm niemals innerlich angehörte, deswegen des Irrthums oder gar des Mangels an Frömmigkeit zu beschuldigen, weil man durch seine innere Natur verhindert, sich in demselben nicht finden konnte. So aber gehts gewöhnlich. Statt sich in solchem Fall auch bey

unverrückter Treue gegen die Kirche, der sie angehörten, auf den höheren Standpunkt der Religion zu begeben und, was Niemanden verwehrt ist und das Vernünftigste wäre, sich innerlich und im Geist noch eine kleine Kapelle zu besonderer Andacht mitten in die eigne Kirche hinzubauen, um Gott auf eigenthümliche und dem Subject entsprechende Art anzubeten, statt dessen revoltiren sie gewöhnlich gegen ihre eigne Kirche, gleich, als wäre es nur erst auf sie noch angekommen, daß Alles mit einem Male anders und besser würde. Dort im Katholicismus ergreifen sie die Fackel der Aufklärung, schütteln das Joch drückender Unterwürfigkeit ab und machen sich einen protestantischen Katholicismus, der eigentlich gar keiner mehr ist. Hier im Protestantismus verfallen sie in Pietismus, Mysticismus und allerley Separatismus, hegen schwärmerische, phantastische Gefühle, oder sie unternehmen es gar, einen romantischen Katholicismus, der nur historisch erkennbar ist, aber nimmermehr in unsere Zeiten und Sitten paßt, mitten in ihr sonstiges protestantisches Leben und Seyn einzuführen und sich so unter den seltsamsten Gebehrden darzustellen. Wenn aber nach erkanntem Gegensatz ihrer Natur und Sinnesart zu ihrem besonderen Kirchenthum die Neigung und die Nothwendigkeit der Natur dem äußeren Zwange der entgegengesetzten Kirche nicht mehr gehorchen will, so opfern sie diese auf und jener allein folgend werden sie Apostaten und Ueberläufer.

Es läßt sich gewiß von diesem Gegenstande nicht mit genug Zartheit und Mäßigung reden: denn wunderbar ist

oft die Stimmung und Idiosyncrasie der Geister, und der Mensch über die geheimen Triebfedern und Bewegungen seines Herzens Gott allein verantwortlich. Mann sollte doch auch nie vergessen, daß es der Natur der Sache nach nur immer sehr wenige, weil sehr ausgezeichnete, seyn können in Religiosität und Wissenschaft, die sich auf diesem Wege zu solchem Schritt verstehen: denn von den Uebrigen, welche nur irdischer Vortheil oder sonst ein unreines Motiv herüber oder hinüber lockt, mag hier am besten gar nicht die Rede seyn. Schon aber, daß jene einen Uebergang möglich finden und nothwendig in ihrem Fall, läßt vortheilhaft zurückschließen auf die von ihnen verlassene Kirche, auf die Nothwendigkeit der Existenz derselben, und auf die höhere Einheit beyder: denn was noch einen Uebergang zuläßet zu seinem entgegengesetzten, das ist nie ganz verschieden von jenem, sondern innerlich eins: daher den Proselyten jeder Kirche immer noch starke Züge ankleben von der Kirche, von der sie ausgegangen und daher die gewöhnliche Heftigkeit ihrer Polemik, die gleichsam noch gegen sie selbst mit gerichtet ist, um sich allmählich immer freyer zu machen von Allem, was ihnen noch anhängt aus den alten Zeiten. Wäre das Verhältniß zwischen beyden Kirchen ein solches, wie zwischen Himmel und Hölle, oder wie zwischen Gott und Teufel durch beyde zwischen beyden eine solche Kluft befestigt, so wäre ein Uebergang gar nicht möglich. Könnten die Uebertretenden jemals vernünftigerweise wünschen, daß Alle, welche sie hinter sich zurückgelassen, ihnen auch nachfolgen möchten, so würden sie offenbar am

Untergange derjenigen Kirche selbst mitarbeiten, zu der sie übergegangen sind, da jede Entgegensetzung ihr Gegentheil nothwendig voraussetzt und anerkennt, und aus diesem Gesichtspunkt können solche von der Parthey, aus welcher sie ausgegangen sind, selbst als nicht verwerfliche Zeugen der Wahrheit betrachtet werden, da sie für die vorausgesetzte und eben durch diesen Schritt anerkannte Nothwendigkeit des Bestehens beyder ein so unverwerfliches Zeugniß geben. Und wer kennet den vorangegangenen großen Kampf, die heilige Unruhe des Herzens und das Zagen des Gemüths, das sich allein auf die ihm nothwendige Weise nach Gott sehnt, und ohne den einzigen, seiner Natur entsprechenden Weg, welchen zu suchen es durch seine Frömmigkeit getrieben wird, nicht gefunden zu haben auch Gott nicht finden kann. Ich kann wohl sagen, mein Verehrtester, daß mir die Rohheit in der Seele zuwider ist, die bey Gelegenheit solcher Erscheinungen in der neueren Zeit prosaisch sowohl als poetisch zum Durchbruch gekommen ist und ich ehre weit mehr jenes heilige Ringen nach Wahrheit und Festigkeit des Sinnes, selbst mit Aufopferung der äußeren Opinion, die es gegen sich aufbringt, als jene faule Sicherheit, die sich in der härtesten Einseitigkeit wohlgefällt und tief unter den rastlosen Streben jener steht, welche die Wahrheit auch von dem andern Seite versuchen und die das ihr entgegengesetzte Kirchenthum nicht einmal als möglich, viel weniger als nothwendig anerkennen will. Denn wenn wir auch keinen Glauben haben können an die uns entgegengesetzte Kirche, so sollen

wir es doch möglich finden, daß man in ihr solchen haben kann und das ist das geringste, was wir müssen, wenn wir den eignen selbst nicht lästern, höhnen oder zu Grunde richten wollen. Der Protestantismus und Katholicismus hat von jeher keine schlechtern Vertheidiger gehabt, als diese mit diesen eckigten Ansichten, wenn sie nämlich mehr als blos im Namen des großen Haufens jeder Parthey, vielmehr ihr sonstiges Gewicht zu Hülfe nehmend, ihre Stimme abgeben wollten; es sind mir nur Jesuiten, Merze und Götze in anderer Art, obgleich ich nicht leugnen will, daß sie wiederum nothwendig waren in ihrer Art und als Deputirte des Volkt. Aus den in diesem Gesichtspunkt aufgefaßten Gegensätzen sieht es freylich ganz anders aus mit dem Uebergange von einer Kirche zur andern: denn gleichwie es dem Katholicismus immer unbegreiflich seyn muß, wie einer ihn je verlassen kann und er ihn in Ewigkeit verloren geben muß, da bey ihm allein die Religion ist, das Christenthum und die Seligkeit, so heisset auch unsrerseits, sagen, man könne im Protestantismus nicht fromm seyn, christlich und selig, in der That nichts anders, als seinen Katholicismus mit einer ungeheuren Gottlosigkeit erkaufen und haben. So lautet die Strenge der Gegensätze und so muß sie stets lauten. Aber giebt es nicht einen Standpunkt, von welchem beyderley Urtheil als Irrthum erscheinet und giebt es einen heiligen Irrthum — wenn es dieser nicht ist? Mögen Alle, die keinen Beruf haben zu tieferer Erforschung der Wahrheit, starr in den Gegensätzen stehen bleiben: es ist nothwendig, es ist weise darauf gerechnet,

und wollte Gott, es geschähe von beyden Seiten so, wie zu wünschen. Was soll denn aber noch die Wissenschaft und die Geschichte, wenn sie uns nicht an den Urquell alles Lebens und Seyns hinführt und ebendamit an die ewige Quelle der Einheit, aus welcher alle Gegensätze fließen, die das Leben durchdringen, erhalten und bewegen? warum sollen auch wir uns unter den Haufen mischen, der nur ein blindes Werkzeug ist in einer höheren Hand, da wir es können sehend seyn, so wir es wollen und Gott die Wissenschaft uns aufschließt. Betrachten wir die Sache im Ganzen und Großen, durch alle Uebergänge des Einen und Andern aus der protestantischen Kirche zur katholischen und aus dieser zu jener, seit nun fast drey Jahrhunderten — was ist wohl dadurch im Ganzen an der innern Dignität und selbst an dem äußerlichen Zustand und Verhältniß beyder Kirchen verändert oder verschlimmert worden, selbst wenn es Fürsten waren und Landesherren, die, nachdem sie solchen Schritt gethan, mit eisernem Scepter die gleichzeitige Generation ihrer vormaligen Glaubensbrüder regierten. Ein solcher Druck und ein solcher Versuch der Unterdrückung protestantischer Unterthanen durch einen katholischen Landesherrn oder katholischer durch einen protestantischen hat eigentlich gar keinen Sinn und Erfolg, wenn er nicht zugleich den Katholicismus oder Protestantismus in ganz Europa erreichen, drücken und unterdrücken kann, und eine solche Noth seiner Unterthanen gehet also in dem Ganzen vorüber und unter, wie jede andere Lebensnoth und der Landesher selber; für

die hie und da etwa verminderte Zahl der Bekenner erhält jedesmal die von dem einen und andern verlassene Kirche und die gute Sache anderwärts sicher nur mehr innere Kraft und Stärke: denn ein solcher Uebergang und ein solcher Versuch der Unterdrückung dazu hat jederzeit schon durch das Befremdende dabey, durch das Aufsehen, welches er machte und durch das Unnatürliche darin in der Mehrheit das religiöse Leben gewaltig aufgeregt und dem Confessionscharacter mehr Stärke und Festigkeit gegeben und nach einer natürlichen Wirkung aller Gegensätze ist vielleicht in Tausenden erst das Bewußtseyn dessen, was sie besitzen, aufgewacht und der Glaube daran tiefer und lebendiger worden. Wenn wir also hören, daß einer, der von uns ausgegangen ist, als guter Katholik seiner Kirche dadurch einen Dienst zu leisten glaubt und der unsrigen mittelbar das Gegentheil, wenn er es anträgt auf eine nothwendige Beschränkung der Preßfreyheit, so bleibt es freylich erlaubt, die unglaubliche Kurzsichtigkeit zu beklagen, zumal wenn man vor der Zeit des Uebertritts gerade die Großheit der Gesinnung und das Vielumfassende des Blicks an ihm zu bewundern gewohnt war. Allein was kann die Folge davon seyn, wenn der Antrag auch wirklich von neuem hie oder da in Erfüllung ginge, was anders, als daß wiederum die Preßfreyheit nur desto mehr benutzt wird, und selbst zum Schreiben gegen einen solchen heillosen Antrag und gegen eine für unsre Zeit so übel berechnete Beschränkung?

Nach Ihren trefflichen Urtheilen über die Apostasie in den letzteren Zeiten muß unter uns schon eine ganz andere

und ungleich edlere Ansicht derselben entstehen, als man bisher gewohnt war. Und doch möcht' ich noch einen Schritt weiter gehen auf der herrlichen Bahn der Liberalität, auf der Sie in Ihrer kleinen Schrift uns vorangegangen sind oder vielmehr nur klar machen, worauf Ihre milde Ansicht dieser Sache im Grunde beruht. Alle die vortrefflichen Männer, die in der neueren Zeit von uns ausgegangen sind, sagen Sie, „können von uns nicht verlangen, daß wir blos deswegen auch unsere Ueberzeugung aufgeben oder uns darin wankend machen lassen sollen, weil sie darin wankend geworden sind. Sie müssen uns vielmehr gestatten, zu glauben, daß sie geirret haben: denn dies ist es allein, was wir ausserdem annehmen können." Nun aber setzen Sie unmittelbar darauf so trefflich hinzu: „das Nämliche müssen aber auch wir dem von seiner Wahrheit überzeugten Katholiken in Ansehung aller derer zugestehen, welche sie jemals gegen die unsrige vertauscht haben oder von seiner Kirche zu der unsrigen übergegangen sind: denn es ist von beyden Seiten nur subjective Ueberzeugung, welche unser Urtheil begründen und leiten kann und die Rechte von dieser sind für alle Partheyen die nämlichen." O! wie sehr wünschte ich, daß jener erstere Satz in die Gesinnung aller Einzelnen in der Kirche dränge: denn das ist die nothwendige Stimmung Aller, die als Religionsparthey einer andern gegenüberstehen, das ist die Sprache der unerschütterlichsten Confession. Aber wie sehr wünschte ich auch, daß Alle jenen aus einem hohen Gesichtspunkt gesprochenen Zusatz beherzigen möchten: denn nach

diesem können wir in allen mit wahrer, inniger und lebendiger Ueberzeugung geschehenen Schritten des Uebergangs nicht mehr blos Spuren des Irrthums, sondern zugleich auch den heiligen Zwang der Wahrheit erblicken. Es liegt diesem Urtheil die Voraussetzung zu Grunde, daß, wenn gleich an solchen Uebergang in dem Gesichtspunkt der entgegengesetzten Parther, also subjectiv, der Irrthum geknüpft ist, doch in objectiver Betrachtung beyde Systeme und Kirchen den Zwang der Wahrheit mit sich führen und ihre Bekenner damit durchdringen. Ich überlasse es Ihnen, beydes zugleich möglich zu finden, um so mehr, da diese Folge Ihrem eignen Urtheil versteckt zu Grunde liegt. Bey Ihnen darf ich den Vorwurf des Indifferentismus nicht fürchten mit dieser Betrachtung: denn Sie sehen am besten, wie und an welcher Seite dies Urtheil nothwendig zusammenhängt mit meiner ganzen Ansicht des Verhältnisses beyder Religionspartheyen. Ich kann durchaus in einem solchen Schritt kein Zeugniß für die eine und gegen die andere Kirche sehen; ich erblicke im Katholicismus, wie im Protestantismus eine große, heilige Wahrheit und ebendarin ein unverlierbares Recht, zu existiren, ich sehe daher auch durchaus nichts verändert im Innern und Aeussern beyder Kirchen, als etwa blos dies, daß der eine und andere, der herüber oder hinüber gegangen ist und sich zu einer höheren Ansicht zu erheben durch seine besondere Natur behindert war, nun erst seine rechte Heimath und den Boden gefunden, auf welchem er religiös und sicher wohnen und selig werden kann. Lassen wir doch sonst Jeden von etwas

schwächlicher Gesundheit ohne Murren ziehen aus einem Land, wo er die Luft und Lebensart nicht vertragen kann, in ein anderes, wo etwa die Umgebungen heiterer, anziehender und reizender sind, ohne daß die von gesunder Constitution darin ein Zeugniß für ungesunde Luft ihres Clima finden oder ihm nachfolgen. Gleichwie ich daher den, der aus rechtschaffenem Triebe zu uns kommt, liebend und glückwünschend empfange, so werd' ich mit gleicher Empfindung auch den entlassen, der uns verlassen will: denn ehrenwerth bleibt mir immer solche äußerlich freye und innerlich nothwendige Aeusserung der Sehnsucht nach Gott und Seligkeit Denn aus demselbigen Gesichtspunkt kann man die unselige Proselytenmacherey nur verachten, die davon ein Zeugniß ausschließlicher Wahrheit oder einen innern und äußern Vorzug für ihre Kirche erwartet, wenn es ihr gelingt, durch List und Trug die armen Leute zu beschwatzen und auf ihr Gebiet herüberzulocken: doch bleibt ja dabey immer der nahe Trost, daß weder an Leuten, die sich auf solche Art führen lassen, noch an den Helden selbst Sonderliches ist, denen ein solcher Streich gelingt.

Sechster Brief.

Schon an einem andern öffentlichen Orte hab' ich Ihnen, mein verehrtester Freund, gesagt, was ich hier bisher zu beweisen gesucht, daß ich mit Ihnen nicht nur eine wahre, innere und vollkommene Vereinigung für unmöglich halte,

weil sie ausgehend von außen sich an die Stelle der innern Einheit setzen will, die schon da ist und sich nur in Trennung offenbaren kann, sondern daß ich auch jene äußere und partielle Vereinigung ganz undenkbar und unausführbar finde, an welche Sie jedoch noch als möglich zu glauben scheinen. Wäre sie wirklich zu Stande zu bringen oder zu Stande gebracht, so könnte ich doch einer solchen Uebereinkunft nie den Namen einer wahren Vereinigung geben, da sie in geistigen, religiösen Dingen den Geist unberührt lässet und abgewendet vom Geiste. Das aber ist ja hier das einzig große Kunststück, es dahin zu bringen, nicht, daß man sich verständige und vereinige über einige Formeln, Namen und Worte, sondern, daß Geist mit Geist sich wiederum versöhne und zwar nicht geistig blos, sondern durchdringend von innen bis in alle Aeußerlichkeiten. In dieser Lage beyder Kirchen muß es nun offenbar das Hauptaugenmerk und das Hauptinteresse beyder seyn, die auch fortan und immerdar bestehende äußere Trennung so unschädlich, wie möglich, und dagegen so segensvoll und nützlich zu machen, als es nur geschehen kann. Dies wird aber, nach meiner Ueberzeugung, zuerst nach allgemein eingesehener Nothwendigkeit einer fortwährenden Trennung, zuerst also geschehen, daß die Kraft jeder der beyden Kirchen von Außen immer mehr weggelenkt sich immer mehr auf das Innere einer jeden wende, daß jede sich für sich und innerlich zu vollenden und die Idee in sich zu vollbringen suche, in der sie allein besteht und lebt. Dazu ist freylich vor Allem erforderlich nicht nur eine an allen

Gränzen durch den Staat gesicherte Existenz, sondern auch Freyheit von allen Störungen, wodurch sie dieserseits in ihrem Streben, sich innerlich immer mehr und auf eigenthümliche Art zu vollenden, behindert werden könnte. Wenn es nicht blos ein Staatsrecht, sondern auch noch ein Kirchenrecht in der Welt geben soll, so muß auch der Kirche und jeder Confession insbesondere, freye Hand in ihrem Innern gelassen und es ihr zu ermessen und zu bestimmen überlassen bleiben, wie sie den Zweck ihrer eigenthümlichen Constitution am besten und gewissesten zu erreichen gedenkt: denn dies zu bestimmen ist allein möglich aus dem Gesichtspunkt der Kirche und nicht des Staats. Wenn der Staat aus seinem Gesichtspunkte beyden Kirchen gleiche Rechte gesichert und jede äußere Verletzung und Kränkung der einen durch die andere verhütet, so muß er, diese Liberalität zu vollenden, es auch noch jeder überlassen, wie sie am zweckmäßigsten ihren Grundsätzen gemäß, auf die sie gebauet ist, in eigenthümlicher Art sich gestalten und ausbilden will, nicht aber, sich mischend in ihre innere Angelegenheiten und alle als auch innerlich gleich beurtheilend der einen oder andern Zumuthungen machen, denen sie aus wesentlichen Grundsätzen, auf die sie gegründet ist und ohne diesen untreu zu werden, nicht beypflichten und denen sie nur in einer Art von Verrätherey an sich selbst, gehorchen kann. Ist diese erste Bedingung erfüllet von Seiten des Staates, dann erst mag eine gesegnete Thätigkeit beginnen im Innern jeder Kirche und jede der Idee aus allen Kräften zu streben, welche sie in sich zu entwickeln berufen

ist. Das Christenthum wird sich sodann in beyden zwar von zwey verschiedenen Seiten darstellen, aber dem geübten Auge die Einheit der Tendenz nicht verborgen bleiben, welche innerlich beyden Kirchen gemeinsam ist. Auf diesem Wege allein wird die innere Einheit beyder nach und nach immer heller hervortreten und immer mehr nach aussen dringend ein stilles und heiliges Einverständniß beyder bewirken über das, was allein wahr, gut und heilig ist im Sinne des Christenthums. Gerade das also, was die Unionisten wollen aufgehoben wissen, um Einheit erst noch zu machen, wünsche ich bestehend und bleibend benuzt zu sehen, um eine Einheit, die schon da ist — nicht zu zerstören durch eine verkehrte Vereinigung, sondern durch immer lebendigeres Bewußtseyn des eigenthümlichen Zwecks einer jeden Kirche an den Tag zu bringen, und so das erwünschteste Einverständniß über die innere Einheit der Tendenz in dem äußerlich getrennten Streben zu bewirken. Was sie zusammenwirkend und verbunden sicherlich nicht erreichen würden, wird ihnen in dieser Getrenntheit leicht und ohne Schwierigkeit zu erringen seyn: sie würden zwar verbunden und in Masse mehr vermögen nach außen, etwa gegen den Staat (ein Gesichtspunkt, den ein Politiker nicht übersehen wird); aber innerlich sich einander im Wege stehen, durch unvermeidlich bald wiedererwachende innere Uneinigkeiten sich gegenseitig zerrütten und an Erreichung des Zieles hindern, das sie jede auf ihrem Wege nicht nur glücklich, sondern im Ganzen auch gewisser und herrlicher, weil vielseitiger, erreichen. Wenn der geistig

geborne Katholik das Christenthum mit protestantischem Auge ansehen und mit protestantischem Geist in demselben leben soll, so wird ihm das eben so wenig gelingen, als wenn der im Grund und in der Wurzel zum Protestanten Auserkohrne mit katholischer Gesinnung das Christenthum betrachten und in sich leben und wirken lassen soll. Beyde werden gleichfalls den Zweck nicht erreichen, wenn sie in einem Dritten sich zusammenfinden und mit einem aus beyden Ansichten componirten und aus lauter halben Beyträgen von jeder Seite bestehenden Gesichtspunkt sich ins Christenthum versetzen sollen: denn nicht an so Trübes, Ungewisses, Halbwahres und Halbfalsches kann der Sinn mit warmer Confession sich halten und lebendig gefesselt fühlen. Möge also der Katholicismus sich immer mehr innerlich, dogmatisch und disciplinarisch vollenden, in seine Lehre immer mehr Licht, Klarheit und Reinheit, in seinen Cultus immer mehr Gleichförmiges, Großartiges und Erhebendes, in seine Verfassung immer mehr Festigkeit, Subordination und Harmonie, auch in sein Kirchenrecht immer mehr Lauterkeit, Würde und gediegene Festigkeit bringen gegen alle unbescheidenen Ansprüche, die Restitution des in Deutschland so verfallenen Episcopats, auf die es der erste der deutschen Bischöffe neuerlich mit soviel Einsicht, Wärme und Nachdruck angetragen, wird in dieser Beziehung besonders sehr zweckmäßig seyn. Möge der Protestantismus sich unter den Deutschen besonders in seiner alten angestammten Kraft und Würde und unter allen Nationen in dieser seiner deutschen Tüchtigkeit behaupten, seine äußerliche Constitution

in keinem Staate jemals von diesem gefährdet sehen, er dann sein inneres, ewiges, positives Element insonderheit noch lebendiger in sich entwickeln und ausbilden und jeden falschen Glanz sey es einer unnatürlichen Aufklärung oder sonstiger Künsteley mit Zierrathen, die ihn nicht kleiden, verschmähend den Geist des Christenthums zunächst in alle seine Geistliche senden, damit sie als wahre Apostel in ursprünglicher Simplicität und Würde das Christenthum bewahren und fortpflanzen in seiner ganzen Heiligkeit, Reinheit und Unschuld. Erst wenn dieses innere Verhältniß des Katholicismus und Protestantismus in seiner ganzen Tiefe ergründet und es hervorzubringen kräftig versucht worden ist, dann wünscht' ich auch, daß dieser seinen Namen ablege, der dann weder bezeichnend genug, noch überhaupt gegen Mißdeutungen zu retten ist. Obgleich ich sonst wohl weiß, was er sagen will, so kann ich ihn doch weder grammatisch noch historisch schützen gegen den Vorwurf, daß er eine bloße Negation enthalte. Und leider sind auch, wie Sie wissen, nur zu viele den sogenannten Protestanten dieser Bedeutung desselben treu geblieben. Wir haben uns bisher mit einem so zweckmäßigen Ausdrucke Evangelische genannt und glücklich ist dieser Ausdruck besonders, wenn wir auf die Tradition hinsehen, aus der der Katholicismus sein eigenthümlich Leben hat, zumal sofern sie ihm selbst vor der Schrift da gewesen ist. Warum sollte nun der Protestantismus seinen bisherigen Namen nicht mit dem geist- und segensvollen Namen des Evangelismus vertauschen: denn wenn auch noch die ersten Concilien in Rücksicht ihrer dogmatischen Ent-

ſcheidungen im Proteſtantismus angenommen ſind, ſo iſt es doch nur, weil die heilbringende Lehre Jeſu in ihnen lebendig geworden iſt. Wie es der Geiſt einer jeden Kirche mit ſich bringt, daran bleibe man ſtehen, und daran halte man feſt, überzeugt, daß nur ein eigenthümlicher Ausdruck den Bedürfniſſen und Anſprüchen eines Jeden in der einen oder andern Kirche entſprechen könne und daß jede der beyden Kirchen um ſo vollkommner wird, je mehr ſie ihren eigenthümlichen innerlichen Charakter in ihrer äußerlichen Darſtellung erſcheinen läßt. Die unter den Proteſtanten ſo oft ſchon wiederholten Klagen über die Kahlheit und Nacktheit ihrer Cultusformen, über den gänzlichen Mangel an Pracht und Luxus des Gottesdienſtes, an äſthetiſcher Liturgie u. ſ. w. verrathen in der That eine ſo verkehrte Anſicht des Proteſtantismus, daß man wahrhaftig die nicht eben als ſonderliche Gönner und Beförderer deſſelben betrachten kann, die da vermeynen, ihm mit ihrer lieben Aeſthetik aufzuhelfen, oder, wie neuerlich gar geſchehen, Fauſts Antwort auf Margaretens Frage nach ſeinem Glauben an Gott — zu einem Altargebet umgeſchaffen haben. Durch Poeſie und Kunſt hilft man wahrhaftig demjenigen nicht auf, was einmal verfallen iſt: aber gottlob! auch in ſeiner Stärke und Geſundheit verſchmähet der Proteſtantismus ſolche von außen an ihn angeſetzte Stützen und Alles, was nicht rein und beſtimmt aus ſeinem Innern hervorgegangen iſt. Der Geiſt, die Idee, die Lehre iſt es, die im Proteſtantismus ſoll lebendig ſeyn d. h. Gefühl und innerlich die Herzen durchdringen, nicht

aber durch äußerliche, sinnliche Formen will er auf Sinnlichkeit wirken, im Geist und in der Wahrheit durch die innere Anschauung alles dessen, was wahr, gut und göttlich ist im Sinne Jesu will er hervortreten, sich mittheilend und fortpflanzend, nicht aber durch äußerliche Anschauung sinnlicher Pracht, nicht durch Bilder und Rosenkranz. Diejenigen, die so von außen durch allerley Kunstwerk, welches sie dem Protestantismus gar zu gerne aufheften möchten, ihm selbst aufhelfen und ihn verherrlichen wollen, trifft vollkommen, was der nämliche Faust sagt bey Göthe:

Wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdets nicht erjagen,
Wenn es nicht aus der Seele dringt,
Und mit urkräftigem Behagen
Die Herzen aller Hörer zwingt.
Sitzt ihr nur immer! leimt zusammen,
Braut ein Ragout von andrer Schmauß
Und blas't die kümmerlichen Flammen
Aus curem Aschenhäufchen 'raus!
Bewunderung von Kindern und Affen,
Wenn euch darnach der Gaumen steht:
Doch werdet ihr nie Herz zu Herzen schaffen,
Wenn es euch nicht vom Herzen geht. —
Such er den redlichen Gewinn!
Sey er kein schellenlauter Thor!
Es trägt Verstand und rechter Sinn
Mit wenig Kunst sich selber vor;
Und wenn's euch Ernst ist, was zu sagen,
Ist's nöthig Worten nachzujagen?
Ja! eure Reden, die so blinkend sind,

In denen ihr der Menschheit Schnitzel kräuselt,
Sind unerquicklich wie der Nebelwind,
Der herbstlich durch die dürren Blätter säuselt.

Was dem Wesen des Katholicismus gemäß bey diesem die Handlung im Sinnlichen ist, soll dem Wesen des Protestantismus gemäß bey diesem die Handlung im Geistigen, d. h. die Lehre seyn. Sowie dort das Priesterthum in Verwaltung heiliger Handlungen, religiöser Gebehrden und Ceremonien hervortritt, so hier in rein geistiger Wirksamkeit und in geistvoller Lehre des Geistlichen. Ich gestehe Ihnen, daß mich die rechtverstandene katholische Lehre vom opus operatum oft mit ebensoviel Achtung dagegen, als mit Erstaunen erfüllet hat darüber, daß sie so äußerst richtig berechnet ist auf die gewisseste Wirkung auf alle Fromme und Gläubige, besonders wenn ich sie vergleiche mit der gewöhnlichen Wirkung unserer Predigten. Dort wird eine der Handlung einwohnende, innere, nothwendige Kraft vorausgesetzt und gläubig angenommen: hier beruhet Alles auf der eignen, inneren Thätigkeit des Producirenden; dort wirkt die Handlung an sich, vermöge der Kraft, die ihr nothwendig verknüpft ist: hier kommt es allein auf das Maas der Kraft und des Geistes an, womit einer redet. Und wie dort nun die Handlung ihres Eindrucks und ihrer Wirkung immer gewiß ist auf die dafür empfänglichen Gemüther, so ist es hier leider! nicht immer so: denn auch der gedanken- und geistloseste Priester kann die Ceremonien des Katholicismus verrichten, unbeschadet ihrer Wirksamkeit und Niemand, der die Handlung

religiös mitcelebrirt, fragt nach der Gesinnung des Priesters dabey, wenn er sie nur im Sinne der Kirche vorzieht. Wie so ganz anders ist es dagegen bey uns und um wieviel schwerer, aufzutreten vor dem Volk um es hinzubewegen zu Gott und göttlicher Gesinnung! Wie zart und geistig ist hier das Band, welches durch den Protestantismus geknüpft ist zwischen dem Vertrage der Religion und den Gemüthern des Volks, wie sehr und oft schadet nicht selbst bey so Vielen das Wort dem Gegenstande, statt ihn zu erheben und zu verherrlichen und bey wievielen Tausenden in protestantischer Christenheit ist es wohl nicht an jedem Sonntag der Fall, daß bey den Hörern sich die Empfindung dessen regt, der da einen reden hörte über die Unsterblichkeit der Seele und urtheilte, daß er unmöglich wohl selbst davon überzeugt seyn könne, sonst würde er nicht so kalt und seelenlos davon sprechen. Ja! sich und andere bekreuzen, sie weihen mit Händen und lateinischer Zunge, knieen und wiederaufstehen, segnen und taufen mit Wasser kann Jeder mit einiger Fertigkeit, aber daß Geist den Geist ergreife, daß Worte des ewigen Lebens, wie ein Schwerdt in die Seele dringe und ein von Gottesliebe glühend Herz Himmelsgluth in Herzen schütte — dazu muß alle menschliche und göttliche Kraft im Menschen aufgeboten, dazu muß man von oben berufen und geweihet seyn und die Feuertaufe des heiligen Geistes empfangen haben. Was folget hieraus? gewiß nicht, daß der Protestantismus an sich unvortheilhafter wirke, als der Katholicismus, sondern nur daß jener allerdings weit mehr in Gefahr steht, an seinen

Geistlichen faule Organe zu besitzen, als der Katholicismus, dessen Ceremonien und sinnliche Handlungen doch bey den Frommen immer der Wirkung gewiß sind, auch ohne die geistige Zuthat des Priesters, da die Geistlosigkeit und Schwachheit eines protestantischen Geistlichen hingegen immer nur abschreckend und verderblich wirken kann, selbst auf die Frommen und Guten.

Dies führt mich endlich in sehr natürlicher Verbindung auf den letzten Punkt, der, wie für die innere Ausbildung und Vollendung jeder Kirche, so auch besonders für das äußere Verhältniß beyder in ihrer bleibenden Trennung von großer Bedeutsamkeit ist. Von der Wissenschaft allein, diesem heiligen und unentreißbaren Palladium der Deutschen, erwarte ich sowohl für die theoretische Ansicht, als für die praktische Begründung und Feststellung des wahren Verhältnisses beyder Kirchen jenen Segen, jene gesicherte Existenz, jene innere und äußere Ruhe und Vollendung, die uns jedes unsichere Vertrauen auf äußere Macht und Stütze und jede thörichte Hofnung auf ein Paar Proselyten mehr vergebens verspricht. Ich meyne die Wissenschaft, die von Gott ausgehend Alles heiligt, Alles erhebt und nicht auf die Schulen der Weisen beschränkt oder in Büchern verschlossen, von allen Seiten ins Leben eingeht, im Staat und in der Kirche hervordringt. Wie die immer tiefer genommene und erweiterte Wissenschaft überhaupt schon die beste Vermittlerin des Friedens ist, weil sie den herben Sinn der Partheyen mildert, alle Gegensätze sänftiget und das Herz erweitert, so ist es besonders die

religiöse, welche den Zusammenhang des Lebens mit den höchsten Ideen vermittelt. Was vermag nicht zur Beruhigung des Gemüths wie zur Besänftigung der Partheyen allein ein an der Historie geübter Blick, der auf dem Gebiete aller Jahrhunderte forschend sich nicht nur umgesehen, sondern immer zugleich auch aufgesehen zu dem, der hinter dem Vorhange der Erscheinungen an unsichtbaren Fäden die Bewegung und den Gang das Universum lenket. Wenn also von irgend einer Seite her auch für diese Angelegenheit noch Hoffnung besserer Zeiten uns erfreuen soll, so muß die Vergangenheit nicht unbenutzt liegen für die Erklärung der Gegenwart und Gestaltung der Zukunft, sondern die Erkenntniß derselben uns wie auf Alles gefaßt, so unter allen Verhältnissen uns weiser und vernünftiger machen; so muß die Wissenschaft überhaupt alle Lebensgegensätze immer mehr ausgleichen; so müssen vornehmlich in religiösen Dingen alle Härten und Ecken, alle Extreme durch sie gemildert und wenn gleich die äußeren Gegensätze selbst als nothwendig und bleibend, doch die innere oder eine wesentliche Verschiedenheit der Tendenz und der brüderlichen Gesinnung nach als unstatthaft und unmöglich erkannt werden; so müssen besonders tiefe Frömmigkeit und Ehrerbietung vor jeder Aeußerung des Heiligen und geläutertes Wissen und gründliches Forschen sich in ihrem Uebergewicht auf der einen oder andern Seite austauschen und innigst verbinden auf Seiten der Katholiken und Protestanten und beyde Partheyen müssen wohl bedenken, daß das wahre Wissen und Erkennen nie ein von Gott verlassenes,

ſondern ſchlechthin zugleich ein in Gott ſeliges d. h. ein ächt theologiſches und ebendamit chriſtliches d. h. mit Liebe, Duldſamkeit und einem heiligen Einverſtändniß über das allein Wahre und Gute nothwendig verbunden iſt. O! in dieſem Geiſte lebend, denkend und handelnd ſeh' ich Katholiken und Proteſtanten ein Simultaneum errichten, in welches ſie beyde freudig und heiliggeſinnt einziehen, um ihren gemeinſamen Gott und Chriſtus anzubeten. Solch' ein tiefes, gründliches Wiſſen kann einer jeden der Partheyen zugleich offenbaren, wie unendlich Vieles, Herrliches und Segenvolles ſie beſitzt an ihrem Bekenntniß und ſie nur immer mehr befeſtigen in dieſem. Erſt mit dem Sinken ſolcher Wiſſenſchaft wird auch die äußere Scheidewand beyder Kirchen zu ſinken anfangen und das iſt die troſtloſe Ausſicht, die uns das oberflächliche, halbe, einſeitige, nur auf zeitlichen Vortheil berechnete Studium ſovieler Jünglinge eröffnet, wie uns die deutſche Seite von Frankreich deren ſchon in Menge darbietet, faule Miethlinge, die mit unglaublicher Kenntnißloſigkeit in geiſtliche Aemter zugelaſſen werden. Das hingegen iſt bey denen, die es redlich meynen mit der Religion und ihrer Wiſſenſchaft eine der ſchönſten Segnungen treuen Fleißes in dieſer, daß ſie die Einheit und Verſchiedenheit beyder Kirchen bey jeder am rechten Orte einſehen lernen. Nur ſo iſt ſowohl für die Wiſſenſchaft ſelbſt als fürs Leben Verſöhnung zu hoffen und Aufhebung aller der harten inneren Gegenſätze, welche jetzt noch über die Religion die Gemüther der Edelſten theilen und mit Zwietracht erfüllen. Es iſt ſodann nur die innere Harmonie,

welche im äußern Zwiespalt sich unter uns darstellt: das Band aber, welches jede Erkenntniß und Ansicht desselben mit dem Leben verbindet, ist die Liebe, die selbst durch das Gewühl des Kampfs dringend wie jeden für sich, so auch den Einzelnen gegen den Einzelnen im Leben und Umgang mit einer erhabenen Ruhe und Duldung erfüllet. Nur aus dieser durch treues Forschen in der Geschichte und Wissenschaft immer tiefer begründeten Ansicht, wenn sie zur bleibenden Stimmung des Gemüths geworden, gehet jener Frieden Gottes hervor, der höher ist, als der Westphälische und keine bloße Wirkung von diesem. Wenn jede der beyden Partheyen begriffen hat, daß sie gesondert beyde Einer Idee dienen und Eine Idee nur von zwey verschiedenen Seiten zur Erscheinung bringen, die Gott durch Christenthum und Kirche an der Menschheit vollziehen wollte, daß nicht sie es sind, welche die eine und andere Form christlicher Kirche gemacht, sondern daß sie sich selbst in großer Nothwendigkeit erzeugt und gebildet, wenn sie bedenken, daß auch nicht sie es waren, welche die eine oder andre gewählt, oder die eine der andern vorgezogen, sondern, daß sie stumm und gottvertrauend nur der, an die sie gewiesen und geknüpft worden sind durch eine andre Hand, sich treu und liebend hingeben sollen, um fromm und selig werden zu können, wenn sie dann noch dazu einsehen, wie, indeß in den Begriffen ewiger Zwiespalt, so in den Ideen ewige Ruhe ist und das Herz und die Liebe im unwiderstehlichen Zuge immer wieder vereinigt, was der Verstand getrennet — dann wird man nicht mehr nach Vereinigung

ſuchen und fragen. Man muß es endlich einſehen, daß bey der raſtloſen Fortentwickelung der Menſchheit kein Stillſtand, keine Ruhe, alſo auch keine Einheit und kein ewiger Frieden äußerlich eintreten kann: denn ſelbſt das tugendhafteſte Beſtreben kann ihn uns nicht einmal verleihen: die Tugend ſelbſt iſt nur Bedingung, aber nicht das Ziel eines ſeligen Lebens; auch ſie hat alſo keinen wahren Frieden, weil ſie keine Gränze hat, an der ſie ausruhen könnte. Ueberhaupt alſo nicht in den Gränzen dieſer Welt liegt der Frieden, den wir ſuchen als höchſtes und letztes Ziel und den jeder Krieg, wie in der politiſchen, ſo auch in der moraliſchen und religiöſen Welt bisher noch niemals gefunden hat. Erſt zeige man unendlichen Geiſtern einen endlichen, auf Steinen und Säulen erbauten Tempel der Wahrheit, der Eintracht und des ewigen Friedens: dann wollen wir ſchon nicht fehlen, uns einzufinden. Bis dahin aber behalte ich immer zum Wahlſpruch jenes Wort, womit ich eben den zweyten Theil eines Werks über die katholiſche Lehre geſchloſſen habe, daß in Rückſicht der getrennten Religionspartheyen und der verſuchten Vereinigung derſelben dies für ein Geſetz Gottes zu erkennen ſey, daß nur durch Trennung zu vereinigen und durch Vereinigung nur zu trennen iſt.

Siebter Brief.

Nach Allem, was ich mir über das innere Verhältniß des Katholicismus und Proteſtantismus und über die Mög-

lichkeit einer Vereinigung beyder in meinen früheren Briefen zu bemerken erlaubt habe, erlassen Sie es mir wohl, Verehrungswürdigster, auf alle die besondern Vorschläge dazu besonders einzugehen, an denen die letztverflossenen Jahre so reich gewesen sind. Nur wenige dieser Projecte haben einen eigentlich neuen und der näheren Betrachtung würdigen Gesichtspunkt aufgestellt. An jener ersten Anregung, welche in Frankreich von dem Rechtsgelehrten Beaufort ausging, war doch im Grunde nichts weiter der Aufmerksamkeit werth, als die Kühnheit, womit der Mann mit seinem an sich so unsäglich mittelmäßigen Product und Project sich an die höchste Person des Mannes drängte, in dessen Hand Gott gegenwärtig die Zügel der Weltregierung gelegt oder der, nach einem Ausdruck Johannes Müllers von Alexander, jetzt die Welt übernommen hat. Ueberzeugt, daß die höchste und wahre Politik zugleich der Wille Gottes ist, dessen Ideen an der Welt zu vollziehen diese große Seele berufen ist, können wir uns auch schon bey dem allgemeinen Glauben beruhigen und es zugleich recht gut erklären, daß seine Politik bis jetzt nicht erlaubt hat, und es auch nie erlauben wird, darauf Rücksicht zu nehmen. Aus bloßer Politik oder aus dem Gesichtspunkte des Staats allein kommt nimmermehr einer auf die Nothwendigkeit einer Kirchenvereinigung, sondern es muß dabey ein bigottes katholisches Motiv im Hintergrund liegen: denn Sie haben es schon sehr gut gezeigt, daß an Vortheile davon für den Staat gar nicht zu denken ist, sie hat vielmehr der Nachtheile sehr viele. Unendlich wichtiger, edler und würdiger, als jenes heillose

Projekt einer Verbindung der Herrschaft über den Glauben und den Staat, und einer dadurch zu bewirkenden Vereinigung der Religionspartheyen, ist der Gesichtspunkt, den der gegenwärtige Herr Großherzog von Frankfurt und Fürst Primas in einer kleinen Schrift aufgestellet hat. Die Befestigung der hierarchischen Verhältnisse, zumal in den Staaten des rheinischen Bundes, scheinet ihm sehr zweckmäßig, wie zur Bewirkung des inneren Friedens der Kirche und der Seelenruhe der Gläubigen, so auch endlich zur Zurückführung der Protestanten zur Einheit mit der katholischen Kirche. Es ist der Weg der Liebe und Belehrung, der durch die neuen Bischöffe zu diesem Zweck eingeschlagen werden soll und man muß gestehn, daß, wenn sie so, wie zu hoffen, der Liebe und Belehrung von Seiten der Protestanten begegnen, allerdings einmal eine lebhafte Agitation über das wahre Verhältniß beyder Kirchen und über das innere und äußere Recht ungekränkter Existenz entstehen kann, wenn gleich noch so bald keine Vereinigung, deren Herbeyführung der Herr Großherzog selbst, groß und schön, der Gottheit überläßet, von der allein das Geschenk des wahren Glaubens kommen kann. Abentheuerlich nur sind dagegen die Projecte oder vielmehr die Prophezeyungen von Bülow und Thieß, von denen jener uns nach dem Untergange der beyden christlichen Hauptpartheyen die Religion in einer neuen Gestalt und zu Einem Bekenntniß im Schwedenborgianismus aufgehen läßt, der sich — von Frankreich aus über die Welt verbreiten und alle christliche Religionsgesellschaften verbindend in sich aufnehmen

soll; der andere aber uns eine gar gräßliche Art der Vereinigung vorgeschlagen und verkündiget hat. In dem gegenwärtigen Verhältniß der katholischen und protestantischen Kirche zu einem Dritten, zum Staat, meynt er, sey für jene beyde gegen den gemeinsamen Feind, der sie beyde zu unterdrücken drohet, kein anderes Mittel der Selbsterhaltung mehr, als die Vereinigung gegen ihn. Aber er hat nur nicht bedacht, daß, falls auch ein solches gemeinsames Interesse gegen einen gemeinsamen Widersacher statt fünde, welches sie vereinigen könnte, es doch noch ein unendlich höheres giebt, das sie zuvor noch und immerdar auseinander hält und trennet. Alle Religiosität, aller Glaube an Gott und Christus, alle fromme Ueberzeugung von der Wahrheit der Confession, in der die Väter gestorben und selig geworden, müßte zuvor aus allen Gemüthern rein ausgelöscht und verschwunden seyn, und wofür und mit welchen Waffen sollten sie dann diesen verruchten Kampf beginnen? Durch den Drang der Noth und im Sturme der Zeit, ohne alle Rücksicht auf Dogma und Disciplin sollen sie gegen den Staat ihr tolles Werk vollenden: aber er hat nicht eingesehen, daß eine solche Art der Vereinigung weit ärger und grausenvoller ausfallen und von weit wilderen Greuelscenen begleitet seyn würde, als sich nur irgend von einer andern gewaltsamen Bekehrung durch Feuer und Schwerdt befürchten ließe, welche Sie in Ihrer kleinen Schrift mit allen ihren Schreckensscenen so erschütternd beschrieben haben. Das wage ich, als die gemeinsame Meynung aller wahren Protestanten und Katholiken

auszusprechen, die, wenn in irgend einem Stück, sich gewiß in der Verabscheuung dieses thörigten Planes vereinigen und ich fürchte nicht, daß ein neuer Morgenbote so insipid seyn wird, einen Plan auf die Rechnung des Protestantismus zu setzen, bey welchem auch auf die Theilnahme aller Katholiken so sicher gerechnet war. Wenn denn einmal aus Noth durchaus vereinigt werden soll und die Welt nicht länger bestehen kann ohne eine Vereinigung und wenn es denn erlaubt seyn soll, allerley Bizarres darüber in die Welt hineinzuschreiben, so will ich auch noch meinen Beytrag dazu geben und eine Vereinigung vorschlagen, für die sich wahrhaftig noch etwas sagen läßt. Ich kann mir eine Vereinigung denken, die nicht leicht wahrer und inniger bewirkt werden könnte, wodurch der Katholicismus und Protestantismus in seiner bisherigen Art zu existiren rein aufgehoben würde und doch in der Vereinigung noch die Trennung behauptete, so daß alle Theilnehmer daran ein zu gleicher Zeit innerlich gemeinsames und äußerlich getheiltes Interesse in Rücksicht der Religion und Kirche hätten, kurz, gerade so, wie es in der bisher entwickelten Idee des wahren Verhältnisses beyder Kirchen wirklich liegt. Ich meyne nämlich dadurch, daß alle Weiber katholisch und alle Männer protestantisch würden und es wundert mich nur, daß von denen, die den Himmel längst angefleht haben um einige neue Gedanken zu einem neuen Vereinigungsplan beyder Kirchen, noch Keiner darauf gekommen ist, da dieser wirklich so nahe liegt. Schon die Natur selbst hat in allen physischen und geistigen Anlagen der Weiber und

Männer sie vorbereitet. In dem ehelichen Verhältniß des Mannes und Weibes ist gleichfalls das ganze innere und äußere Verhältniß des Katholicismus und Protestantismus abgebildet. Wie die Mütter von jeher die Erziehung der Töchter, die Väter mehr die der Söhne übernahmen, so würde von Jugend auf in solcher Getrenntheit auch der Unterricht in Religion und Kirche an beyden vollzogen und gleichwie die Idee der Menschheit hier sich darstellt in der Trennung zweyer Geschlechter, also auch die Idee christlicher Kirche in der Getrenntheit zweyer Religionstheile. Und immer zugleich der Idee oder der Einheit wieder verknüpft durch das innige Band der Liebe und des Bluts würden sie wiederum den immerfort bestehenden kirchlichen Dissensus auszulöschen streben und ihn in jedem Fall unschädlich machen. Dies wäre also noch eine Aufgabe, zu lösen für einen, der es vermöchte, und wäre der Plan nicht an der jetzigen so wäre er vielleicht an der künftigen oder heranwachsenden Generation auszuführen. Das ist der eigenthümliche Vorzug dieses Vorschlags, daß er keines der beyden Systeme und Kirchen zuvor zerstört in ihrer Eigenthümlichkeit um sie vereinigen zu können, sondern eben zu diesem Zweck die charakteristische Natur beyder nicht nur bestehen läßt, sondern sie offenbar dadurch nur noch mehr vollendet.

Denn freylich dabey muß es immerdar bleiben und das stehet einmal unwandelbar fest für uns als unwidersprechlich Resultat, daß die Trennung und der Gegensatz ein durchaus nothwendiger, nicht blos in der Erfahrung und Wirklichkeit

ausgedrückter, sondern noch ungleich tiefer, nämlich in der Natur aller nur zwiefach möglichen Form des Kirchenthums und in dem innersten Organismus der menschlichen Natur liegender, mithin ein von dem höchsten Regierer der Welt selbst beabsichtigter und veranstalteter sey. Denn sollte denn dieses auch die Historie uns vergeblich gelehrt haben, daß seitdem die protestantische Kirche von der katholischen ausgegangen, alle, so viele, so scharfsinnig angelegte und so klug berechnete Plane einer Vereinigung an dieser göttlichen Behinderung mißlungen sind. Wie vieles ist nicht seit Erasmus schon in dieser Angelegenheit vergeblich geschehen — doch nicht vergeblich, wenn nur wir weiser dadurch geworden sind. Wir wissen, was mehrere Kaiser noch im sechszehnten Jahrhundert für diesen Entwurf gethan, ein Carl V. mit seinem Interim, ein Ferdinand I., ein Maximilian II., denen nicht blos Gewalt, deren Ohnmacht sie hinlänglich erfahren, sondern auch der gute Wille, die theologischen Rathschläge und die dogmatischen Expositionen eines Cassander und Wicel zu Gebote standen: was durch Staatslist, frommen Eifer und christliche Liebe auszurichten, haben uns Richelieu, Grotius, Calixtus und soviele Andere gelehrt; was von Milderung, Abglättung und Verfeinerung des Systems für die Vereinigung zu erwarten sey, haben Bossuet und Febronius u. A. durch Lehre und Beyspiel gezeigt: wir haben die ganze Reihe der fruchtlosen Colloquien und Alles vor uns, was seitdem bis auf Molanus und Leibnitz, bis auf Dez und Beaufort in dieser Sache gedacht und geschehen ist. Wie anders, denn

als den offenbaren Willen Gottes sollen wir eine so hochhistorische und so das allgemeine Verhältniß der Welt zur Religion und Kirche darstellende Erscheinung, als diese Trennung und dieser Gegensatz ist, begreifen und wenn dieses erkannt und angenommen, wie anders, denn als eine wahre Auflehnung gegen Gottes Fügung und Willen können wir noch jeden weiteren praktischen Versuch einer Vereinigung betrachten? Oder könnte man denken, daß einem der Götter der Erde, falls er eines solchen Entwurfs fähig wäre, gelingen könnte, was er nur mit seinem Willen gewollt? Es kann seyn, daß in einer Periode der Zeit mehr denn in der andern das Verhältniß der beyden Kirchen schwankt und wankt, hie und da selbst schon die Gränzen zusammenfließen, die Scheidewände einzufallen drohen und die eine der andern sich, wie eine verschlingende Fluth, gegenüberstellt: aber es ist wirklich nur der Moment und die Gegenwart, welche bange macht und die Einzelnen, welche von diesem Schwanken berührt werden, zu furchtsamen Abndungen treibt, wenn sie es redlich meynen mit der Kirche, die, wie eine zweyte Mutter, sie aus dem Schooße der ersten in sich aufgenommen hat. Im Licht der Historie betrachtet stellet dieses Verhältniß sich als ein ganz anderes und höheres dar, als daß der Moment, in welchem das Einzelne wurzelt, es berühre und so muß auch bald jede Besorgniß dem freudigen Vertrauen auf Gott geopfert werden, der, gingen auch erst Generationen darüber zu Grunde, das Christenthum durch alle Proben der Prüfung an seinen Bekennern doch am Ende zu neuem Glanz hindurch-

führen und was in seiner Erscheinung einmal unumgänglich nothwendig ist, das getrennte Verhältniß zweyer Kirchen über kurz oder lang, sey es in welcher Art es wolle, wieder herstellen wird. Schon haben die Zeiten und letzten Dinge, von denen wir selbst noch Zeuge gewesen, viel Altes aufgehoben, viel Neues eingeführt, auch Vieles ganz anders gestellt in Hinsicht auf jene beyden Formen des Kirchenthums und es mag seyn, daß, wie jede für sich und zum Staat, so beyde auch im Verhältniß zu einander sich eben jetzt in einer wichtigen Crise befinden. Mehr als eine Stütze äußerer Haltung ist dem Protestantismus gefallen und mehr als eine Wunde ist dem Katholicismus geschlagen. Aber Luther hatte zu Worms auch Niemand, als Gott und die Wahrheit, der ihn in der Umgebung und den Händen seiner mächtigen Feinde groß und aufrecht erhielt und die Reformation hat den Katholicismus nur geläutert und veredelt. Behaupten also, es sey Gefahr, der Katholicismus werde den Protestantismus verschlingen, ist eine eben so unverständige Rede, als sagen, der Protestantismus wolle den Katholicismus zu sich herüberbekehren, wovon einer, der die wahre Natur beyder durchschauet hat, auch nicht ein einzig Wort versteht. Es giebt auch Einige in dieser an allen Seltsamkeiten, zumal in diesen Dingen, fruchtbaren Zeit, die da behaupten, nachdem einige hierarchische Verhältnisse des Katholicismus geläutert worden, habe der Protestantismus in der That „keinen Gegenstand mehr“ und die Vereinigung sey bereits vor der Thür, unvermeidlich oder schon gar vollbracht. Möchten diese doch einmal einsehen,

worauf es eigentlich ankommt bey einer Vereinigung und daß der Protestantismus etwas mehr ist, als Antipapismus. Die sichere Folge jedes Versuchs der Art, würde er wirklich ausgeführt, könnte auch diesmal doch keine andere seyn, als die, so immer dabey herausgekommen ist, eine nur desto hellere Erkenntniß des unüberwindlichen Gegensatzes und eine tiefere Befestigung der vielleicht vorher nicht so hell zum Bewußtseyn gekommenen Spaltung und Kluft. Das ist die Stimme der Historie. Mögen Alle, denen ein Aehnliches beygehen könnte, daran ein schreckend Exempel nehmen und eine heilsame Warnung! Hier kommt es fürwahr nicht auf äußerliche Zeichen und Formen, selbst nicht blos auf dogmatische Lehrsätze an: das Schwierigste und Schwerste wird erst dann beginnen, wenn die saure und nie nach Wunsch gelungene Arbeit des Dingens und Marktens beyder Partheyen über Dogmen und Ceremonien vorüber wäre und wenn nach Jahre langer Arbeit endlich Alles äußerlich den Anstrich vollkommener Harmonie angenommen, wird der ewige Dissensus des Geistes von innen heraus hervorbrechend plötzlich durch einen einzigen Riß in einem Moment Alles zerstören und über den Haufen werfen. So bewähret sich Alles, was ewig ist und innerlich nothwendig, gegen alle menschliche Anstrengung und so lange daher noch Macht des Geistes, Stimme der Vernunft und Religion geachtet wird gegen tolle Gewalt und Uebermacht, muß das Beginnen einer Vereinigung, auch auf blutigen Wegen, unausführbar scheinen. Auf die Idee sind jederzeit alle sianliche Waffen stumpf geworden; keine

Bartholomäusnacht erſäuft in Blut einen ewigen Gedanken und keine aufgehobenen Edicte hemmen den Rieſenſchritt der Geiſter. Gleichwie Gott durch zwey verſchiedene Geſchlechter, beyde gleich theilhaftig der Würde der Menſchheit, Einheit, Leben und Liebe erzeugt und erhält, ſo will er auch durch dieſe zwey Formen des Kirchenthums, beyde gleich theilhaftig der Wahrheit des Chriſtenthums und der Frömmigkeit, doch auf verſchiedenen Wegen das Reich des Himmels und der Religion auf Erden gefördert wiſſen. Es iſt widerſinnig, wenn Proteſtanten, die auch das noch Aufklärung nennen, dem Proteſtantismus die alleinige Herrſchaft wünſchen oder erringen wollen: denn wie könnte vernünftigerweiſe der wahre Proteſtantismus des abentheuerlichen Entwurfs fähig ſeyn, durch Vernichtung des Katholicismus ſich ſelbſt den Weg zum eignen Untergang zu bahnen. Aber was könnte es auch der katholiſchen Kirche helfen, wenn es ihr auch gelungen wäre, uns durch das Blut und über die Leichname unſerer Märtyrer in ihre Arme zurückzuziehn, da wir, gegen ſie immerdar ungetreue Söhne, uns nimmer wohl befinden könnten ſelbſt bey ihrer mütterlichſten Pflege und gewöhnt an andere Denkart, Heimath, Athmosphäre und Sitten und zehrend an einem angſtvollen Heimweh nach dem alten Lande der Freyheit bey erſter Gelegenheit ihrer Zucht von neuem entrinnen würden. Es würde der Cyclus chriſtlich kirchlicher Geſchichte, ſich nur wiederholend, von neuem bewähren, daß da kein Frieden ganz und vollſtändig möglich iſt, wo eine höhere Hand ſelbſt den Saamen

einer perennirenden Divergenz und Oppoſition eingelegt und eine unüberſteigliche Kluft befeſtiget hat. —

Doch was die Zukunft auch noch von dieſer Angelegenheit in ihrem Schooße birgt und wie wenig oder viel wir auch davon errathen oder wiſſen mögen: das weiß ich, daß ich Sie unveränderlich lieben und bis in meinen Tod Sie als meinen Lehrer verehren werde. Leben Sie wohl.

Briefe von und an Winckelmann.

Aus dessen literärischen Nachlasse.

(Mitgetheilt von C. Hartmann in Rom.)

Vorwort.

Bey Bekanntmachung folgender Fragmente aus Winckelmanns nachgelassenen, bis jetzt noch nicht weiter öffentlich mitgetheilten Handschriften glaube ich nur folgendes vorausschicken zu dürfen.

Nach Winckelmanns Tode kamen seine sämmtlichen Handschriften in die Vaticana. Im Jahr 1797, nachdem schon die 500 Manuscripte aus Rom nach Paris gebracht waren, erfuhr man, daß sich Winckelmanns Papiere noch in der Vaticana befänden. Sie wurden abgefodert, und der Nationalbibliothek einverleibt. Es sind im Ganzen 21 gebundene Hefte verschiedenes Inhalts.

Da der Inhalt in andern Blättern schon bekannt gemacht ist, so will ich, statt dessen, zumal da Hr. Prof. Depping im Eos 1810. N. 3. S. 9. behauptet daß Winckelmann, sich Winkelmann, und nicht Winckelmann geschrieben habe, und dafür auch ein Blatt aus seines Vaters Tagebuche (ibid.) zum Beweis anführt, die ganze Chronik und drey andere

Documente mittheilen, in denen W. Name mit ck geschrieben ist. Es verlohnt sich wohl der Mühe, wegen der Rechtschreibung des Namens eines Mannes, welcher für die Kunstgeschichte unter uns die Bahn gebrochen hat, hier etwas weitläuftig zu werden. In Nr. III. steht fälschlich Georgius für Joachimus.

I.

Soli Deo Gloria.

J. N. J.

Anno 1686 den 26 Martii bin ich Martin Winckellmann auf diese Welt gebohren des Abends umb 10 Uhr, das Zeichen im Stier und darauf den 30 dito zu Brieg in Schlesien in der St. Nicolai Kirchen getauffet worden. Der Nahme des Herrn sey herzlich dafür gelobt und gepreisset in Ewigkeit.

Anno 1705 im Fastnachten, nachdem ich bey meinen Vater M. Nicolaus Winckellmann das Schuhmacher Handtwerk allhier in Stendal ausgelernet, zu einen ehrlichen Gesellen gemacht worden.

Anno 1707 bin ich in Johanni durch Gottes Güte in die Freihde gereiset und selbige meine Wanderschaft glücklich vollendet Anno 1710 nach Johanni.

Anno 1712 (713 oder 715) den 25 Martii war der Tag Verkündigung Mariae, bin ich mit der viel Ehr und Tugendtbegebten Jungfer Anna Maria Meyerin Hrn. Joachim Meyers und Frau Margareta Ebels Jungfer Tochter, in Beysein beyderseits Eltern ehrlich als rechtschaffenen Eyeleute gebühret verlobet und versprochen worden.

Anno 1716 in der Bartholomäus Woche bin ich bey der Gilde der Schuhmacher allhier in Stendall Meister geworden.

Anno 1716 den 22 (oder 27) Octbr habe ich mit Jungfer Anna Maria Meyrin Hochzeit gehalten. G. (Gott) geben uns beyderseits seinen reichen Seegen an Leib und Seele und schenk uns nach diesem die Krone der Seeligkeit umb des Herrn Jesu Christi Willen Amen.

Anno 1717 am Tage Joachimii welches wahr den 9ten December des Morgendts zwischen 6 und 7 Uhr ist unser geliebtes Söhnlein, Johann Joachim Winckellmann auf diese Wellt gebohren und den 12 Dembr. als am 3 Advent-Sonntage durch die heylige Tauffe, dem Herrn Jesu Christo in seine Gemeynde einverleibet worden Seine Gevattern sind gewesen

1) Herr Nicolaus Wernicke Protonotarius allhier im alten Dorfe wohnhafft als mein Hr. Vetter.

2) *) Meister P . . . . . .
Bürger und . . . . . .
mein Schwa . . . . . .

3) Frau Anna . . . . . .
Andreas Gew . . . . . .
Knochen Hauers . . . . . .
Ist gebohren im . . . . . .
Mans und in d . . . . . .
getaufft worden . . . . . .
Herrn sey gelob . . . . . .

*) Das Uebrige ist abgerissen; manches läßt sich aus dem Taufschein ausfüllen.

II. *)

Herr Johann Joachim Winckelmann seel. Mstr. Martin Winckelmanns, wpl. Bürgers und Schuhmachers alhier und Frau Anna Maria Meyers hinterlassener Eheleiblicher einziger Hr. Sohn ist, laut des hiesigen Kirchen-Buchs zu S. Petri, anno 1717 den 12ten Decembr. zur heiligen Taufe geführet worden. Die gegenwärtige Gevattern waren:

1) Hr. Nicolaus Wernike Camerarius alhier,

2) Mstr. Johann George Mechau Bürger und Schuhmacher hieselbst.

3) Frau Anna Langen, Mstr. Andreas Gewalts, Bürgers und Fleischers alhier Ehefrau.

Obgedachter Mstr. Martin Winckelmann ist 1750 den 6ten Februar gestorben, und Frau Anna Maria Meyers 1747 den 8 Martii gleichfalls Todes verblichen, wie obgedachtes Kirchen-Buch besaget, welches hiermit auf Verlangen attestiret wird. Stendal. den 25ten Februar 1751.

(L. S.) F. Werckenthin,
Past. Petr. m.

Wie dann auch über dem attestire, daß oberwehnter Herr Johann Joachim Winckelmann das eintzige Kind seiner gleichfalls mentionirten Eltern sey und diese ausser demselben keine weitre Kinder gezeuget. Dat. ut supra.

Daß vorstehendes Legitimations Attestat seine Richtigkeit habe und von dem hiesigen Pastore Petri Hr. Werckenthin

*) Oben links Pr. Stempel 3 gl. rechts auch einer.

ausgestellet sey, wird mittelst unserm vorgedruckten Minor-Siegel gleichfalls attestiret.

Stendal, den 25ten Febr. 1751.

L. S. Bürgermeistere und RathManne hieselbst.

J. Lüdecke.

III.

Lectoribus benevolis S. P. D.
Decanus, Senior et reliqui Professores Theologi in Academia Halensi.

Eximius Juvenis, J. Georgius Winckelmann Stendalia Palaeomarchicus, biennium in colendo apud nos studio Sanctae theologiae complevit propemodum. Quamquam autem ratione status animi, saltem quod satis sit, nobis non innotuerit, tamen, cum praelectiones nostras eum frequentasse constet, speramus ipsum ex illis fructum nonnullum hinc secum esse reportaturum: quem cetera ἀνακρίσει superiorum, quibus se ad subeundum aliquando solemne examen sistet, libenter permittimus, uberem Dei gratiam et animum Christo conformatum ex animo ei comprecantes. Halae d. XXII. Febr. A. CIↃIↃCCXL.

(L. S.) Christian Benedict Michaelis.
h. t. Dec.

IV.

Albericus ex Comitibus de Archinto, Dei et Apostolicae Sedis Gratia Archiepiscopus Nicaenus S. S.

Dni. Nri. Dni. Benedicti Divina Providentia Papae XIV. Praelatus Domesticus et Assistens, Ejusdemque et Sanctae Sedis praefatae, in Regno Poloniae et Magno Ducatu Lithuaniae, cum facultatibus Legati de Latere Nuntius.

Universis et singulis quorum interest notum testatumque facimus, Perill: D. Joann. Joach. Winckelmann Stendaliensem Palaeo-Marchicum, ejuratis erroribus Lutheranae Sectae, in qua natus et educatus fuerat emissaque in manibus nostris professione Catholicae Religionis, juxta formulam a S. M. Pio IV. praescriptam, ex ipso infra scripto die per Nos absolutum a quibusvis Ecclesiasticis Censuris ad S. Matris Ecclesiae Catholicae communionem admissum fuisse. In quorum testimonium Dat. Dresdae ex Aedibus Nostris 11 mensis Julii 1754.

A. Archiep. Nicenus Nuntius aplicus.

(L. S.) Nicolaus de Georgiis Secret.

Sendschreiben von der Reise eines Liebhabers der Künste nach Rom an Herrn Baron von Riedesel. *)

Es könnte nach dem Sprichworte der Alten eine Ilias nach dem Homerus scheinen, ein Sendschreiben an Sie zu richten zum Unterrichte einer Reise nach Rom, welche Sie mit vieler vorläufigen Einsicht und großem Nutzen gemacht haben. Meine Absicht aber für Sie ist Erinnerung, nicht Lehre, und andern, welche zu belehren sind, habe ich das Vergnügen nicht nehmen wollen, eigne Bemerkungen in Rom zu machen; daher ist dieser Entwurf kein Führer und Begleiter, sondern höchstens nur ein Wegweiser, und zwar für diejenigen, deren Zeit eingeschränkt ist. Die jungen deutschen Stiftsherrn, die ein ganzes Jahr in Rom zu stehen verbunden sind, haben diesen Unterricht nicht nöthig. Andre Reisende befinden sich in Rom wie in einem großen Gedränge, wo man niemand bemerken kann, andre sind wie der Wind in den Orgelpfeifen und entfernt von hier, wie der Wind

*) Aus dem 5. Vol. der W. Werke oder aus dessen Sylloge Antiquit. T. 1. n. 6. Was seitdem für die Topographie v. Rom durch Adler und Fernow geschehen, ist bekannt. Was aus den ungedruckten Papieren des verstorbenen Zoëga, sich ergiebt, welche Hr. Dr. Koës herausgeben wird, steht noch zu erwarten.

vorher war; auf beyde Art habe ich ebenfalls nicht gedacht, sondern auf diejenigen, die, wie Sie, so sehen, als wenn vor einer erleuchteten Versammlung Rechenschaft davon zu geben wäre und die Liebe zu Rom und zu den Künsten unterhalten.

Rom, dessen Kenntniß gleichsam eine besondre Wissenschaft ausmachet, ward wie die griechische Sprache schwerer im Fortgange, als im Anfange; man siehet allererst nach einiger Zeit, wie viel man nöthig hat, dieses Land recht zu kennen. Das mehrste ist abgebildet und beschrieben, giebt aber nicht viel mehr Begriff, als derjenige ist, welchen ich einem Englischen Lord, den Sie kennen, in Rom selbst, von Tivoli gab auf sein Befragen, ob es sich der Mühe verlohne dahin zu gehen? Alte Mauern, sagte ich, können Sie sich vorstellen, und Wasserfälle werden Sie in Kupfer gesehen haben. Hiermit war derselbe zufrieden, um nicht hinzugehn, denn es rochen ihm sogar die Rosen übel, wie man zu sagen pflegt. In der Gallerie des Collegii Romani allein sind, Statuen und Gefäße von Erzt ausgenommen, eben so viel, ja noch mehr und seltnere kleine Sachen von Erzt und in andern Materien, als selbst in dem herculanischen Museo. Aber wer wie die mehrsten diesen Schatz siehet, wie der Hund am Ufer des Nils im Laufe trinkt, dem wird es gezeiget, wie er siehet. Vom Campidoglio, welches insgemein in Einer Stunde gesehen wird, wäre Einen ganzen Monat zu reden. Denn hier gilt nicht, was zuweilen wahr ist, daß der sich in Kleinigkeiten einläßt, die großen Absichten verlieret: in

der Kunst ist nichts klein, so wenig, als in dem geringsten Insecte nach den Absichten betrachtet.

Ich will versuchen, ob es mir gelinget, dasjenige, was wir zuweilen miteinander geredet haben, und was ich wünschte meinen Herrn Landesleuten, die mir die Ehre ihres Besuchs gönnen, in der ersten Unterredung zu sagen, in einen Brief zu fassen. Hierdurch setze ich mir selbst Gränzen einer lehrhaften Kürze, in welcher ich außer jenem in einem so weiten und mir bekannten Felde nicht bleiben würde. Die Ordnung, in welcher ich zu reden habe, bietet sich von selbst dar: es ist die Untersuchung des Orts selbst und der darin enthaltenen Merkwürdigkeiten, und diese gehen auf die Baukunst, die Bildhauerey und Malerey.

Die Kenntniß der Lage des alten Roms sollte billig die erste Neugier der Reisenden erwecken, aber nicht die vornehmste, wie bey vielen Führern der Fremden seyn, die diese zuweilen ganzer acht Tage nur allein um den Berg Palatino umher führen, und ihnen vorbeten, wo dieses und jenes gestanden. Es werden einige meiner Leser mir Zeugniß geben. Denn jene machen es wie die Prediger, welche gerne von Geheimnissen predigen, weil die Zuhörer so wenig, als sie selbst davon begreifen. Von der Lage des alten Roms soll man nichts vornehmlich bemerken, als wovon ein Bild im Gedächtniß bleiben kann: was nicht mehr ist, ist als wenn es nimmermehr gewesen ist. Man weiß ohngefähr, wo Pompejus, Vespasianus und andre Römer gewohnt haben, und diese Orte sind alle durchwühlet von der Anzeige derselben

bleibt weniger im Gedächtniß, als die Spur von einem Schiffe im Wasser.

Die nöthigen und nützlichen Kenntnisse sind die Gränzen des alten Roms zu einer jeden Zeit, sonderlich in dessen größter Herrlichkeit, welche sich bey weitem nicht bis an die jetzige Ringmauer erstreckten, die, wie man weiß, vom Kaiser Aurelianus, wo sie jetzo sind, hinausgerückt wurden. Diese Gränzen aber sind mit ein paar Worten sehr deutlich anzugeben. Gegen Mitternacht war die Stadtmauer unten am Campidoglio, wo der Aufgang ist, gegen Abend war die Tiber die Gränze, gegen Morgen der Agger des Tarquinius, welcher noch jetzo in dem Garten der Cartheuser und in der Villa Negroni zu sehen ist, und gegen Mittag erstreckte sich die Stadt so weit, als jetzo. Jenseits der Tiber war mehrentheils das Quartier der Juden. Dieses waren die Gränzen unter dem Augustus und in den folgenden besten Zeiten; das Flavische Amphitheater war in der Mitte der Stadt. Folglich war der größte bebauete Theil des neuen Roms ausser dem alten und war der sogenannte Campus Martius, welchen Namen auch noch jetzt eine Gegend hat. Dieser Campus war mit öffentlichen Gebäuden besetzt; hier wurden die Kaiser vorrechtlich allein verbrannt und ihre Asche beygesetzt; es ist auch von des Augusts Grabmal noch ein großes Theil der Einfassung zu sehen. Hier wurden auch die Römer in Waffen und andern Spielen geübet. Zwo Hauptstraßen führten mitten durch zur Stadt selbst; Via Recta war die eine und gieng über die vaticanische Brücke, von welcher noch ein Pfeiler

ſteht längſt der Tiber, wo jetzt Strada Giulia iſt. Via Flaminia war die andre, und iſt die längſte, größte und prächtigſte Straße, il Corso genannt. Der niedrigſte und ſchmuzigſte Theil am Fluſſe wurde nach den Zerſtörungen zuerſt angebaut wegen der Bequemlichkeit des Waſſers. Denn die Waſſerleitungen waren zerfallen, und man trug, wie in Paris, Waſſer zu kaufen umher; dieſes geſchah noch unter Pabſt Paul dem zweyten. Nach den Gränzen ſind die ſieben Hügel anzuzeigen, die aber nicht allenthalben ſo deutlich ſind, wie ehemals, denn die Thäler ſind vollgefüllt und verſchüttet, und wie hoch, läßet ſich aus dem alten Pflaſter der Via Flaminia ſchließen, welches etliche 30 Palmen unter dem jetzigen Pflaſter des Corſo iſt. Vornehmlich iſt die ehemalige Geſtalt des Capitolii und Palatini zu bemerken. Wo jetzo der Aufgang zum Campidoglio iſt, war vor Alters keiner, und der Hügel war abſchüßig und mit Mauern daſelbſt befeſtigt. An der Mauer lag oben in der Mitte das Aſylum und auf beyden Seiten war ein kleiner Eichenwald. Zur Rechten ſtand der Tempel des Olympiſchen Jupiter, zur Linken Curia Calabra. Mitten auf dem Hügel, wo jetzo die Statue des Marc. Aurelius zu Pferde iſt, war der Tempel des Jupiter Statoris. Was man jetzo das Campideglio nennet, oder die Wohnung des Senators von Rom, war das Archiv der Stadt und vor derſelben ſiehet man noch hinterwärts die Spuren der Doriſchen Bauart deſſelben. Von den vielen Tempeln auf dem Capitolio ſtehn noch drey Säulen von dem Porticus des Tempels des Jupiter Tonans mit dem Gebälke und 8 Säulen von dem vermeinten

Tempel der Concordia, und dieſe waren nicht ſehr geräumlich, und ſtunden auf drey verſchiednen Abſätzen dieſes Hügels, über welche krumm herumgeführt der einzige Weg auf das Capitolium gieng. Was jetzt Campo Vaccino heißt, war ehemals Via Sacra, und in der Mitte war Forum Romanum: in der erſten Gaſſe zur linken Hand war Forum Auguſti, in der 2ten auf eben der Seite Forum Cäſaris, und hinter dem erſten Foro war Forum Nervä. Unter dieſem war Forum Trajani.

Den Palatiniſchen Berg ſtelle man ſich eben wie das Capitolium vor mit Abſätzen und verſchiedenen Erhöhungen ſowohl umher, als oben gegen die Höhe zu. Dieſes beweiſet eins von den 2 erhaltnen Zimmern von dem kaiſerlichen Palaſte, welches kein anderes über ſich hatte: denn das Licht kommt in demſelben von oben durch eine runde erhaltene Oeffnung. In dieſe Zimmer aber zu gelangen, muß man tief hinuntersteigen, und es ſind oberwärts weit höhere Trümmer. Folglich waren dieſe Zimmer von einem Theile des Palaſtes, welcher an der Anhöhe lag. Jenes zeigen die Trümmer um den Berg umher. Aus jenen Zimmern gelangte man in die Bäder des Auguſtus, welche *) — völlig erhalten entdeckt wurden; der letzte Herzog von Parma aber aus dem Hauſe Farneſe, als Herr der Villa Farneſe auf dieſem Hügel, fand gut, die Säulen, Pilaſter, Bekleidungen der Mauern von ſeltnem Marmor nebſt den Statuen ab und weg-

*) Hier wollte W. vielleicht die Jahrszahl beyſetzen.

nehmen, und nach Parma führen zu lassen. Gegen Abend unter diesem Hügel, und an dem Fuße des Aventinischen war Circus Maximus, dessen Gränzen und Größe das vertiefte und in Kraut-Gärten verwandelte Erdreich zeiget.

Erinnern *) Sie sich hier, daß ich nicht für diejenigen, die unter dem Titel der Gelehrten reisen, schreibe, als welche von dem, was ich gesagt, mehr und viel geschrieben verlangen. Es würde aber überflüssig seyn, auf diese seine Absicht zu richten, und dieses aus 3 Gründen: erstlich, weil wenig oder gar keine fremden Gelehrten in dem Alter, wo sie es seyn können, nach Italien reisen, zweytens weil für diese ein paar Monate in Rom nichts nutzen, und drittens, weil diese, was sie wissen wollen, in mehr als einem Buche nachlesen, aufsuchen und prüfen können.

Der Liebhaber der Künste muß die Bankunst, Bildhauerey und Malerey miteinander vereinigen, von welchen Rom die Schule und der höchste Lehrer ist, und in jeder Kunst verdienen die neuern Werke nicht weniger Aufmerksamkeit als die alten.

---

*) Am Rande ist folgende Verbesserung beygeschrieben. Erinnern Sie sich, daß ich nicht für diejenigen, die unter den eigentlichen Namen der Gelehrten reisen, schreiben will: wenn diese alle Orte, die durch Begebenheiten, Personen und in Schriften berühmt sind, aufsuchen wollen, so werden nicht Monate, sondern Jahre erfordert. Es kommen aber wenig oder gar keine Gelehrte von jenseit der Alpen nach Rom in einem Alter, wo sie es seyn können und solche Untersuchungen zu machen im Stande sind.

In der Baukunst sind die Form und Ordnung der Bauart, die Zierrathen und die Materien zu betrachten, und hier könnte ich in Absicht der Alten auf meine Anmerkungen über ihre Baukunst verweisen; man kann aber in wenig Anzeigen die Beobachtungen des Liebhabers leiten.

Die Form des Tempels des Friedens ist die einzige mit 3 Navaten, welches, wie Vitruvius sagt, eine hetrurische Bauart war. Die übrigen viereckigten, wie der Tempel des Antoninus und der Faustina, haben keine Navaten, auch innerhalb keine Säulen, welche die Tempel in Rom wegen ihrer mäßigen Größe nicht nöthig hatten. Innere Säulengänge, wie in S. Paolo sind eine Nachahmung der alten Basiliken und nicht der Tempel.

Von Ordnungen der Baukunst findet sich die dorische nur allein in dem Theater des Marcellus übrig, und in der Kirche zu St. Pietro in Vincoli sind 2 Reihen dorischer Säulen; weiter ist nichts von dieser Ordnung übrig, weil dieselbe auch vor Alters an wenig Tempeln angebracht war. Von der Jonischen Ornung ist ein kleiner schlechter viereckter Tempel, jetzo der Armenier Kirche, übrig, aber Säulen, auf welche Jonische Capitäle gesetzt sind, finden sich in Menge, und die größten und schönsten sind zu S. Maria in Trastevere und zu Lorenzo ausser Rom. In dieser Kirche kann man das seltne Capital mit der Eidexe und dem Frosche bemerken, welches die symbolische Vorstellung zweyer griechischen Baumeister Scaurus und Batrachus ist. Ueber die Corinthische Ordnung ist nichts besonders anzumerken, da aber die mehrsten

und größten Säulen Corinthische sind, so verdienen die größten unter denselben beobachtet zu werden.

Die Zierrathen und deren Ueberfluß an Basen der Säulen und an dem Gebälke zeugen von der Zeit der Kaiser, und je verschwenderischer dieselben sind, desto später ist die Zeit derselben, welche wir aus jenen ohngefähr angeben können. Das Gebälk in den Diocletianischen Bädern, welche die spätesten Römischen Gebäude sind, hat die mehrsten Zierrathen, als die sogenannten Mäandri auf langen Streifen und auf Basen, die über runde Knöpfe geflochtene zwey Bänder, die Kränze von Eichenlaub u. s. f. sind besonders zu betrachten.

Unter den Materialien sind die Ziegeln die häufigsten, und auch diese und die Art des Gemäuers haben Zeichen, das Alten zu unterscheiden. Denn die Ziegel aus den besten Zeiten der Kaiser, wie an dem Pantheon und zu den Wasserleitungen sind groß und dünne, und je dünner sie sind, desto älter ist das Werk. Die Ziegeln zu den von Aurelianus aufgeführten Stadtmauern sind nicht so groß und dünner wie jene.

Ueber Werke der neuern Baukunst ist allgemein von Kirchen und von Palästen zu reden. Das Haupt und die Krone aller Kirchen ist ohne Zweifel S. Peter und wenn die Alten es vor ein Unglück hielten, den Tempel des Olympischen Jupiter nicht gesehn zu haben, so könnte dieses noch eher von S. Peter gesagt werden. Denn dieses Gebäude ist größer, als alle Tempel der Griechen und Römer, und wird auch an Baukunst und an Pracht jene alle übertreffen. Ich gehe niemals hin, ohne Gott zu preisen, daß er mich so

glücklich gemacht hat, dieses Wunderwerk zu sehen und viel Jahre zu sehen und kennen zu lernen. Die Cornische unter dem Gewölke, auf welcher zween Personen sehr bequem und enge auch drey nebeneinander stehn können, kann als ein Maasstab der innern Größe dienen. Was Campbell in seinem Brittanischen Vitruv vor Fehler angiebt, sind bis auf eins ungegründet, und dieser Fehler ist entstanden durch die Abweichung von dem Entwurfe des Mich. Angelo, welcher dieselbe in ein griechisches Kreuz zu bauen anfieng. Denn da zur Vergrößerung dieses Gebäudes das Kreuz verlängert wurde, blieb die erstaunende Cupyola in der Mitten, und man sieht nur den Rand derselben beym Eintritt.

Ein Palast heißt in Rom ein prächtiges, freystehendes Wohnhaus, welches einen innern Hof einschließt; mit dieser Benennung ist man nicht so verschwenderisch, wie Wright in seinen Reisen sagt. Paläste, wie in Frankreich und in andern Ländern mit 2 Flügeln, deren innrer Hof mit einer hohen Mauer verschlossen ist, die die Vorderseite des Gebäudes versteckt, finden sich nicht in Rom. Der innre Hof, Cortile, hat insgemein unten einen bedeckten Gang und zuweilen einen zweyten über demselben, entweder auf Pfeilern, wie in dem Farnesischen Palaste, oder auf Säulen, wie in dem Palast Borghese, wo dieselben von grauem und röthlichem Granit sind und jedesmal zwey neben einander stehn.

II.

Ueber die Glasarbeiten der Alten. *)

Ein Sendschreiben von Reiffenstein an Joh. Winckelmann. **)

Vorerinnerung.

Ich habe in dem verlangten beygehenden Aufsatze der Feder freyen Lauf gelassen, und alles, so mir jetzo eingefallen, hingeschrieben; ich wünsche, daß Sie etwas brauchbares zu Ihren Absichten darin finden mögen. Ich empfehle Ihnen zu beharrlicher Freundschaft

Dero treuergebensten
Reiffenstein.

Unter den Materialien, deren sich die Alten zur Ausbildung verschiedener Werke der Kunst bedienet, verdienen die verschiednen Arten von Glas, die sie zu verfertigen gewußt, eine vorzügliche Erwähnung, weil einige Ueberbleibsel von so sehr mannigfaltiger Art und von ganz besonderer Schön-

*) Mit diesem Aufsatze, der sich in 7. B. oder Syll. Antiq. T. III. n. 3. findet, vergleiche man Winckelmanns Geschichte der Kunst B. 1. Cap. 2. §§. 19—27. N. A. von Meyer und Schulz. Th. 1. S. 39. Wiener Ausg. S. 33.

**) Joh. Friedrich Reiffenstein (eigentl. Reifstein), Rußl. Kaiserl. Hofrath, war zu Ragnit im Preußischen Litthauen am 22. Octbr. 1719. geboren und starb zu Rom den 13. Octbr. 1793. s. Schlichtegroll Nekrolog 1793. B. 1. S. 1 — 31. und das Correctif in Göthe's Winckelmann und sein Jahrh. S. 360.

heit uns schließen lassen, daß die daraus verfertigten Kunstwerke, insbesondere so weit dieselben die, in verschiednen Edelsteinen gegrabnen Meisterarbeiten genau nachgeahmt und vervielfältigt haben, bey ihnen in besondrer Achtung gewesen.

Es war sehr natürlich, daß die Alten, welche auch die gemeinsten Materien durch Einprägung der schönsten Kunstwerke berühmter Meister zu veredlen wußten, und bey denen auch der Edelstein selbst, wenn er nicht durch die Arbeit eines großen Künstlers irgend einen Werth bekommen hatte, in keiner sonderlichen Achtung war, eine zur getreuen Annehmung aller Formen so willige, in Mannigfaltigkeit und Reichthum der Farben aber den schönsten Steinen nicht allein ähnliche, sondern vielmehr vorzügliche Materie erwählen mußten, um dieselbe zur Ausbildung solcher Kunststücke, deren sie besonders fähig war, anzuwenden.

Die, aus einer so zerbrechlichen Materie verfertigten Werke haben den feindlichen Verwüstungen so vieler Jahrhunderte nicht widerstehen können, daher haben sich auch außer einigen schätzbaren Trümmern nur wenige, zwar unzerbrochene, in der Erde aber fast wieder verwesete Stücke bis auf unsere Zeit erhalten, welche die Schönheit, so sie ehemals gehabt, nur sehr unvollkommen darstellen, und es ist daher kein Wunder, daß eine Kunst, zu deren Fortsetzung sowohl die Nachrichten als die Meister gefehlet, fast gänzlich verloren gegangen. Doch ist dieselbe auch in ihren wenigen Ueberresten noch so reizend und so schön, daß sie auch aus ihrer Asche wieder hervorgesucht zu werden verdienet.

Die schönsten unter diesen Ueberbleibseln, welche zu verschiedenen Zeiten, sonderlich in und um Rom unter dem Schutte ehemaliger Paläste hervorgegraben worden, sind die sogenannten Pasten, womit man vor diesem alles, so die größesten Künstler vollkommnes, oder merkwürdiges in Edelsteinen erhaben und hohl eingeschnitten hatten, mit so großer Wahrheit und genauer Uebereinstimmung, sowohl in Ansehung der Farben, als der Kunst nachzuahmen gewußt, daß sie mit demselben Vergnügen und mit ebenderselben Belehrung, als ihre Urbilder, betrachtet werden können, und die Pracht ihrer Paläste und ihrer Geräthe auf eine sehr angenehme Weise vergrößern mußten.

Das beträchtlichste von den erhaltenen Pasten ist vielleicht der große Camee, der im länglichen Viereck mehr als 1 Palme breit und ⅔ desselben hoch ist, und in dem Cabinette der Vaticanischen Bibliothek aufbehalten wird. Er stellt in flacherhobenen, weißen Figuren auf dunkelbraunem Grunde die Geschichte *) — vor, und ist bereits **) — herausgegeben worden, (welches mir nicht genau bekannt und Sie, wo Sie es nöthig erachten, anzuführen belieben werden.) Von Cameen eben dieser und außerordentlicherer Größe finden

---

*) Es ist auf demselben in flacherhobenen weißen Figuren auf einem dunkelbraunen Grunde, Bacchus in dem Schoße der Ariadne liegend nebst zwey Satyrs abgebildet. s. Winckelmanns Gesch. d. Kunst. N. Dr. A. S. 44. 45.

**) Von Bounarotti, s. Winckelm. G. d. K. p. 44. u. Anm. 174. S. 296.

ſich zuweilen einige Trümmer, welche uns die beſondre Geſchicklichkeit, ſo die alten Künſtler in dergleichen Paſten von ſo beſonderer Größe gehabt, und vielleicht auch durch eben dieſe ungemeine Größe den Gebrauch derſelben anzeigen. Vermuthlich ſind dieſelben unter andern entweder in Marmor gehauenen, oder auch nur gemalten ſogenannten Arabesken als Zierrathen an den Wänden einiger Tempel, oder der prächtigſten Zimmer ihrer Paläſte angebracht geweſen, welches mir ſo viel wahrſcheinlicher wird, weil man mehrmals die Fußböden ganzer Gemächer mit künſtlichen Glasarbeiten belegt gefunden, und gewiſſermaßen kann man ſchon die Fußböden von der gewöhnlichen muſiviſchen Arbeit mit hierher rechnen, weil die Künſtler derſelben, ſonderlich, wenn ſie Laub- und Blumenzierrathen vorzuſtellen hatten, die ſchönſten Farben, die ſie in Marmor und andern Steinen, deren ſie ſich dazu bedienten, nicht fanden, von gefärbten Glasſtücken entlehneten.

Allein die Alten haben außerdem noch eine ganz beſondre, dem Anſchein nach muſiviſche Glasarbeit zu verfertigen gewußt, deren auſſerordentliche Zierlichkeit und Schönheit auch in den beyden Fragmenten, ſo im verwichenen Jahre davon in Rom zum Vorſchein gekommen, Kenner und Liebhaber der Künſte in nicht geringe Verwunderung geſetzet. Beyde dieſe Stücke hatten nicht völlig einen Zoll in die Länge und ein Drittheil deſſelben in die Höhe. Auf dem einen erſchien in einem dunklen, aber vielfarbigten Grunde ein Vogel, welcher einer Ente ähnlich iſt, von verſchiednen ſehr lebhaften Farben, mehr

aber im chineſiſchen, willkührlichen Geſchmack, als der Natur gemäß, vorgeſtellet. Der Umriß iſt ſicher und ſcharf. Die Farben ſchön und rein und von ſehr ſanfter Wirkung, weil der Künſtler nach Erforderung der Stellen bald durchſichtiges, bald undurchſichtiges Glas angebracht hat. Der feinſte Pinſel eines Miniaturmalers hätte den Zirkel und Augapfel, ſo wie die ſcheinbar ſchuppigten Federn an der Bruſt und den Flügeln (hinter deren Anfange das Stück gleich abgebrochen war) nicht genauer und unverworrener ausdrücken können. Die größeſte Verwundrung aber erwecket dieſes Stück, wenn man auf der umgekehrten Seite deſſelben eben dieſen Vogel wiedererblickt, ohne in dem geringſten Pünktchen einen Unterſchied wahrzunehmen. Daraus man folglich ſchließen mußte, daß dieſes Bild durch die ganze Dicke dieſes Stückes, welche ungefähr ein Sechſtel Zoll beträget, fortgeſetzt ſey, und da, wo man daſſelbe auch durchſchnitte, dieſelbe Ente wiederholt finden würde, welches die beobachteten durchſichtigen Stellen einiger ſchönen Farben an dem Auge und der Bruſt noch mehr beſtätigen. — —

Die Malerey erſcheint auf beyden Seiten körnicht und aus einzelnen Stücken nach Art moſaiſcher Arbeit, aber ſo genau zuſammengeſetzt, daß auch ein ſcharfes Vergrößerungsglas keine Fugen daran entdecken könnte. Dieſer Umſtand und das, auch durch die ganze Dicke des Stücks fortgeſetzte Gemälde machten es unendlich ſchwer, ſich ſogleich einen Begriff von der Bewerkſtelligung einer ſolchen Arbeit zu

machen, welches auch vielleicht noch lange Zeit ein Räthsel geblieben wäre, wenn man nicht da, wo dieses Stück abgebrochen ist, an dem Durchschnitte desselben die ganze Dicke durchlaufende Striche von ebendenselben Farben als die, so auf der Oberfläche erscheinen, entdeckt hätte, und daraus schließen konnte, daß diese Malerey von verschieden gefärbten Glasfäden aneinandergesetzet, und nachher im Feuer zusammengeschmelzt sey.

Es ist nicht zu vermuthen, daß man soviel Mühe angewendet haben würde, dieses Bild durch die unbeträchtliche Dicke eines Sechstheilzolles durchzuführen, da solches mit längern Fäden in eben derselben Zeit durch eine Dicke von vielen Zollen zu bewerkstelligen eben so möglich war. Dahero mußte man schließen, daß dieses Gemälde in der Dicke eines Sechstheilzolles von einem längern Stücke, durch welches es fortgeführt war, abgeschnitten worden, und daß man dieses Bild so oft vervielfältigen können, als erwähnte Dicke in der ganzen Länge des Stücks enthalten war.

Das zweyte Fragment ist ungefähr von derselben Größe und auf eben dieselbe Art verfertigt. Es sind auf demselben Zierrathen von grünen, gelben und weißen Farben auf blauem Grunde vorgestellet, die aus Schnörkeln, Perlenschnüren und Blümchen, die auf den Spitzen pyramidalisch aneinander laufen, bestehen. Alles dieses ist sehr deutlich und unverworren, aber so unendlich klein, daß auch ein scharfes Auge Mühe hat, den feinsten Endungen, in welche sich sonderlich

die Schnörkel verlieren, nachzufolgen, und demungeachtet sind alle diese Zierrathen unterbrochen durch die ganze Dicke des Stücks fortgesetzt.

Auf einigen metallnen Schalen und andern Geräthen findet man einige dem Schmelzwerke sehr ähnliche Blumenzierrathen, welche daher auch gemeinhin für alte Emailleарbeiten ausgegeben werden. Die an den vorherbeschriebenen erkannte Art von Glasmalerey aber belehret uns auch in diesem eines bessern, und man erkennt dieselbe mit Gewißheit für eben eine solche Art von mosaischer Glasarbeit, deren Sauberkeit und Feinheit aber auch alle Vorstellung übergeht. Diese Zierrathen bestehen blos aus einzelnen Röschen und andern Blümchen von sehr lebhaften hellen Farben auf dunkelem Grunde, womit die Ränder und Deckel einiger Gefäße in abgeschnittenen kleinen Flächen belegt sind, die nachher im Feuer aneinander und an das Metall festgeschmelzt worden.

Sowohl die Form dieser Geschirre, als auch der starre und gewißermaßen ungeschmeidige Umriß an den Figuren und den Zierrathen der beyden erwähnten Fragmente eignet diese Arbeiten wohl unstreitig den Hetruriern zu. Diese Vermuthung wird durch die Ausbeute einer etwa vor 10 Jahren unternommenen Nachgrabung in einem Weinberge, der auf den Trümmern der Stadt Veji befindlich ist, noch mehr bestätigt. Eine unendliche Menge von Glasscherben, kleinere und größere metallene Klammern, womit die Marmortafeln an den Wänden befestigt gewesen, und bleyerne Röhren alter Wasserleitungen war das Vorzüglichste, so die Unternehmer

dieser Nachgrabung schadlos hielt. Unter den Glasstücken, davon man nur einen sehr geringen Ueberrest zu Gesichte bekommen, sind viele Scherben von sehr artig, wie auf dem Drehstuhl gearbeiteten Schalen, auf denen einige sehr weit abstehende und gleichsam angelöthete Zierrathen befindlich sind, an denen die Spur eines Rades, mit welchem ihnen die Ecken und Schärfen angeschliffen worden, sehr deutlich zu spüren ist. Unter verschiednen Fragmenten kleinerer und größerer Flaschen findet sich auch ein Untertheil mit einem Stücke einer Seitenwand eines viereckigten Fläschchens von weißem durchsichtigem Glase, auf welchem eine stehende und etwas, so unsern Fächern gleichet, in der Hand haltende, am Unterleibe bekleidete Figur befindlich ist. Hauptsächlich aber hat man eine Menge von grünen Glasstücken in der Dicke mittelmäßiger Ziegelsteine, womit die Fußböden einiger aufgegrabnen Zimmer belegt gewesen, gefunden. Einige fast ganz erhaltene Geschirre sind dem ehemaligen englischen Antiquario Russel zu Theil geworden, das übrige, so einige 100 Centner betragen, hat man in die hiesige Glashütte verkauft, worunter sehr viele belehrende Stücke mögen vernichtet seyn.

Die Glaskunst muß demnach auch aus diesem Umstande für älter, als es gewöhnlich geschieht, angegeben werden; denn da so viel schöne und prächtige Glaswerke bey den Hetruriern in Veji, einer ihrer reichsten und mächtigsten Städte, so bereits in den ersten Zeiten der Republik von Camillus zerstört worden, auch noch unter ihren Trümmern in so

groſser Menge angetroffen worden; ſo muß man ſich wohl eine Reihe vieler Jahrhunderte vorſtellen, ehe dieſe Kunſt bis zu der Vollkommenheit, die wir an ihren Werken ſehen, gebracht, und dieſelbe ſo gemein werden können, daß ſie gleichſam zum Steinpflaſter dienen können. Es iſt daherv nicht nöthig, dieſe Kunſt mit dem Plinius von ſyriſchen Kaufleuten am Fluße Belus durch einen Zufall erfinden zu laſſen, da ſie durch viel wahrſcheinlichere und ältere Zufälle den Aegyptern bey ihren vielen Brennöfen, worinnen die, der ſtärkſten Hitze ausgeſetzten Ziegel und Geſchirre ſehr leicht zu glaſen anfangen, oder vielmehr ihren älteſten Königen, welche wie bekannt groſse Chemiſten geweſen, bey dem ſtarken Feuer ihrer Schmelzöfen, worinnen ſich Salze und Metalle ſehr leicht in Glas verwandeln, durch viel wahrſcheinlichere und ältere Zufälle bekannt und darauf von dieſem kunſtliebenden Volke zu einiger Vollkommenheit gebracht worden müſſen.

Von eben der Gattung vorerwähnter von Fäden und Röhren zuſammengeſetzter Glasarbeiten findet man auch zuweilen Täfelchen von beträchtlicher Dicke, aber geringerer Arbeit in den Fußböden alter Gemächer, welche daſelbſt in Abwechſelung mit andern theils einfärbigen, theils die ſchönſten Sorten von Achat, Onyx, Sardonyx, Lapis Lazuli, Serpentin und Porphyr ſehr glücklich nachahmenden und zuweilen auf Schieferſtein gekittete Glastafeln ein ſehr reiches Pflaſter ausgemacht haben müſſen.

Das höchste Werk der Glaskunst bey den Alten dürften aber wohl die Prachtgefäße gewesen seyn, auf welchen flacherhobene, helle und öfter vielfarbige Figuren auf dunkelm Grunde so wie bey echten aus Sardonyx von den größesten Künstlern geschnittenen Gefäßen, in größter Vollkommenheit der Kunst erschienen, davon vielleicht nur ein einziges ganz erhaltenes Stück in der Welt ist, so ehemals in dem vermeinten Grabe des Alexander Severus mit dessen darin befindlicher Asche gefunden worden. Dieses Kunststück wird unter den Seltenheiten des Barberinischen Palastes aufbewahrt, aber seit vielen Jahren gar nicht mehr gewiesen und ist mehrmals von *) — — Bounarotti als eine Camee von echten Sardonyx beschrieben worden. Wie unendlich prächtiger müssen nicht solche Geschirre Kennern von wahrem und echtem Schönen in die Augen fallen, als alle alte und neue heut zu Tage so beliebte Porcellan-Gefäße, deren schöne Materie bishero noch durch keine echte Kunstarbeit edler gemacht, und auf den daraus verfertigten theueren Geschirren noch kein würdiges und belehrendes Denkbild jemals eingeprägt oder eingezeichnet worden, ob man gleich durch mühsame Künsteleyen Blumen, die gar nicht von so zerbrechlicher Materie nachgebildet seyn wollen, und lächerliche Püppchen zu Wege gebracht, und den der, aus erwachsenen kindischen

*) Am Rande steht: diesen Umstand werden Sie aus ihrer Belesenheit genauer zu bestimmen belieben. Montfaucon und die Aedes Barberianae werden gewiß davon reden. S. Winckelmann G. d. K. p. 44. f. u. Anm. 174. S. 296.

Geschmack, wo nicht in königlichen und fürstlichen Kunstkammern selbst eingeführt hat, so doch die damit angefüllten Puppenschränke denselben sehr nahe an die Seite gesetzt hat. Anstatt daß das Alterthum vielmehr bedacht gewesen, die ewigen Kunstwerke ihrer Dioskorides und Solonen zu vervielfältigen, auch im Belustigen zu belehren, und durch wiederholte Erscheinung der vollkommensten Kunststücke das Gefühl des Schönen fortzupflanzen, und den daraus erwachsenden guten Geschmack zu erhöhen.

Der Wunsch, daß besagte eben so schöne als nützliche Glaskünste wieder aufleben möchten, hat einen Liebhaber *) von Versuchen zur Aufnahme verschiedener Künste gereizet, selbst Hand anzulegen, um wenigstens die nützlichsten derselben wieder ans Licht zu bringen. Bishero, scheint es, habe man weiter nichts davon gewußt, als was Homberg **), der berühmte Chemist des Herzogs Regent von Orleans, in Frankreich davon bekannt gemacht hat, welches aber in weiter nichts bestanden, als hohlgeschnittene Steine in Glas abzudrücken, wovon er für den Wiedererfinder ausgegeben wird,

---

*) Reiffenstein selbst, wie aus den Folgenden erhellt.

**) Vgl. Manière de copier sur le verre les pierres gravées. Par Guill. Homberg. Voy. Mem. de l'academ. des Sciences. 1712. S. 189 — 197. Homberg war von deuschen Eltern zu Batavia auf der Insel Java 1652. geboren (nach Sulzer Th. d. sch. K. war er aus Quedlinburg), studirte in Deutschland, und starb 1715. s. Jöcher. Gelehrten Lex. Th. II. v. Homberg.

obgleich im vorigen Jahrhundert in Nürnberg *) gedruckte Kunstbücher diese ganze Kunst eben so umständlich, wie er lehren. Nach ihm hat der berühmte Baron Stosch dieselbe zum großen Vortheil der Kunst und Gelehrsamkeit in Florenz und auf mehrern seiner Reisen angewandt, eine Sammlung von Abdrücken über die größesten Meisterstücke, so in königl. und fürstlichen Cabinetten, sonderlich in Italien, aufbehalten werden; zu veranlassen, welche nachher von seinem ehemaligen Hausgenossen Christian Dehn ansehnlich vermehrt worden, und jetzo zu Rom in Schwefelgüssen den Liebhabern überlassen werden. Mit dieser einzigen Art von Pasten hat man sich bishero begnüget, nachdem man vielleicht durch die, dem erwähnten Baron Stosch mißlungenen Versuche, auch die Cameen der Alten wieder herzustellen, der sich, wie man es von einem vertrauten Freunde desselben weiß, viel Mühe darum gegeben, oder von andern zu Anfange sich äußernden Schwierigkeiten von anderweitigen Versuchen abgeschreckt

*) Sulzer, Allg. Theorie der schönen Künste Th. 3. S. 398. Art. Paste, führt aus Lippert folgendes an: die Art und Weise wie die Pasten gemacht werden, ist oft beschrieben worden; eine dergleichen ausführliche Nachricht stehet in der sogenannten Nürnbergischen Werkschule. S. Introduction a l'etude des pierres gravees par A. L. Millin. Ed. sec. Paris 1797. p. 39. Dictionnaire des beaux arts par Millin T. I. p. 542. Art. Empreintes u. T. III. p. 93. Art. Paste, wo mehreres hierüber zu finden ist. Ueber antike Glasarbeiten ist von den Herausgebern der Gesch. d. K. das beygebracht, was seitdem ist geleistet worden. s. B. 1. S. 293.

worden. Der erwähnte *) hat verschiedene Gattungen oberwähnter Künste, und sonderlich die Cameen in zwey oder mehrern Farben, deren einige schon ein halbe Palm in die Länge, mit einiger Art von Vollkommenheit wiederhergestellt, und auch in den berührten musivischen Glasarbeiten bereits die Möglichkeit bewiesen. Nach so manchem, von großen Kennern und Meistern in der Kunst erhaltenen Beyfall, und sonderlich durch die kürzlich großmüthige Unterstützung des durchlauchtigen regierenden Fürsten von Anhalt-Dessau, der die Bewunderung fremder Völker, deren Länder er bisher durchreiset, geworden, und der in seinem gütigen und menschenliebenden Herzen das seltene Muster eines vortrefflichen Fürsten verehret, so wie er die Liebe, Lust und Sehnsucht seiner glücklichen Unterthanen ist, fährt N. N. fort, größere Versuche nach besonders dazu verfertigten Modellen von Cameen in der Größe Eines Palms in der Länge und erforderlichen Breite zu liefern, und sich nachhero an Gefäße selbst zu wagen. Auf dem bisher eingeschlagenen Wege haben sich schon manche neue Erscheinungen von den Arten, so den Alten unbekannt gewesen, geäußert, worunter eine der ersten diese war, Cameen zwischen zwey Gläser einzuschmelzen, und die schönsten Stücke, so auf erhobenen und hochgeschnittenen Steinen befindlich sind, wie die Insecten im durchsichtigen

*) Am Rande ist beygeschrieben: wenn Sie etwa für gut finden, mich zu nennen. Uebrigens s. Winckelmanns Anm. z. G. d. K. Th. I. S. 9. welches ich in der neuen Ausg. nicht habe finden können.

Bernstein, erscheinen zu lassen, wodurch sie von aller fernern Zerstörung und Beschädigung gewissermaßen gesichert sind, und Jahrhunderte hindurch in Wasser und Erde fortdauern können. Sein Wunsch ist, diese Künste zu einiger Vollkommenheit zu bringen, daß dieselben nachhero zur Ausbreitung des guten Geschmacks in den Künsten desto förderlicher seyn mögen; wobey es lediglich auf fernere Unterstützung in den Versuchen, die nicht allein mühsam, sondern auch kostbar sind, ankommen wird, ob diese Vollkommenheit früh oder spät erreicht werden wird.

III.

Gedanken. *)

Man muß nicht aus einem, oder dem andern Werk, oder gar aus schlechten Arbeiten auf die Composition der Alten schließen. Man würde ungerecht seyn gegen die Alten, wenn man sie in diesem Puncte nach den großen Basreliefs unter Constantins Bogen richten wollte. Man siehet hier drey Gesichter in Einer Linie, zwey andere Köpfe so nahe aneinander gegen sich gekehrt, als Personen, die sich küssen wollen, und unter den drey bezeichneten Köpfen zwey andere ebenfalls in Einer Linie.

Man kann den Unterschied zwischen den Arbeiten der Künstler zu Constantins Zeiten und der Arbeit zu den Zeiten

*) Die 2 ersten Fragmente sind aus den Miscellaneis Romanis. welche im Monat November 1761. angefangen sind. No. 3 — 5. findet sich in der Sammlung unter der Rubrik Notae in poet. Graecos.

des Trajans miteinander vergleichen an dem Triumphbogen Constantins. Die Figur der vier Flüsse in den Ecken des Bogens und die vier Victorien über den Bogen unter der Cornische sind abscheulich, die ovalen erhabenen Arbeiten hingegen sehr schön.

Es gehet mit dem Urtheil über Werke der Kunst wie mit Lesung der Bücher: man glaubt zu verstehen, was man lieset, und man verstehet es nicht, wenn man es erklären soll. Ein anderes ist den Homerus lesen, ein anderes ist ihn im Lesen zugleich zu übersetzen. Mit Geschmack die Werke der Kunst ansehen und mit Verständlichkeit, sind zwey verschiedene Dinge, und aus einem allgemeinen richtigen Gedanken über dieselben ist nicht auf die Kenntniß zu schließen, so wie es nicht folget, wenn Cicero sagt, daß Canachus oder Calamis härter als Polykletus gewesen, daß er gründlich verstanden habe, was er schrieb.

Es ist schwer kurz zu schreiben, auch nicht eines jeden Werk; denn man kann in einer völligern Art zu schreiben, nicht so leicht bey den Wort genommen werden. Aber unsre Zeit erfordert die Kürze, sonderlich wegen der Menge der Schriften. Derjenige, der an jemand schrieb: ich hatte nicht Zeit diesen Brief kürzer zu machen, erkannte, was die kurze Schreibart erfodert.

Ich habe in dem Versuch der Historie der Kunst lieber wie Herodotus, als wie Thucydides verfahren wollen: jener

fänget an von den Zeiten, da die Griechen anfiengen groß zu werden, und höret auf mit der Erniedrigung ihrer Feinde, und dieser fängt an von den Zeiten, wo die Griechen anfiengen unglücklich zu werden.

Die Schönheit *) ist nichts anders, als das Mittel von zwey extremis. Wie eine Mittelstraße in allen Dingen das Beste ist, so ist sie auch das Schönste. Um das Mittel zu treffen, muß man die beyden extrema kennen. Gott und die Natur hat das bessere gewählt, und die Schönheit der Form besteht selbst darin, daß sich Dinge zu einem Mittel verhalten: Die Uniformität macht keine Schönheit. Unser Gesicht konnte also nicht wie das Gesicht der Thiere aus zwey Theilen, Stirn und Nase, bestehen. Die Harmonie ist vollkommen in ungleichen Zahlen; zwey Dinge neben einander thun ohne ein drittes nicht gut: wenn aber die Gleichheit der Zahlen wächst, so wird die Uniformität unmerklicher und sie nehmen die Natur der ungleichen Zahlen an.

Vermuthlich ist die Kunst nach folgendem Grade gestiegen. Erstlich suchte man die Form an sich, alsdann die Proportion, sodann Licht und Schatten, hierauf die Schönheit der Form, alsdann das Colorit, ferner die Grazie der Gewänder, dann die Fülle der Gewänder.

---

*) Der Dialog über Schönheit, dessen Bekanntmachung die Herrn Herausg. der W. Werke wünschen S. L. B. III., befindet sich nicht unter dem Nachlasse. Dies Fragment ist aus den Collectaneis ad Historiam Artis.

Studien.

Herausgegeben

von

Carl Daub und Friedrich Creuzer,

Professoren in Heidelberg.

Sechster Band.

Heidelberg,
bey Mohr und Zimmer.
1811.

Tradition, Mysticismus und gesunde Logik, oder über die Geschichte der Philosophie.

Erste Abhandlung.

Vom Zweck und Wesen der Geschichte der Philosophie.

Daß nach Sokrates Spruch des Menschen höchste Weisheit darin bestehe, die Schranken seines eignen Wissens kennen zu lernen, oder die eigne Unwissenheit zu verstehen, ist die einfachste Behauptung, von der irgend ein Philosoph ausgehen kann. Denn daß kein Mensch allwissend sey, ist doch ein so weit einleuchtender Satz, daß wir jeden, der von einem andern Menschen das Gegentheil voraussetzte, für einfältig, jeden, der von sich selbst das Gegentheil meint, für einen Narren halten. Eingedenk dessen beruft sich die besonnene Philosophie auf das Bewußtseyn jedes Menschen von seiner eignen Beschränktheit, und zeigt ihm, daß er das wahre Wesen der Dinge nie ganz zu durchschauen vermöge; daß die gewöhnlichen Ueberzeugungen von der Wahrheit im menschlichen Leben nur eine dem Menschen nothwendige, aber bedingte, Vorstellungsweise der Dinge enthalten; daß Menschen wohl die Dinge nur nach Größen-

verhältnissen in Zeit und Raum zu erkennen vermöchten, diese aber zu dem wahren Wesen der Dinge nicht gehören.

Dieses festgestellt und zugegeben, fragt nun der Schüler: Welches ist denn aber das wahre Wesen der Dinge? Das ist es ja wohl, was die Philosophie beantworten will? Nicht achtend jene mangelhaften Vorstellungsweisen der blossen Erscheinung der Dinge, wird sie sich zur reinen, alleingeltenden, absoluten Wahrheit erheben! Die Frage des Schülers enthält einen sehr klaren logischen Widerspruch. Wenn die menschliche Ansicht der Dinge wirklich eine nur dem Menschen gehörende, ihm aber durch die Schranken seines Wesens unvermeidliche, nothwendige Ansicht ist: wie will er sich dann in seine höhere Ansicht des wahren Wesens der Dinge versetzen? Darum frage die ewigen Götter, wer Gelegenheit dazu hat, Menschen aber werden beym Menschlichen bleiben. Soll die Philosophie uns das Göttliche im Menschen zeigen, oder uns selbst in Götter umwandeln? Ich dächte, wir begnügten uns mit dem ersten, und wenn wir dies thun, so wirds ja klar seyn, daß die Schranken der Menschheit auch Schranken der menschlichen Weisheit und ihrer Philosophie bleiben müssen. Ist der Mensch also an eine beschränkte Ansichtsweise der Dinge gebunden, so wird auch seine Philosophie bey dieser müssen stehen bleiben; sich gänzlich über sie erheben, hieße den salto mortale aus sich selbst heraus in die Gottheit glücklich vollbringen.

So antwortet aber die gewöhnliche Kanzel- und Katheder-Charlatanerie dem Schüler nicht. Vielmehr ſtimmt ſie ihm bey: Allerdings ſind dieſe niedrigen Anſichten des Endlichen, des Truges, des Scheins und der Sünde der wahren Wiſſenſchaft unwürdig; nur das Abſolute und Göttliche wollen wir dir zeigen, dir eine neue Anſicht der Dinge eröffnend, welche dir erſt ihr wahres Weſen zeigen ſoll. — Und dieſe Prahlerey fand jederzeit leicht und bald Glaube und Anhang genug; während die wahre Anſicht, wenn ſie auch zuweilen in der Philoſophie erſchien, doch immer bald wieder verſchwand.

Wie kommt es nun aber, daß ein ſo klarer logiſcher Widerſpruch ſo oft überſehen und abgeläugnet werden konnte? Wie kommt es, daß dieſer Sprung aus ſich ſelbſt heraus dem Bajazzo der philoſophiſchen Schulen ſo leicht wird und ein ſo großer Theil der Zuſchauer vom Gelingen, alles Gegenredens ungeachtet, überzeugt bleibt? Es liegt im Weſen des vernünftigen Geiſtes, daß er ſeine eignen Schranken anzuerkennen und eben damit einen Blick über ſich ſelbſt hinaus zu werfen vermag, und es iſt der gut gelaunten Jugend natürlich, ſich alles zuzutrauen, deſſen Aufgabe ſie nur noch zu nennen vermag. Aber um dieſe Aufgabe zu löſen iſt die Zauberin, welche den Hexenkeſſel aufſetzt, das Gebräude mengt und aus ihm die hohen Geiſtergeſtalten aufſteigen läßt — die trockne, magere Logik. Das Urtheil iſt die Gabel, und Subjekt und Prädikat ſind ihre beyden Zacken, mit denen ſie das Wunderwerk vollbringt.

Die Sokratiſche Behauptung, ſo wie Kant ſie ausgebildet hat, lehrt uns, daß die Idee des menſchlichen Geiſtes, durch welche wir das wahre Weſen der Dinge im Gegenſatz gegen unſre Anſicht zu berühren ſuchen, nur aus dem Bewußtſeyn der Schranken unſers Wiſſens entſpringe; und wir können uns dieſe Wahrheit durch den Ausdruck noch näher bringen, daß alle Ideen nur aufhebend das Unbeſchränkte dem Beſchränkten, das Unerreichbare urſprüngliche dem Abgeleiteten gegenüber ſtellen. Wie können nun ſolche leere verneinende Formen, die uns nur unſre eignen Schranken ausſprechen, dienen, um uns in einer höhern Spekulation das wahre Weſen der Dinge wiſſenſchaftlich durchdringen zu laſſen? Unmöglich! Aber wie kommt es, daß jene Werkmeiſter, denen es ein Spiel iſt, ein Univerſum zu erbauen, ſich dieſer verneinenden Formen des Abſoluten doch mit ſo großem Vortheil bedienen? Dies eben beſchert ihnen die Logik. Hören wir ſie, wie ſie das Eine höchſte Principium im Weſen der Dinge, die Gottheit, zu erkennen ſich anmaßen. Sie nennen die Gottheit bald die Urvernunft, bald Urliebe, bald Urlicht, oder auf ähnliche Weiſe. Dabey bezeichnet nun Vernunft, Liebe und Licht das göttliche Weſen nicht, denn die gehören nur zur beſchränkten menſchlichen Anſicht. Das Bedeutende in jenen Gedanken iſt nur die vorgeſetzte Sylbe, welche auf das Urſprüngliche hindeutet. Gott iſt nicht Vernunft, ſondern das Urſprüngliche, durch welches alle Vernunft iſt, er iſt das abſolut Eine, ewig reine Weſen, durch welches alle Dinge ſind. Die leer-

Einheit dieses letzten Gedanken sollte uns nun billig belehren, daß in den Tiefen spekulativer Metaphysik der Quell nicht zu finden ist, aus dem die lebendige Ueberzeugung des menschlichen Geistes von der Gottheit quillt. Alle diese spekulativen Formen zeigen uns in dem höchsten Wesen nur den Unnahbaren, Unaussprechlichen, nicht aber die ewige Güte. So aber nehmen es die Meister jener angeblich höheren Weisheit nicht, sie bleiben vielmehr ganz bey ihrem willkührlich ergriffenen Lieblingsgedanken, bey der Vernunft, Liebe, Licht u. s. w. stehen. Sie zeigen, daß in des Menschen Vernunft der subjektiven Thätigkeit des erkennenden Geistes, der Gegenstand gegenüber steht, der erkannt wird, oder daß in der Liebe ein Verhältniß des Liebenden und Geliebten, im Licht ein Verhältniß des Leuchtenden und Erleuchteten vorkommt. Sich selbst widersprechend, halten sie gerade diese Beschränkungen fest, und konstruiren aus ihnen ihr Universum. Darin wäre nun aber gar keine Philosophie, sondern alles lauter Erfahrung. Nur durch innere Erfahrungen über mich selbst, weiß ich, was Vernunft und Liebe sey, durch äußere Erfahrung, was das Licht oder Aehnliches sey. Wie wird nun daraus Philosophie? Eben hier hilft die Logik mit ihrer Form des Urtheils aus. Alles Gedankenspiel verwandelt sich in Philosophie, wenn wir uns des Vortheils bedienen, denselben Gedanken, den wir erst ins Subjekt eines Urtheils gesetzt hatten, auch noch in dessen Prädikat zu stellen. So stellt man Gedanken sich selbst gegenüber und erklärt jedes Dinges Wesen durch seinen eignen Schatten.

Beyſpiele bildet die ganze, jetzt ſogenannte, Naturphiloſophie, wo der Magnet durch Magnetismus, die Elektricität durch Elektricismus, Chemie durch den Chemismus erklärt wird. Eben dahin gehören die vortheilhaften Formeln der Identität und Duplicität, des Poſitiven und Negativen, Relativen und Abſoluten, Ideellen und Reellen, und viele ähnliche, die in der That nur logiſche Vergleichungsformen ſind, durch welche es dem Verſtande gegeben wird, zweymal daſſelbe zu ſagen. Niemand kann dies deutlicher ausſprechen als Schelling, dieſer neueſte Meiſter der fabelhaften hohen Weisheit, es ſelbſt that, da ſeine Philoſophie noch gutmüthig genug war, ſich nackt und bloß, wie ſie iſt, zur Schau auszuſtellen; da ſie ſich noch nicht hinter den Zauberrauch einer unbeſtimmten Bilderſprache verſteckte. Damals rief er ſelbſt die Formel: A iſt A (alſo die leere logiſche Formel des Satzes der Einerleyheit, die aber nur jenen Vortheil im Bilden leerer Urtheile andeutet) zum Geſetz der abſoluten Identität und zum höchſten Princip aller Weisheit aus. Das war viel Ehre für eine leere logiſche Formel Aber er hatte Recht! Alle Lehre dieſer weiſen Meiſter quillt aus dieſer Quelle. Der Genius der Plattitüde und Tautologie iſt recht eigentlich der Demiurg, der dieſe Welten geſchaffen hat.

Dieſe Kunſt zu philoſophiren iſt unerſchöpflich. Jeder Schüler, der nur einige Anſtelligkeit hat, kann ſich in Jahr und Tag darin zum Meiſter erheben, denn jeder flache Gedanke iſt ein Thema, auf welches Variationen ins Unendliche möglich ſind. Neue Worte, dunkler Ausdruck und ein

gehöriger vornehmer Bilderwurf drüber hin, deckt immer von neuem den Mangel an Gedanken zu. Auf dieſe Weiſe iſt die Geſchichte der Philoſophie angefüllt mit immer neuen Selbſttäuſchungen und Täuſchungen Anderer. Der Unkundige wird es unglaublich finden, wie ein ſo einfacher Fehler der Grund von Täuſchungen ſeyn kann, die ſich Jahrtauſende hindurch erhalten und immer erneuern. Aber auch darüber iſt im Allgemeinen leicht Auskunft zu geben. Der Schüler der richtigen Anſicht, welcher lernte, daß alle Weisheit unſrer höhern Metaphyſik uns nur die Schranken unſers Wiſſens zeigt, kann darin ganz zur befriedigenden Einſicht gelangt ſeyn, wird ſich aber doch bald in Verlegenheit befinden, einem Beſitzer angeblich höherer Weisheit zu antworten, wenn dieſer ihm ſeine erhabnen Sprüche entgegenſtellt. Dieſes findet ſeinen Grund einmal ſchon darin, daß die Meiſter der höhern Einſicht großentheils in willkührlich ſelbſt gebildeter Sprache ſprechen, dabey die dunkelſten Ausdrücke meiſt für die trefflichſten halten und immer am liebſten in Bildern reden. Die Dunkelheit macht hier den Angriff ſchwer, und der bildliche Ausdruck gibt den Vortheil, daß man den Gedanken immer abläugnen kann, der etwa mit Glück angegriffen worden iſt. Doch dies alles ſind nur die Außenwerke; der tiefere Grund der Schwierigkeiten und des endloſen Streites liegt in der Natur deſſen, wovon hier immer geſprochen wird. Jede ſolche höhere Metaphyſik hat ihre allgemeinen Grundformeln und Grundgeſetze, und dieſe ſprechen von der Nothwendigkeit, dem Seyn und Nichtſeyn,

dem Wesen und der Form aller Dinge, dem Ein und All und Aehnlichem, kurzum von lauter Dingen, die nur mit Hülfe der künstlichsten Abstraktionen bestimmt gedacht werden können. Hier weiß der Erfinder meist schon selbst nicht genau, was er mit seinen Worten will, und der Schüler kann sich einzig durch die Freude an den dunkeln, vornehm klingenden Ausdrücken und an den lieben Bildern entschädigen.

Darin liegt eigentlich alle Schwierigkeit der Philosophie, daß sich über das, wornach sie zuoberst fragen muß, nur durch die künstlichsten Abstraktionen sprechen läßt, bey denen fast jedem das sichre Urtheil ausgeht, und nur willkührliche Gedanken-Association übrig bleibt. Glänzende Aussichten und blendende Versprechungen führen immer wieder von dem graden, richtigen Wege der Sokratischen Lehre ab; die Nichtigkeit jener Aussichten und die Unmöglichkeit, jene Versprechungen zu erfüllen, verbirgt sich hinter dem schwankenden, dunkeln Gedanken und das verderbliche Streiten und hin und her Prahlen nimmt kein Ende.

Nach dieser Ansicht läßt sich der Kampf der Meinungen in der Geschichte der Philosophie auf den Gegensatz von Mysticismus und gesunder Logik zurückführen. Der Mysticismus traut sich es zu, dem Interesse der religiösen und sittlichen Ideen mit einer höhern spekulativ-metaphysischen Wissenschaft von dem ewigen und wahren Wesen der Dinge, von Seele, Welt und Gottheit, zu Hülfe zu kommen, und setzt in die Erlangung dieser Wissenschaft das wahre Ziel aller Geistesbildung und somit auch der Philosophie. Er

wird aber periodiſch immer wieder von der geſunden Logik abgewieſen, indem dieſe ihm zeigt, wie wenig er ſeine hochtönenden Verſprechungen auf eine genugthuende Weiſe zu erfüllen vermag. Allein auch die geſunde Logik wird ihrerſeits immer von neuem vor dem Schüler zu Schanden, indem ſie mit ihren nüchternen Antworten dem Verlangen nach jener höhern Weisheit nicht abhilft, und das Intereſſe der religiöſen und ſittlichen Ueberzeugungen nicht genugthuend zu ſichern vermag.

Wie ſoll nun hier der guten Sache geholfen werden? Durch Streiten und Widerlegen ſchwerlich; denn Lehrer und Gegner verſtehen ſich ja gegenſeitig einander nicht. — Aber wie ſonſt? Eine leichte Hülfe gibt es wohl, die Philoſophie ganz aufzugeben; ſie als lächerlich, unnütz oder ſchädlich zu verſchreien, und den Kindern anſtatt deſſen Spielzeug aus der nächſten Trödelbude eines Pfaffen zu kaufen, um die Langeweile zu vertreiben. Leider! kommen dann nur manche Kinder auch bey dem Spielzeug auf ernſthafte Gedanken, indem ſie ſuchen, was die grotesk angemahlten Figuren eigentlich bedeuten ſollen. Das Mittel wirkt alſo nur für eine Zeitlang als Palliativ, um die philoſophirende Vernunft in Schlaf zu ſingen; bald genug wird ſie wieder erwachen, und das Uebel wird wohl gar verſtärkt wiederkehren.

Ich meine dagegen: auch das richtige Verfahren ſey ſchon lange eingeleitet, und meine ganze Bemühung um die Spekulation geht einzig darauf hin, es zu vervollkommnen.

Ich würde dieſes genugthuende Hülfsmittel nennen: Die gänzlich ſubjektive Wendung aller Spekulation. Sie iſt der mühſam erworbne Gewinn der ganzen modernen Philoſophie. Was unter dieſem Ausdruck zu verſtehen ſey, iſt im Allgemeinen leicht deutlich zu machen. Wir fanden die Schwierigkeit aller Philoſophie darin, daß wir in ihr zuletzt immer auf ſolche metaphyſiſche Gegenſtände zu ſprechen kommen, bey denen der Verſtand, wenn er ſie rein auffaſſen will, ſo leicht darüber hinaus ins Leere greift, oder ſich in nichtigen Gedankenſpielen verliert. Doch findet ſich der Vortheil dabey, daß nur die iſolirte Behandlung jener metaphyſiſchen Gegenſtände ſo ſchwierig iſt, in der Anwendung geben wir im Leben täglich damit um ohne alle Schwierigkeiten. Wo ſetzen wir nicht das Seyn und die Einheit voraus, eben ſo die Stetigkeit aller Größe, die Geſetze der Subſtanzen und Urſachen? Nur das macht die Schwierigkeit, daß man gerade abgeſondert von ſolchen Geſetzen ſprechen will. Eben ſo ſteht es mit der Idee der Unſterblichkeit, Freiheit und Gottheit, der Glaube liegt im Leben und erſcheint in den einfachſten ſittlichen Beurtheilungen der Ehre und Gerechtigkeit, nur das Abſtrahiren und Ausſondern bringt unſer Urtheil ins Schwanken. Es könnte uns alſo hier geholfen werden, wenn man ein Mittel fände, uns in Rückſicht dieſer metaphyſiſchen Ueberzeugungen zu orientiren, ohne daß wir uns bey ihrer Berichtigung einzig auf das Gelingen des ſchweren Experimentes verließen, jene Abſtraktionen zu bilden und unter einander zu kombiniren.

Wenn wir nämlich einen Weg fänden, auf dem wir uns in Rückſicht jener Abſtraktionen und ihrer Verhältniſſe orientiren könnten, ohne dieſe Abſtraktionen ſelbſt zu behandeln. Ein ſolcher Weg zeigt ſich in der durchaus ſubjectiven Wendung der Spekulation. Anſtatt objektiv durch den Verſtand die allgemeinſten Formen der Vernünftigkeit unſerer Erkenntniß aus dieſer heraus zu ſkelettiren, bleiben wir nur ſubjektiv bey der innern Selbſtbeobachtung unſerer Vernunft, und ſehen zu, wie die Erkenntniß als ihre Thätigkeit nothwendig organiſirt ſeyn muß. An die Stelle jener ſchweren Abſtraktionen ſtellen wir alſo nur eine einfache Erfahrungswiſſenſchaft, die ein wenig beſſer als bisher bearbeitet werden müßte. Anſtatt die Philoſophie ſelbſt dogmatiſch nach ihren metaphyſiſchen Theilen unmittelbar aufzuſtellen, werfen wir den Blick nur auf die innere Thätigkeit des philoſophirenden. Wiſſen wir das Philoſophiren richtig zu lenken, ſo wird ſich die Philoſophie als Reſultat in jedem Geiſte von ſelbſt ergeben. Die Forderung wäre alſo die Erkenntniß des Menſchen, wie ſie iſt, erſt kennen zu lernen, ehe wir darauf ausgehen ihre Gültigkeit zu beſtimmen. Was kann es auch helfen über die Anſprüche einer Erkenntnißweiſe an die Wahrheit zu ſprechen, ehe wir dieſe Erkenntnißweiſe ſelbſt genau kennen? — Und doch iſt gerade dies letztere das gewöhnliche Verfahren in aller Philoſophie. Der eine behauptet, alle Gültigkeit der menſchlichen Erkenntniß entſpringe nur aus der ſinnlichen Anſchauung; der andere dagegen, ſie könne nur in dem liegen, was der

Verſtand allein ergreiffen kann; ein dritter dagegen meint, die Wahrheit werde weder durch den Sinn noch durch den Verſtand gegeben, die philoſophirende Vernunft müſſe einzig zum Zweifeln angewieſen werden. Alle dieſe aber ſprechen ſehr voreilig ab, denn weder im Sinne noch im Verſtande für ſich iſt überhaupt menſchliche Erkenntniß, ſondern dieſe findet ſich einzig in der beyde vereinigenden Vernunft. Wer die letztere nicht kennt, hat hier noch gar nicht das Recht mit zu ſprechen. Dieſer unſer Vorſchlag macht den Erfolg unſerer Spekulationen gar nicht vom Gelingen oder Mislingen einzelner Abſtraktionen und ihrer Kombination abhängig, und gewährt uns den großen Vortheil, daß wir unſre Anſichten vorſichtig durch allmählige Korrektionen vollkommen machen können, dagegen bey der andern Art zu philoſophiren jeder einzelne bedeutende Fehler in der Abſtraktion gleich das ganze Syſtem verfälſcht und jede Aufweiſung eines ſolchen Fehlers das ganze Syſtem umwirft.

(Aber freylich auch dieſe ſubjektive Spekulation hat ihre eigne Schwierigkeit darin, daß ſie keine akademiſche Drehbank etabliren läßt, an der ſich philoſophiſche Köpfe abdrehen und zuſchnitzen ließen. Da man hier nur über das Philoſophiren belehrt wird, und ſich durch dieſes die Philoſophie erſt ſelbſt geben ſoll, ſo iſt hier jeder Schüler an das verhaßte Selbſtdenken gewieſen, mit dem ſich nicht jeder gern inkommodirt. In andern Wiſſenſchaften hat man es doch ſo bequem, daß, wenn jemand anders beſchäftigt oder zum Selbſtdenken zu vornehm, dumm oder träg iſt, ihm

doch mit fremder Weisheit so weit ausgeholfen werden kann, daß er damit im Leben auslangt. Hier aber gilt fremde Hülfe gar nichts, jeder muß sich selbst helfen, und, wer das nicht will, tritt eben so roh aus der Schule aus, als er hinein gekommen war.)

Sokrates stellte seine Behauptung, Selbsterkenntniß der eignen Unwissenheit sey höchste menschliche Weisheit den Träumen und Spitzfindigkeiten der frühern Schulen entgegen. Das galt ihm für einen guten Gedanken, mit dem sich nachher wohl mancher zierte; die einfache große Folge, die darin lag, finde ich aber nicht früher klar ausgesprochen als in der Kantischen Kritik der Vernunft. Kommt es in der Metaphysik nur darauf an, die Schranken unsers Geistes kennen zu lernen: so werden wir also in ihr zunächst nicht das Wesen der Dinge, sondern die Kraft unsrer Vernunft, zu Erkenntnissen zu gelangen, untersuchen müssen, das heißt, die Sokratische Lehre fodert unmittelbar Kritik der Vernunft. Kants Entdeckung der kritischen Methode für die Philosophie bezeichnet die Epoche, in der die subjektive Wendung der Spekulation zuerst gelang. Sie bedurfte als Vorbereitung, mehr noch als Kant es selbst erkannte, die moderne, vorzüglich von Locke ausgehende Ausbildung der Psychologie, welche wir den Engländern verdanken. Diese Psychologen wandten die Untersuchung zuerst mit Erfolg auf das Innere des Geistes zurück, aber ihr ganz empirisches Verfahren vernichtete alle Philosophie, wie Hume dies deutlich ausgesprochen hat. Kant dagegen gelang es zuerst bey dieser sub-

jektiven Wendung doch das Philoſophiren ſelbſt im Auge zu behalten, die Philoſophie durch jene Pſychologie auszubilden. So geſchickt Kant aber auch dieſen Vortheil zu benutzen wußte, ſo ſah er doch den Grund deſſelben nicht ganz durch. Er fand ſeine kritiſche Methode nur durch eine logiſche Rückrechnung, indem er aus der Vergleichung der Philoſophie mit Mathematik abnahm, daß die ſynthetiſche Methode der letztern für Philoſophie gar nichts tauge, daß in der Philoſophie vielmehr alles auf geſchickte Zergliederungen der analytiſchen Methode ankomme. Dies ſetzte ihn allein ſchon in den Stand ein Verfahren in Anwendung zu bringen, deſſen Regeln er ſelbſt noch nicht auf den einfachſten Ausdruck zu bringen wußte. Durch dieſen Vortheil der zergliedernden Methode der Kritik iſt es in die Gewalt der Schule gekommen, die Philoſophie regelmäßig nach und nach auszubilden, ohne bey jedem Fortſchritt auf gut Glück ein neues Syſtem wagen zu müſſen. Mögen in Kants metaphyſiſchen Behauptungen noch ſo viel einzelne falſche Anſichten ſeyn, ſo iſt das doch nur Nebenſache. Die unfehlbare Methode haben wir durch ihn gewonnen, und eine immer ausgebildetere Anwendung derſelben, wird uns allmählig auch von jenen Fehlern befreyen.

Auf die genaue Kenntniß der Methode kommt hier alſo alles an. Darin findet ſich aber bey Kant noch ein bedeutender Mangel. Durch ſeine nur logiſchen Vergleichungen der Methoden iſt ihm die anthropologiſche Bedeutung ſeiner eignen Methode nicht klar geworden, in ſeinem Ausdruck

des Transcendentalen hat er vielmehr das metaphyſiſche der objektiven Spekulation wieder mit dem pſychologiſchen einer bloßen Kenntniß der menſchlichen Vernunft und ihrer Erkenntnißkraft verwechſelt, wodurch denn leicht der dem engliſchen gerade entgegengeſetzte Fehler der Reinholdiſch-Fichtiſchen Spekulation veranlaßt werden konnte: die empiriſche Pſychologie in Philoſophie d. h. in Metaphyſik zu verwandeln. Auf dieſe Weiſe entſtand in der Kantiſchen Schule ein ſogenannter Idealismus ganz gegen den Sinn ihres Stifters. Nach althergebrachtem philoſophiſchem Sprachgebrauch heißt nämlich Idealismus die metaphyſiſche Lehrmeinung, daß einer Vorſtellungsart oder Erkenntnißweiſe kein Seyn ihrer Gegenſtände entſpreche. So behauptete Kant allerdings einen transcendentalen Idealismus, indem er unſrer Naturerkenntniß abſprach, daß ſie die Dinge zeige, wie ſie an ſich ſind. Von Freunden und Feinden wurde aber der Idealismus der Kantiſchen Lehre oft weit allgemeiner genommen, indem man überhaupt die im Kriticismus liegende ſubjektive Wendung der Spekulation unrichtig mit dieſem Namen bezeichnete. Denn dieſe ſubjektive Wendung der Spekulation verlangt nur fürs erſte die Erkenntniſſe unſrer Vernunft zu unterſuchen, ohne gleich anfangs ein Urtheil über ihre Gültigkeit zu fordern; das Urtheil über ihre Gültigkeit *aufſchieben*, heißt ja aber noch nicht idealiſtiſch ihr die Gültigkeit *abſprechen*. Indeſſen waren allerdings Kants eigene Verwechſelungen ſelbſt der Hauptgrund dieſes Misverſtändniſſes. Was nach ihm alſo bey

der Sache zu thun übrig blieb, wäre: diese Verwechselungen durch eine einfachere Darstellung aufzuheben — und diese eben liegt in dem eben erörterten, daß die Bedeutung der philosophischen Kritik durch den anthropologischen Standpunkt ihrer Untersuchungen eigentlich gegeben werde. Der einfachere Ausdruck für die subjektive Wendung aller Spekulation, welcher Kanten noch fehlte, ist die Begründung aller Spekulationen durch philosophische Anthropologie.

Sind wir im Stande uns durch innere Erfahrung eine Kenntniß von der Organisation unsrer Erkenntnißkraft zu verschaffen, so bedürfen wir der mühsamen Vergleichungen einzelner philosophischer Abstraktionen nicht, wir übersehen ihre Quellen im Grossen, und können ohne das genau bestimmen, welche Philosophie es für den menschlichen Geist gebe und welche nicht.

Indessen, da dieses unser Raisonnement ganz auf methodischen Ansichten beruht, die, so klar sie auch für sich seyn mögen, doch nur in der weiten Uebersicht entfernter Anwendungen erst ihre Bedeutung finden und deswegen für den, der nicht schon genauer Kenner ist, leicht unverständlich bleiben: so finde ich es zweckmäßig durch eine Nachweisung an und in der Geschichte der Philosophie zu bewähren, daß nur durch diese anthropologische Behandlung der Philosophie, Sicherheit und Deutlichkeit in der Spekulation genommen werden könne.

Ich hoffe nämlich durch eine geschichtliche Induktion deutlich zu machen, wie viel hier gerade auf die logischen

Unterſchiede der Methode ankommt, wie alle andern wichtiger ſcheinenden Variationen in den philoſophiſchen Anſichten doch nur ſekundäre Erſcheinungen ſind und alle Fehler urſprünglich nur nach methodiſchen Momenten begangen werden, alſo auch nur nach dieſen vermieden werden können. Zugleich möchte auch die Einſicht, wie leicht ſich nach dieſer Anſicht der Fortſchritt in der Geſchichte der Philoſophie voraus-beſtimmen und abmeſſen läßt, gegen manche Misdeutungen dieſer geſchichtlichen Kenntniß ſelbſt heilſam ſeyn. Geſchichte der Philoſophie hat ihre eignen wichtigen Zwecke, allein zur wahren Fortbildung der Wiſſenſchaft ſelbſt wird Vergleichung mit altem Wort und alter Lehre nie auf eine bündige Weiſe helfen. Dieſe hiſtoriſche Kritik kann wohl dienen, uns den Geſichtspunkt zu verrücken und das einfachſte verworren erſcheinen zu laſſen, nie aber auf die wahrhafte Weiſe die Wiſſenſchaft ſelbſt zu fördern. Philoſophie iſt eine Wiſſenſchaft des Selbſtdenkens und der eignen Einſicht, ihre Frage nach der Wahrheit richtet ſich an einen jeden ſelbſt, nur der kann hier irgend etwas leiſten, der ſich bewußt iſt, mit welchen Hülfsmitteln er aus ſich ſelbſt die Lehre geſtalten könne. Jeder hingegen, der ſeine Gedanken erſt durch fremde Worte ſtärken muß, ſpielt dann auch nur mit fremden erborgten Gedanken, und hat in der That noch gar keine Philoſophie. Wer, anſtatt ſich ſelbſt nach der Wahrheit zu fragen, nur unterſucht, wer dies oder das geſagt habe, oder was ein anderer eigentlich habe ſagen wollen, oder wer gar philoſophiſche Syſteme nur wie Blumen und Schmet-

terlinge klaſſificirt, der hat es gar nicht mit Philoſophie ſelbſt zu thun. Leider finden wir aber gerade ſeitdem wir uns wieder mehr in der Geſchichte der Philoſophie orientirt haben, ſehr häufig dieſes Vermengen geſchichtlicher Kritik mit der Hauptſache der eignen Unterſuchung, ſo daß die evidenteſten Fehler einſeitiger alter Lehren uns wieder als hohe Weisheit aufgedrungen werden ſollen. Eine Unterſuchung deſſen, was Zweck und Weſen der Geſchichte der Philoſophie iſt und ſeyn kann, wird uns unmittelbar auf den Geſichtspunkt führen, der deutlich überſehen läßt, wie ſehr hier alles auf die Methode ankomme.

Giebt es überhaupt eine Geſchichte der Philoſophie, die mehr iſt als eine bloße Geſchichte der Philoſophen, kann es eine geben und was lebt in ihr, was bildet ſich in ihr aus? Dieſe Frage mag uns zuerſt beſchäftigen, ſie hat ihre eignen Schwierigkeiten. Denn in der Fülle des Lebens, die ſich in der Geſchichte der Menſchen bewegt, iſt es ſchwer, aus der unerfaßbaren Menge und Verſchiedenheit des individuellen Lebens die großen Bewegungen des Ganzen heraus zu heben. Jeder einzelne fängt ſein Leben ganz von neuem an, jede Zeit wiederholt alſo in ihren geiſtigen Entwickelungen mannichfach alle frühere; aber jeder Einzelne wird dann fortgebildet durch die Belehrungen ſeiner Zeit und ſeiner Vorzeit. Nur in dieſer fortwirkenden oft verkannten Belehrung, die nicht nur beſtimmt, auf welche Weiſe jeder ſpricht, ſondern auch, wie er wider-

ſpricht, bewegt ſich der Geiſt des Ganzen. Dies wendet ſich unmittelbar auf die Geſchichte der Philoſophie an.

Schon Leibnitz bemerkte, daß eine wahre Geſchichte der Philoſophie von einer bloßen Geſchichte der Philoſophen, einer Angabe ihrer Lebensgeſchichte und Schriften zu unterſcheiden ſey. Dieſe bedeutendere Anſicht wird ſich ſowohl von einer nur biographiſchen als einer nur literariſchen unterſcheiden. Sie allein aber hat ihren feſten Zweck und eignes Intereſſe. Denn weshalb ſolten wir das Gedächtniß mit den unbedeutenden Lebensbeſchreibungen der meiſten Philoſophen beſchweren? Das wichtige oder unwichtige könnte hier nur aus einem allgemeinen Intereſſe der Geſchichte beurtheilt werden, und in der Philoſophie würden dieſe Biographieen nur als dem höhern Zwecke einer Kenntniß der Entwicklung eines philoſophiſchen Geiſtes dienend auftreten können. Gleichfalls die philoſophiſche Literaturgeſchichte macht nur einen Theil der allgemeinen Literaturgeſchichte aus und könnte alſo auch nur dort ihre rechte Stelle finden, in der Geſchichte der Philoſophie würde ſie auch nur als Hülfsmittel erſcheinen. Soll es eine wahrhaft eigne Geſchichte der Philoſophie geben, ſo muß der Philoſophie ein eigenthümlicher Geiſt zukommen und ein eignes Leben, das in dieſer Geſchichte ſich bewegt. Welches dieſes ſey, müſſen wir zuerſt wiſſen, ehe wir die Aufgabe der Geſchichte der Philoſophie genau verſtehen können.

Dafür müſſen wir auch ſogar die philoſophiſche Dogmengeſchichte und ihre Vollendung, die Ge-

schichte philosophischer Systeme, welche den Ursprung, die Ausbildung und Forterbung einzelner Lehren' ganzer Ansichtsweisen und Sprecharten erzählt, noch von der eigentlichsten Geschichte der Philosophie scheiden. Denn auch in diesen Dogmen und Systemen lebt der philosophische Geist nicht unmittelbar. Oft ist es sehr unbedeutend, ob dieser einzelne Philosoph Trinitarier, Pantheist oder Atheist, ob er Materialist oder Spiritualist u. s. w. war, ja in großen Perioden der Geschichte haben solche Namen oft 'gar keine Bedeutung; Materialisten z. B. giebt es erst in der modernen Philosophie, und doch sind fast alle Erklärungen der alten Philosophen materialistisch. Einzelne Dogmen eines Philosophen können dann erst wichtig werden, wenn wir sehen, wie sein philosophischer Geist sie ihm gab. Jeder Philosoph kennt durch das Leben und die Tradition fast alle Dogmen seiner Wissenschaft und um die Konsequenz einseitiger Systeme ist es ein schlimmes Ding. Jeder systematisirende Philosoph hat alle Bedürfnisse seiner Wissenschaft, der Atheist spricht von Gott und der Skeptiker von der Wahrheit; in der Anwendung treiben eben diese Bedürfnisse des Lebens jeden über die Konsequenz seines Systems hinaus, so daß die Verlegenheit des Erklärers, etwas nur so fassen zu können, im System selbst schon hinreicht, um zum Princip der Erklärung zu dienen. Jene indischen Unitarier *) halten sich für geistlich sehr

*) S. Anquetils Vorrede zum Oupnekhat.

vornehm durch alle ihre Andachts- und Bußübungen, durch welche sie zur Vereinigung mit Gott gelangen wollen; dies beweisen sie denn durch die Lehre, daß alles Gott und in Gott sey, und nichts außer dem, ohne zu bedenken, daß, wenn das letzte wahr wäre, sie ihre ganze Mühe sparen könnten, denn die Theilschaft an Gottes Wesen fiele ihnen ja, wie aller Welt, schon von selbst zu. Eben so gründet Fichte seine Anweisung zum seligen Leben auf die Behauptung: es gäbe kein anderes Seyn als das selige Leben. Nun wird es doch dem, der nicht ist, schwerlich gelingen, sich zum Seyn zu verhelfen — die Seyenden haben die Seligkeit schon — wem soll denn also die Anweisung frommen? Um solche Inkonsequenzen kümmert sich aber das System nicht, es glaubt an sein Prinzip, und nimmt dann das Leben, wie es sich findet. Wenn etwa ein Gedankengang den Epikur auf eine atheistische Physik leitete, so schließt er seinen Paragraphen und fängt im nächsten an von den Göttern zu sprechen; wenn Spinoza auf einen geschloßnen Pantheismus kommt, so schließt er das Buch, und läßt sich den Mangel der Freyheit nicht stören doch eine Ethik vorzutragen, denn nicht spekulative Konsequenz, sondern Induktion aus der Beobachtung hat hier das System gebildet. Die Lehre von den Dogmen und systematischen Ansichten einzelner Philosophen ist also selbst auch noch etwas sekundäres, welches erst verstanden werden kann, wenn wir uns vorher in den Besitz einer unmittelbaren

Kenntniß von dem Leben in der Geſchichte der Philoſophie verſetzt haben. Die Frage nach philoſophiſchen Dogmen und Syſtemen iſt keine rein geſchichtliche. Vollſtändig wollen wir da nur wiſſen, wie mancherley Anſichten ſeiner philoſophiſchen Ueberzeugungen der Menſch haben könne, wie ſich dieſe gegen einander verhalten, und welches der Werth der einzelnen Anſichten ſey. Darin wird unmittelbar nicht nach einer zeitlichen Entwicklung gefragt, ſondern die entlegenſten Zeiten zeugen ähnliche Syſteme; darin wird alſo auch unmittelbar nicht das geſchichtliche Leben in der Entwicklung des philoſophiſchen Geiſtes in Anſpruch genommen.

Worin hat nun alſo die Philoſophie dieſes ihr eigne, einer geſchichtlichen Entwicklung fähige, Leben? Es kann anfangs ſchwer ſcheinen, dieſe Frage zu beantworten. Bey jeder andern Wiſſenſchaft iſt dieſes eigenthümliche ihrer Geſchichte leichter anzugeben. Jede andere Wiſſenſchaft nämlich ſchreitet durch Erweiterung unſrer Kenntniſſe mehr oder weniger regelmäſſig vorwärts, ſo wie ſich neue Entdeckungen oder Erfindungen in ihr folgern; bey der Philoſophie hingegen iſt es nur Form die wechſelt und ſich verändert. Ihrem Gehalte nach, was Seele, Welt und Gottheit betrift, oder die Nothwendigkeit der Natur und die Gebote der Sittenlehre, war ſie dem früheſten Philoſophen ſo gut bekannt wie dem ſpäteſten. Zweifeln könnte man da noch, ob ſich nicht nur Meinungen in regelloſem Wechſel zeigen, ohne allen Fortſchritt, ob nicht oft die früheſte Zeit weiter war als die ſpäteſte. Wir meinen in Wiſſenſchaften aller Vorzeit

weit überlegen zu seyn, und sehen stolz auf das Alterthum zurück. Daß wir in Physik und Mathematik wirklich gewonnen haben ist unbestreitbar — aber auch in der Philosophie? Hier sind wir mit uns selbst uneinig geworden. Man meinte wohl durch Gottes eigne Offenbarung sey es der Christenheit gegönnt, heller als alle Vorzeit in die Geheimnisse der Gotteserkenntniß zu schauen, sein dreyeiniges Wesen und die Versöhnung zu fassen. Nun finden wir, daß jene alte indische Vorzeit dieselbe Trimurti verehrt und welcher christliche Priester wird den ewig Einen Urquell des Guten würdiger preisen können, als jene alten Brahmen den Akar. Man tadelt wohl mit Stolz jene Alten, welche die Zeit, eine leere wesenlose Form, zum Urwesen machen wollten. Aber wer heißt euch in jener alten Lehre unter der Zeit die leere mathematische Abstraktion einer Form des nach einander zu verstehen, weil ihr das Zeit nennt. Ist nicht die erfüllte Zeit das ganze lebendige Weltall selbst, was wißt ihr darüber hinaus? Ist nicht ihre ewige Nothwendigkeit, Gesetz und Band aller Dinge, welche alles Wesen giebt und alle Form gestaltet? Wo ist nun eure Weisheit, die mehr kennt als die Lehre jener persischen Weisen, vom Zeruane akherene, welches den Urgrund des Guten gegeben hat, eben wie den des Bösen, und gesetzt hat, daß am Ende der Tage der Sieg des Guten über das Böse vollendet sey? Ein andermal erhebt ihr euch über jene Zahlenlehre des Pythagoras, wollt den guten Mann wohl gar entschuldigen, daß er so etwas absurdes nicht im Ernste gemeint habe, das

sey nur Bild oder Misdeutung der Schüler. Wer heißt euch aber wieder seine Zahl zu eurer dürren mathematischen Form machen, nach der ihr eure Rechenpfennige kombinirt? Lernet erst das Leben der Natur verstehen, und ihr werdet finden, daß die Zahl alles Leben ordnet und bewegt, denn nur durch Abmessung, Takt und Pulsschlag ist das Leben in der Zeit, denn nur der Rhythmus der Sphärenmusik bewegt das Leben periodisch im Steigen und Fallen und in seiner epochenweisen Wiederkehr Es ist ein schönes Bild, ja mehr als Bild, es ist Wirklichkeit, daß die Seele den ἀρίθμὸς ἀυτοκίνητος ist; die Laute müßt ihr schlagen, daß sie den lebendigen Rhythmus ihre Töne zeugt; aber der Rhythmus des geistigen Lebens gibt und gestaltet sich selbst.

Wer hat nun hier Recht? Der Freund der neuen oder der alten Zeit? Wir können zunächst antworten: nur der kann Recht haben, der jeder Zeit eignen Geist zu fassen versteht. Wenn wir jenen Alten beweisen, daß sie nur einzelne Buchstaben der Weisheit besaßen, die wir ganz hab'n; so unternehme man nur getrost den Gegenbeweis, daß auch wir nur einzelne Buchstaben der Weisheit besitzen, die sie ganz hatten. Allein, wenn wir nun so auch zugebn, daß jede Zeit für sich ihr eignes Recht hat, nach dem allein ihre Kinder gerichtet werden dürfen, so entsteht dann doch noch die weitere Frage: Zeit gegen Zeit, welche hat da Recht vor der Andern, oder giebt es hier keinen Richter über den Zeitaltern? Ich antworte: in vielen Abstufungen steigt der Geist hinauf zur vollendeten

Durchdringung seiner selbst in der Selbsterkenntniß, die Erreichung dieses Zieles führt über das relativ wahre für diese oder jene Zeit zum schlechthin wahren für den menschlichen Geist.

Diesen Unterschied des eignen Lebens jeder Zeit und ihrer Bedeutung für die folgende habe ich an einem andern Orte *) darauf zurückgeführt, daß für den universellen Organismus des Lebens jede Zeit ihren Werth nur in sich selbst hat; mechanisch sich aber aus diesem die fortschreitende Entwickelung einzelner Momente heraus[illegible]ben lasse. Einen solchen Mechanismus der Verarbeitung giebt es auch in der Philosophie. Was ist nun dieses, worin sie sich entwickelt, wächst und zur Reife gedeihen soll? Wir können zunächst antworten: die Wahrheit mit Selbstthätigkeit zu ergreifen und in die eigne Gewalt des Geistes zu bringen, ist die Aufgabe für die Entwicklung ihrer Perioden. Aber hier wird die Wahrheit selbst wieder zu einem räthselhaften Worte. Allerdings fällt es in die Augen: philosophische Wahrheit konnte nicht mit einem Schlage ergriffen und erfunden werden, nur stufenweis kann sich eine Periode über die Fehler der frühern erheben. Selbst jeder Fehler hat hier gleichsam seine rechte Stelle wo er in das gesunde Leben des philosophischen Wachsthums einpaßt; jede untergeordnete Entdeckung macht hier einen Misgriff in ihrer Anwendung unvermeidlich, zu dieser Zeit der Entdek-

*) Studien B. 3. S. 232.

kung hat der Fehler seine blühende Periode, selbst aus ihm gestaltet sich die Philosophie mit Schönheit, und erst allmählig in spätern Perioden löst sich derselbe Fehler in Absurditäten auf. Platons einseitige Ideenlehre z. B. ist das Prinzip des schönsten Lebens seiner Philosophie, und erst im Zeitalter des Neoplatonismus löst sich ihr Fehler in Abgeschmacktheit und Schwärmerey auf. Aristoteles einseitige Logik hellt ihm das mystische Dunkel der Platonischen Weltansicht auf, und erst im Zeitalter der Scholastiker vernichtet sich seine Einseitigkeit in Absurdität und lange Weile. So schreitet das Leben in der Philosophie über die Fehler der Vorzeit vorwärts. Aber von einer andern Seite sehen wir gerade; jedes philosophisch lebendige Zeitalter besitzt den ganzen Gehalt philosophischer Wahrheiten; ja jede Periode wiederholt tausendfarbig die ganze Entwickelung des philosophischen Systems in sich, indem fast jeder einzelne philosophirende Geist das Ganze umfaßt. Was ist nun also jene fortschreitende Wahrheit? Der Gehalt ist allen Zeiten gemein, nur die Form wechselt. Und was ist diese Form? Ich sage sie ist das Werk der Reflexion in der Philosophie; Reflexion ist das Wort, das wir suchen. Nicht eigentlich Wahrheit war das Thema der Aufgabe, sondern, daß sie selbstthätig ergriffen werde. Philosophische Wahrheit wohnt auf die eine und gleiche Weise jeder menschlichen Vernunft und jedem Zeitalter bey, in dem Innern seiner unmittelbaren Erkenntniß, aber diese Wahrheit aus dem innern Dunkel an das Licht hervorzubringen ist eigent-

lich die Sache der wiſſenſchaftlichen Philoſophie, und dieſe kann nur von der Reflexion geführt werden. Reflexion, iſt die innere willkührliche Thätigkeit des Geiſtes, mit der er ſein Leben ſelbſt in Beſitz nimmt, ſie führt den Mechanismus in der ganzen Geſchichte der Menſchheit vorwärts, und ſo eben auch in der Philoſophie.

Reflexion iſt überhaupt das Bildungsfähige im Menſchen, durch das, was ſie an die Geſchichte der Philoſophie giebt, ſteht dieſe mit der Geſchichte der Menſchen überhaupt, und mit der Geſchichte der Wiſſenſchaften in Verbindung. Aller wiſſenſchaftliche Geiſt, wo er ſich auch zeigen mag, iſt urſprünglich philoſophiſch, denn der Philoſophie gebört die eigne willkührliche Thätigkeit des Geiſtes, um das Wiſſen in ſeine Gewalt zu bringen. In der Geſchichte der Wiſſenſchaften gehört alſo der Philoſophie gerade der Theil, der das innere Leben der Vernunft ſelbſt darſtellt. Alle äußere Bereicherung durch Erfahrung iſt ihr unmittelbar fremd, aber ſo wie auch dieſe wiſſenſchaftlich in Beſitz genommen und zum Eigenthum des Geiſtes gemacht werden will, geht der Anſtoß von der Philoſophie aus. Immer durch philoſophiſchen Geiſt geſchieht es, daß die Reflexion in die Wiſſenſchaft eingreift, und damit dieſe erſt ſich ſelbſt ſichert. Techniſche Auffindungen faßt der Kunſtfleiß, und benutzt ſie, wie der Zufall ſie ihm zur Hand weißt, daß aber die Erfahrenheit einer Zeit, der andern ſicher erhalten werde, nicht immer wieder von neuem angefangen werden muß, wohl auch, daß man mit Erfahrung der Anwendung hülfreich

entgegenkomme, leiſtet nur der theoretiſche Sinn in der Wiſſenſchaft, und dieſer iſt überall philoſophiſch.

Damit nun, daß die Reflexion der Philoſophie allen wiſſenſchaftlichen Geiſt giebt, zeigt ihre Geſchichte uns zugleich die Form aller fortſchreitenden Bildung in der Geſchichte der Menſchheit. So wenig von dieſem Ganzen Philoſophie ſelbſt ſeyn mag: ſo werden Geiſt des Zeitalters und Perioden der Geſchichte der Menſchheit ſich den Bildungsperioden der Philoſophie doch meiſt analog abmeſſen, denn es erſcheint in der Philoſophie deſſelben Geiſtes lebendige Entwickelung nur in ſeiner innerſten Erſcheinung.

Alſo das eigne Leben in der Philoſophie, deſſen Wachsthum und Bewegung in der wahren Geſchichte derſelben dargeſtellt werden ſoll, iſt die Form, die ihr durch die fortſchreitende Reflexion angebildet wird. Worin zeigt ſich nun dieſe Form? Wie wir vorhin ſagten: ſo wie ein Zeitalter das andre an Selbſterkenntniß übertrifft, nähert es ſich von untergeordneten nur relativ richtigen Anſichten immer mehr der Wahrheit ſchlechthin. Selbſterkenntniß wird hier gefordert, die iſt nämlich nur ein anderes Wort für Reflexion, denn Reflexion iſt das Vermögen der ſelbſtthätigen Selbſtbeobachtung, deſſen Ausbildung alſo eben den Geiſt ſich ſelbſt erkennen läßt. Die eigenthümlich philoſophiſche Selbſterkenntniß aber iſt am allernächſten bedingt durch die Bildungsſtuffen der Reflexion ſelbſt, denn hier ſuchen wir gerade das innerſte der Selbſterkenntniß, Kenntniß von unſerm Erkennen, Erkennen des Erkennens. Der Geiſt entwickelt

ſich in der Geſchichte der Philoſophie, alſo unmittelbar immer in der reflektirenden innern Auffaſſung unſrer eignen Ueberzeugungen, das heißt, die Geſchichte der Philoſophie iſt Geſchichte der logiſchen Ausbildung des menſchlichen Geiſtes, die Entwickelung der Kunſt zu abſtrahiren. Die wahre Geſchichte der Philoſophie iſt die Geſchichte der Abſtraktionen des menſchlichen Geiſtes, neue Abſtraktionen ſind die ächten Eroberungen in ihr. Geſchichtlich nur und durch philologiſche Kritik kann ausgemittelt werden, was der einzelne Philoſoph behauptete und in welchem Zuſammenhange, darin aber liegt vielfach vermengt, was er nur durch Tradition empfangen, aus dieſer polemiſch oder kritiſch zufällig gebildet hat, und worin eigentlich der Geiſt ſeines Selbſtdenkens ſich bewegt. Dies letzte allein heraus zu heben würde uns dann erſt den Geiſt der Geſchichte der Philoſophie zeigen.

Oft genug iſt es ſchon bemerkt worden, daß, ſo viel andre Wiſſenſchaften auch ganz von neuem gelernt und mitgetheilt werden können, dies doch nie der Fall der Philoſophie ſey. Uebertragene Philoſophie iſt gar keine, jede muß ſelbſtthätig, ſelbſtdenkend ergriffen werden, und nur das Philoſophiren läßt ſich lehren durch Vorübung und nachhelfende Ueberſicht. Jede wahre Geſchichte der Philoſophie iſt eine Geſchichte des Philoſophirens, denn dieſes allein ſchreitet hier fort und theilt ſich mit. Philoſophie wußte im Grunde der erſte Philoſoph ſo gut wie der letzte; aber die erſten philoſophirten noch gar nicht, das wollte

erfunden seyn. Hiermit ist schon unmittelbar entschieden, daß in der Geschichte des philosophischen Lebens alles auf ihre methodischen Aufgaben ankomme, auf die logische Thätigkeit in ihr. Die Philosophie will die Wahrheit der Vernunft aussprechen, die Vernunft ist das eine immer sich gleiche Organ der Philosophie, welches allen Philosophen von Beginn her auf die gleiche Weise gehört, der Verstand hingegen ist das bildsame Vermögen des Ausspruches, welches allein Geschichte hat und ihre Perioden bestimmt. Wir können dies am logisch bestimmtesten so aussprechen. Suchen wir in der Geschichte der Philosophie den Geist, der sich in ihr fortschreitend ausbildet: so haben wir es in den Philosophemen einzelner Philosophen nicht mit den Produkten ihrer subsumirenden Urtheilskraft mit ihren Versuchen zu systematischer Konsequenz, sondern mit der Thätigkeit ihrer reflektirenden Urtheilskraft zu thun, welche den systematischen Versuchen selbst erst die Grundlage giebt.

Dies einmal festgestellt, können wir leicht überschlagen, welche Forderungen an die logische Ausbildung des Geistes, und somit an die Geschichte der Philosophie gemacht werden müssen. Sie sind 1.) selbst denken zu lernen, 2.) die Abstraktionen zu erfinden und 3.) die Bedeutung der Abstraktionen verstehen zu lernen.

Selbstdenken ist das erste Erforderniß, denn alle logische Ausbildung des Geistes ist unser eignes Werk, darin unterscheidet sich Philosophie von aller geschichtlichen Wissenschaft.

Das Selbſtdenken muß aber aus Tradition, aus Ueberlieferung und Nacherzählen fremder Gedanken herausgebildet und davon befreyt werden, es muß weiter ſich ſelbſt über bloße Dichtung erheben, indem die Energie des Verſtandes ſich ſelbſt die Geſetzmäßigkeit des Denkens giebt.

Dieſes Selbſtdenken bildet ſich nun in und mit der Erfindung der Abſtraktionen, welche von der Ausbildung der Logik abhängt, nicht nur als formaler Wiſſenſchaft, ſondern vorzüglich in der Anwendung des logiſchen Mechanismus auf das Ganze unſrer Erkenntniß. Alle menſchliche Erkenntniß entwickelt ſich allmählig vom Standpunkt der Wahrnehmung und ſinnlichen Anſchauung aus, über die erſt die willkührliche Thätigkeit des Verſtandes hinzukommt, die aber künſtlich iſt und erſt gelernt ſeyn will. Das erſte Bedürfniß und Hülfsmittel, der ſich ausbildenden alſo auch der philoſophirenden Vernunft, iſt daher Ausbildung der Logik und ihrer Formen, denn dieſe ſind das Inſtrument des Verſtandes mit dem er allein in ſeinem Innern über die gegebene ſinnliche Anregung hinauskommen kann. Nur durch Logik geht das träumende Gedankenſpiel des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufes und der Einbildungskraft allmählig in beſtimmten Gedanken und *ſelbſtthätige Anerkennung des Wahren* über. Logiſche Ausbildung aber beſteht in Sprache und Abſtraktion, Wort und Begriff. Auch dieſer beyden nimmt ſich anfangs die unwillkührliche Aſſociation der Einbildungskraft an, indem ſie natürliche Bezeichnungen durch das gewöhnliche in den Verbindungen und natür-

liche Verallgemeinerungen erzeugt. Der Verstand aber muß erst selbstthätig diese Abstraktionen von den Vereinzelungen der Beyspiele im konkreten befreyen, und sich so bestimmte allgemeine Vorstellungen selbst geben; er muß deshalb die bloße Bezeichnung nach Aehnlichkeit und Bild in eine mit für sich bedeutungslosen Charakteren umwandeln.

Die Ausbildung der Logik macht sich in und mit der Sprache, sie ist die Sprachbildung selbst, erst allmählig scheiden sich das grammatische und logische aus dem rhetorischen aus. So sehen wir die wissenschaftliche Untersuchung beyder aus der Rhetorik entspringen, denn Rhetorik ist Kunst, die im Leben selbst gilt. Die Logik mußte zuerst natürlich als Dialektik ausgebildet werden, so wie sie der Kunst, zu überreden oder Ueberzeugungen mitzutheilen, dient. So zeigt es uns die Geschichte der griechischen Philosophie. Aufgefaßt in der Eleatischen Schule wird sie das Handwerksgeräthe der Sophisten und dann erst von Aristoteles für die Wissenschaft in Besitz genommen.

Sprache oder Gedankenbezeichnung bildet sich zunächst aus für das Bedürfniß der Gedankenmittheilung, als Zeichensprache von sehr verschiedenen Arten, zugleich als Gestensprache, Tonsprache und Schriftsprache; die Bequemlichkeit allein wird aber bald vor allen der Tonsprache den Vorzug geben. Für die Abstraktion ist die Hauptsache der Uebergang von bildlicher Bezeichnung zu für sich bedeutungslosen Charakteren. Jede Bilderbezeichnung hindert die Schärfe des Gedanken, indem Gedanke und Zeichen, je le-

bendiger das Bild iſt, um ſo mehr in eins zuſammenfließen.

In lebendigen Bilderſprachen, wie die meiſten orientaliſchen ſind, kann die Philoſophie nie über die Intuition philoſophiſcher Dichtungen hinauskommen, denn man kann in ihnen nicht einmal theoretiſche Fragen ausſprechen, indem die Antwort durch ein Bild ganz den Werth einer Erklärung hat.

Die Möglichkeit ſelbſtſtändiger Philoſophie und der beſtimmten Frage nach Wahrheit fordert daher ſchon reine Tonſprache und auch die Schrift muß über bildliche Gedankenſchrift zur Tonſchrift oder Buchſtabenſchrift übergegangen ſeyn, nicht der Gedanke, ſondern das Wort muß geſchrieben werden, damit die Abſtraktion volle Freyheit bekomme. So ſcheint auch geſchichtlich die Erfindung der Buchſtabenſchrift zuerſt über das Zeitalter der philoſophiſchen Intuition hinüber geleitet zu haben. Alle unſre Geſchichte hängt der Mittheilung wegen von Buchſtabenſchrift ab, die wahrſcheinlich ein Geheimniß der ägyptiſchen Prieſter war, und von Phönizifchen Kaufleuten nacherfunden an das Volk kam. Die Griechen waren das erſte Volk unſrer Geſchichte, deſſen Ausbildung im Entſtehen von Buchſtabenſchrift unterſtützt werden konnte.

Philoſophie und Sprache müſſen ſich gegenſeitig einander bilden. Philoſophie macht ihre eignen beſtimmten Anſprüche an die Sprachbildung. Philoſophen und Dichter ſind hier die beyden Bildner. Aber ihr Intereſſe iſt oft ſehr

ſtreitend. Dichter fordern lebendigen bildlichen Ausdruck und Reichthum ſymboliſcher Deutungen, ihnen räumt das Volk gern die Freyheit der Sprachkultur ein, weil man mit Luſt an Leben gewinnt. Philoſophen hingegen zerſtören die Lebendigkeit des Ausdrucks, zernichten das Bild mit ihren mühſamen Aenderungen, mit denen anfangs wenigen gedient iſt. In der That aber werden ſie keiner Sprache ſchaden (wie despotiſche Grammatiker); ſie machen nur an eine kleine Anzahl Wörter Anſprüche, laſſe man ihnen die, ſo wird am Ende dem Volk und den Dichtern mit geholfen. Denn ſelbſt die bildliche Gedankenfülle gewinnt an Feſtigkeit und Strenge der Zeichnung, wenn in der Sprache ein durch ſcharfe Abſtraktionen gebildetes, ſyſtematiſches Gedankengerüſte zu Grunde liegt, dagegen die Sprache ohne Schärfe der Abſtraktion auch nur verwiſchte Bilder von unbeſtimmter Deutung liefern kann. Klar wird das jede Vergleichung orientaliſcher und griechiſcher Dichtungen zeigen; auch der Geſchmack hat ſich erſt zugleich mit dem Verſtande bilden können.

Es giebt für die Philoſophie eine rhetoriſch relative Wahrheit, bedingt und beſchränkt durch das Geſetz einer einzelnen Sprache. Wer aber Geſchichte der Philoſophie erzählen will, muß ſich über dieſe zur rhetoriſch abſoluten Wahrheit erhoben haben, nicht der Sprechart und Abſtraktionsweiſe einer einzelnen Sprache, ſondern den Geſetzen der Abſtraktion ſchlechthin huldigend. In einer beſtimmten Sprache kann ich mich den philoſophiſchen Fragen nur bis

auf eine bestimmte Gränze nähern, nach Verhältniß des Geistes ihrer Abstraktionen; nur so weit lassen sich in ihr philosophische Antworten geben, als in ihr die spekulativen Fragen ausgesprochen werden können. Je bildlicher die Sprache ist und je stumpfer ihre Abstraktionen sind, desto weniger wird hier gefordert und desto weniger läßt sich leisten. Die wahre Philosophie hingegen fordert die unbildlichste am besten und schärfsten abstrahirte Sprache. Dem unkundigen schmeicheln die abgestumpften Abstraktionen und die bildliche Philosophie alter Sprachen, indem der mehr träumende, unbestimmte Ausdruck und die symbolische Deutung den Anschein eines tiefern Blickes und einer lebendigern Vereinigung des Ganzen geben. So sehnen sich bey uns viele wieder nach der alten Sprache zurück, aber das Interesse der Wissenschaft ist dabey verkannt, den bestimmteren Gedanken haben wir für uns.

Philosophie fordert schlechterdings, wenn sie fortschreiten soll, für ihre Sprache freye Bildsamkeit; eine zu Ende gebildete Sprache hat ihre Philosophie, und ist keiner weitern mehr empfänglich. Philosophiren läßt sich daher nur in einer lebenden und lebendigen Sprache. Der lebenden Sprache setzen wir die todte entgegen, die von keinem Volke mehr gedacht wird. Für diese giebt es ein Gesetz des klassischen Ausdrucks, durch welches sie abgeschlossen ist und sich dem Philosophiren entzieht. Der lebendigen Sprache hingegen würde ich die verknöcherte entgegen setzen, deren sich kein Einzelner mehr bemächtigen darf, indem sie durch und

durch ſchon erbliches Nationaleigenthum geworden iſt. Hier lähmt der Sprachdespotismus alles Selbſtdenken. Schon das Hineinlegen theoretiſcher Bedeutungen in die bloße Terminologie, wie z. B. in franzöſiſcher Chemie gehört hierher. Phraſen ſind erſtarrte Gedankenkryſtalle, und eine Sprache, die, wie die franzöſiſche, nicht aus Worten, ſondern faſt nur aus Phraſen beſteht, läßt kein Selbſtdenken mehr zu, ſondern das Raiſonnement in ihr gleicht dem Komponiren mit Mozartiſchen muſikaliſchen Würfeln, deren einzelne Nummern jeder ſchon kennt und die im Spiel nur verſchieden durch einander geworfen werden, zu abwechſelnden Witzmelodieen. Der Kontraſt des deutſchen und franzöſiſchen wird dieſen Gedanken überall erläutern. Daher nimmt ſich das meiſte treu aus dem Franzöſiſchen ins Deutſche überſetzte leer und fade aus; im Deutſchen ſoll man doch immer noch etwas ſelbſt denken. Daher iſt dem franzöſiſchen Geiſt der philoſophiſche Empirismus ſo eingewachſen und in der Sprache verknöchert, daß ſelbſt Villers, der deutſche Philoſophie kennt, wieder Empiriker wird, indem er ſeine eignen Gedanken ins Franzöſiſche überſetzt. Vom transcendentalen und Sittlichen kann man in der franzöſiſchen Sprache nicht ſprechen, indem neue Sprachbildungen, gegen die bey uns nur die abgeſtorbenen Grammatiker eifern, dort von wegen der Akademie verboten ſind.

Die Logik fordert alſo für die Ausbildung der Philoſophie Freyheit der Sprache und Schärfe der Abſtraktion vereinigt. Dieſe Schärfe der Abſtraktion iſt aber zugleich

das, was alle Schwierigkeiten in die Geschichte der Philosophie bringt. Mit den abstrakten Formen ist am schwersten zu denken, unvermeidlich wird die Philosophie immer das Spielzeug leerer Spitzfindigkeiten oder mystischer Träumereyen bleiben, wenn ihr nicht eine eigne Hülfe geleistet wird, um sie die Bedeutung der Abstraktionen verstehen zu lehren. Diese Hülfe kommt ihr von der gehörig ausgebildeten Anthropologie. Die Selbsterkenntniß der Vernunft leitet allmählig eine Kenntniß ihrer eignen innern Thätigkeiten ein, wodurch uns auch für die Gedankenformen eine Stelle ihres Ursprungs in unserm Geiste gezeigt wird. Dadurch erhalten wir eine philosophische Topik, durch die uns die Mühe erspart wird, mit den allgemeinsten Begriffen selbst erst reflektirend die philosophischen Grundurtheile zu erzeugen, indem wir diese Abstraktionen schon nach ihrer Stelle in unsrer Vernunft allein gesetzmäßig zu verbinden im Stande sind, und zugleich einsehen, daß die Abstraktionen selbst nur Formen der innern Selbstbeobachtung sind, und einzig der Reflexion gehören.

Dieses Verhältniß der Anthropologie zur Philosophie wurde erst in neuerer Zeit seit Locke und Leibnitz besser verstanden, und uns ist es aufbehalten geblieben, zu versuchen, ob wir ihm vollständige Deutlichkeit zu geben vermöchten. Psychologie ist freylich seit jeher in der Philosophie mit behandelt worden, aber nie auf diesen Zweck hin, sondern immer nur auf andre Art physikalisch, um die Natur des Geistes kennen zu lernen. Doch liegt auch dies anthropologi-

sche Verhältniß der Spekulation, dem Einzelnen gleichsam unbewußt, wenigstens seit der Eleatischen Schule mit in der Geschichte der Philosophie. Dahin gehört aller Streit darüber, ob man dem Sinne zu trauen habe, oder dem Verstande, oder keinen von beyden; dahin gehören alle Versuche zu einer Theorie des Erkennens zu gelangen. Aber diese sind durch Einmengung des körperlichen früher ohne alles bedeutende Resultat geblieben, und erst die neuere Zeit hat selbst nur die richtige Stelle dieser Untersuchungen, daß sie nämlich psychologischer Art wären, einsehen lernen. Die alte Philosophie hielt diese Untersuchungen immer für metaphysisch, selbst Kant hat diesen Irthum noch nicht ganz vermieden. Von der Vermeidung desselben hängt aber alle Klarheit in der Philosophie ab, denn diese Anthropologie ist es allein, in der die Philosophie durch wirkliche Erweiterung unsrer Erkenntniß Fortschritte macht, indem die Abstraktion hier selbst wieder Gegenstand der Beobachtung, nämlich der innern Erfahrung, wird.

So führt uns das einfache Raisonnement über das Wesen der Geschichte der Philosophie grade auf die Ansicht, welche wir hier eigentlich suchten. Ehe wir aber eine nähere Anwendung dessen auf die Geschichte der Philosophie machen können, müssen wir uns erst eine kurze Uebersicht der philosophischen Abstraktionen entwerfen, so wie sie uns durch dies Hülfsmittel zu Theil werden.

Die Philosophie besteht aus Logik, spekulativer Metaphysik und praktischer Philosophie. Philo-

sophie ist nämlich die Wissenschaft aus allen Erkenntnissen, deren sich die menschliche Vernunft nur durch Reflexion bewußt wird. Hier entspringt die Logik nur aus den leeren Regeln des Reflektirens selbst, die gehaltvolle Philosophie hingegen enthält die Erkenntnisse, welche aus der ursprünglichen Selbstthätigkeit der Vernunft so entspringen, daß wir uns ihrer nicht in Anschauungen, sondern nur durch Reflexion bewußt werden können. Dies sind aber die Gesetze der Einheit im Wesen der Dinge, deren Erkenntniß der Vernunft als Erkenntnißkraft ursprünglich gehört, und die Gesetze des Zweckes, deren ursprüngliche Erkenntniß aus der handelnden Vernunft entsteht. Erstere gehört der spekulativen Metaphysik, die andere der praktischen Philosophie.

Diese drey Theile lassen sich in folgenden Uebersichten darstellen.

A.

Logiſche Tafeln.

I. Allgemeine Tafel des Reflexions-Vermögens.

Verſtand;	Prädikat,	Regel,	Princip;	Allgemeines,
Urtheilskraft;	Subjekt,	Fall,	Lehrſatz;	Untergeordnetes Beſonderes,
Vernunft;	Urtheil,	Schluß,	Syſtem;	Form der Beſtimmung des Beſond. durch das Allgemeine.

II. Tafel der Urtheile.

1.) Quantität.
allgemeine,
beſondere,
einzelne,

2.) Qualität.
bejahende,
verneinende,
unendliche,

3.) Relation.
kategoriſche,
hypothetiſche,
diviſive,

4.) Modalität.
problematiſche,
aſſertoriſche,
apodiktiſche.

III. Tafel der Syſteme.

1.) Quantität. (Prinzip.)
Beweis,
Demonſtration,
Deduktion.

2.) Qualität.
(Wahrheit und Irthum,)
Empirismus,
Induktion,
Spekulation,

3.) Relation.
Einordnung der Wahrheit in Philoſophie,
Unterordnung der Wahrheit in Mathematik,
Nebenordnung der Wahrheit in Geſchichte.

4.) Modalität.
Geſetz,
Thatſache,
Theorie.

Dieſe Tafeln enthalten den Schematismus der ganzen logiſchen Geſetzgebung des Verſtandes. Ihre Entwickelung habe ich im erſten Bande meiner neuen Kritik der Vernunft gegeben. Ich mache hier nur auf die für die Spekulation entſcheidenden Reſultate aufmerkſam.

Wir können dieſe nach den vier Momenten der Tafel der Syſteme ordnen.

Erſtens die ariſtoteliſche ſcholaſtiſch entwickelte Logik, ſo wie ſie noch in unſern Schulen überliefert wird, beſchäftigt ſich einſeitig nur mit den Geſetzen der Zergliederung im Definiren und Beweiſen, gewöhnlich ohne zu fragen, wo die Merkmale der Definition herzunehmen ſeyen, oder woraus dann am Ende bewieſen werden ſolle. Werden aber auch dieſe Fragen, wie zum Theil ſchon von Ariſtoteles ſelbſt, aufgeworfen, ſo gelangt man doch zu keiner ſtrengen, klaren und genugthuenden Antwort, ſondern deutet höchſtens nur an, daß der logiſche Mechanismus ſich ſelbſt nicht genug ſey, ohne zu zeigen, wodurch ihm geholfen werden müſſe. Eine einfache logiſche Grundregel fordert, daß wir jedes Urtheil, das wir behaupten, in der Wiſſenſchaft müſſen begründen können. Von dieſen Begründungsmitteln kennt aber die gewöhnliche Logik nur den Beweis, der doch einzig dient, Urtheile aus Urtheilen abzuleiten. Aber woher kommen denn die Grundurtheile, die Prinzipien der Syſteme? Wie werden die begründet? Hier antwortet unſre Lehre: In allen Erfahrungswiſſenſchaften und in aller Mathematik berufen wir uns dabey auf die Anſchauung und die Begründung iſt die vom Beweis ganz zu unterſcheidende Demonſtration. Einzig in der Philoſophie aber helfen uns weder der Beweis, noch die Demonſtration; hier fließen die Grundüberzeugungen aus einer urſprünglichen Selbſtthätigkeit der Vernunft, und können nur durch die Reflexion er-

griffen und aufgefaßt werden. Wollen wir also hier unsre Urtheile über dieselben begründen, so müssen wir ihre Ansprüche durch Reflexion mit der Organisation unsrer Vernunft vergleichen; kennen wir dann die letztere, so können wir uns an ihr über die Richtigkeit und Vollständigkeit der Aussprüche orientiren. Dies geschieht in dem, was ich Deduktion der philosophischen Grundurtheile nenne. So bestimmt und ausführlich ich auch hierüber schon gesprochen habe, so finde ich doch, daß die öffentlichen Beurtheiler meiner Schriften immer nur das alte Vorurtheil der Beweisführung gegen mich geltend machen, ohne nur zu bemerken, daß ich ja grade gegen dieses spreche. So schwer ist es gegen alte logische Vorurtheile auch nur Gehör zu finden!

Zweytens die Lehre vom Unterschied der philosophischen Einordnung, mathematischen Unterordnung und historischen Nebenordnung der Urtheile im System, dient uns für die Spekulation überhaupt in Rücksicht des Vorurtheils, daß jede Wissenschaft aus einem Prinzip fließe, und jedes System in sich gerundet und abgeschlossen seyn müsse. Die Sphäre jedes Begriffes ist unendlich, eben auch die jeder Regel; die Logik allein lehrt schon, daß nur in der Vereinigung neben, unter und einordnender Systeme irgend menschliche Erkenntnisse wissenschaftlich behandelt werden können, jede angebliche Reduktion auf eine noch reinere Einheit des Princips aber eine Absurdität sey. Demungeachtet diem dieses Vorurtheil von einem allgenugsamen Princip fast jedem

philoſophiſchen Schwindel zum Vorwande, indem ſolche, die die Organiſation unſers Verſtandes nicht kennen, nie meinen zu viel zu fordern, und ſo alles Syſtem unſers Wiſſens für philoſophiſches Syſtem halten. In unſrer Erkenntniß hingegen iſt grade jedes philoſophiſche Princip für ſich eine ganz leere allgemeine Form, die ohne Bedeutung bliebe, wenn ihr nicht Mathematik und Geſchichte erſt Fälle der Anwendung zuführten. Nicht etwa nur zu früh reife Schüler, ſondern ſelbſt mehrere unſrer ausgezeichneteſten Köpfe, unter denen Reinhold, *) Fichte, **) Schelling ***) und Schleiermacher, †) huldigen dieſem Phantom, und keiner bemerkt im gutmütigen Zutrauen zu dieſer Lehre, daß ſie eine ſo einfache logiſche Abſurdität ſey, die jedem Schüler einer richtigen Logik lächerlich werden müſſe.

Drittens nehmen wir mit dieſem Verhältniß der Syſteme noch das modaliſche Moment zuſammen: ſo können wir daraus ein wichtiges Kathartikon für alle wiſſenſchaftlichen Aufgaben unſers Geiſtes ableiten. Alle wiſſenſchaftliche Theorie verdankt ihre Entwickelungen der Mathematik, und nur ſo weit kann es gelingen verſchiedenartige Thatſachen unter die Geſetze einer Theorie zu vereinigen, als dieſelbe mathematiſche Konſtruktion langt.

---

*) Fundament des philoſophiſchen Wiſſens.

**) Ueber den Begriff der Wiſſenſchaftslehre.

***) Journal für ſpekulative Phyſik. Heft 2.

†) Kritik der Sittenlehre.

Hierin haben wir das klarſte, verſtändlichſte logiſche Regulativ, wodurch wir in allen Verſuchen zu ſpekulativen Syſtemen Myſticismus und geſunde Anforderung der wiſſenſchaftlichen Theorie unterſcheiden können. Unſre materielle Weltanſicht unterwirft alle ihre Bewegungen einer geſchloſſenen Theorie, deren Grundkräfte die urſprüngliche Anziehung und Zurückſtoßung ſind, denn alle räumlichen Verhältniſſe ſind nur Zuſammenſetzungen aus dem einfachſten Verhältniſſe des Abſtandes zweyer Punkte. Eben ſo innerlich giebt es eine Theorie der Vernunft, wiefern die verſchiedenen Grade der Stärke unſrer Lebensäuſſerungen gegen einander abgemeſſen werden können. Aber ein Verhältniß zwiſchen Materie und Geiſt, oder Geiſt und Geiſt einer theoretiſchen Entwicklung zu unterwerfen, iſt eine Abſurdität, denn es giebt kein mathematiſches Band, welches hier das verſchiedenartige in einer Sphäre zuſammenhielte, es nur als verſchiedene Zuſammenſetzung aus dem gleichartigen erſten erſcheinen ließe.

Hieraus folgt viel. Erſtlich iſt es myſtiſcher Unſinn, ein Verhältniß zwiſchen Geiſt und Geiſt erklären zu wollen, woraus es auch ſey, es iſt Unſinn, Materie vom Geiſt, oder Geiſt von Materie, oder beyde von einem höhern theoretiſch ableiten zu wollen. Zweytens überhaupt Theorie und Wiſſenſchaft, und alles Wiſſen iſt nicht der innerſte Mittelpunkt der menſchlichen Ueberzeugungen, alle Wiſſenſchaft gewährt in unſern Ueberzeugungen nur die einſeitigen Anſichten des Begriffes und des Verſtandes, welche ſich nicht befriedigend

in ein Ganzes verschmelzen lassen, sondern in mehreren getrennten Strömen aus der eigensten Quelle unsers Lebens fließen. Den Mittelpunkt unsrer Ueberzeugungen kennt nämlich nur der Glaube, dem das Gefühl und der Geschmak dient.

Viertens endlich schon Baco zeigt gegen die Aristotelische Syllogistik, so wie sie von den Scholastikern gebraucht wurde, daß unser Raisonnement großentheils durch Induktionen und nicht nur durch eigentliche Syllogismen geleitet werde. Diese Lehre hat sich auch in unserer Logik erhalten und fortgebildet, aber ihr methodischer Werth für die Ausbildung der Wissenschaften überhaupt ist noch nicht durchgreifend genug dargestellt worden. Ich habe die Durchführung in meiner Kritik versucht. Die Induktion geht von der Thatsache aus zum Gesetz; Spekulation vom Gesetz zur Thatsache herab. Es wäre sehr wichtig, die Bedeutung dieses Unterschiedes im logischen Elementarunterricht aus einander zu setzen, weil darin ein für alle wissenschaftlichen Untersuchungen überaus brauchbares Regulativ liegt.

Ueberhaupt wären alle diese Ansichten schulmäßig bearbeitet und zu Jedermanns Gebrauch: so würden wir nicht mehr von talentvollen Köpfen so verworrene wissenschaftliche Arbeiten erhalten, in denen so oft geschichtliche, mathematische und philosophische Momente durch einander geworfen werden, die doch nie in einem Raisonnement zugleich entwickelt werden können, da jedes schon eine ganz andere Methode fordert als das andere. Für die philosophische

Spekulation aber wird dadurch gewonnen, daß wir, um mich eines Ausdrucks der Bildhauer zu bedienen, dadurch allein schon in Stand gesetzt werden, jede philosophische Untersuchung auf die Punkte zu stellen.

B.

Tafeln der spekulativen Metaphysik.

I. Allgemeine Tafel der intellektuellen Verbindungsformen.

	Verstandeseinheit.	Vernunfteinheit.
Gesetz,	Natur, (Wissen)	Idee, (Glauben)
Form der Unterordnung,	Begriff, (Verstand)	Gefühl, (Geschmack)
Bestimmung,	Theorie,	Aesthet. Idee, (Ahnden)

Empirische Anschauung, Erfahrung.

reine Anschauung, transcendentales Denken,

Mathematik, Metaphysik,

Logisches Denken,

Logik.

II. Tafel der spekulativen Stammabstraktionen.

	Quantität.	Qualität.	Relation.	Modalität.
Verstandesbegriffe.	Einheit,	Realität,	Substanz,	Möglichkeit,
	Vielheit,	Negation,	Kraft,	Daseyn,
	Allheit,	Beschränkung,	Gemeinschaft,	Nothwendigk.
Ideen.	Totalität,	Absolutes,	Freyheit,	Ewigkeit,
			Seele,	Endlichkeit,
			Gottheit,	Seyn an sich,
			Welt,	Erscheinung.

III. Tafel der Naturwissenschaft und Glaubenslehre.

	Quantität.	Qualität.	Relation.	Modalität
Verstandesbegriffe.	Gesetz der Größe,	materielle und geistige Weltansicht,	physische Verknüpfung in der Wechselwirkung der Substanzen durch ihre Kräfte.	metaphysische Verknüpfung der Abhängigkeit alles Daseyns von nothwendigen Gesetzen.
Ideen.	Vollendung und Unvollendbarkeit.	Intelligenz,	intelligible Welt der Gemeinschaft durch freye Willkühr.	Gegensatz der niedern und höhern Weltordnung.

Diese wenigen Stammabstraktionen sind, wenn sie scharf genug aus einander gehalten werden, hinlänglich, um unsre ganze spekulative Erkenntniß zu reguliren. Die Entwicklung dieser Abstraktionen habe ich im zweyten Band meiner Kritik der Vernunft gegeben. Die Freyheit und Deutlichkeit der Untersuchung hängt hier einzig von der anthropologischen Wendung ab.

Die oberste Frage aller spekulativen Metaphysik in ihrer anthropologischen Wendung ist: Wie kommt die Erkenntniß der Einheit in unsern Geist? und unsre subjektive Antwort für die Deduktion wird: durch die Form der Vernünftigkeit unsrer Erkenntnißkraft. Was dies sagen will, und wie sich die Antwort im einzelnen gestaltet, habe ich im ersten Abschnitt zu zeigen gesucht. Die Vernünftigkeit unsrer Erkenntnißkraft macht, daß alle unsre Erkenntnisse in einer Erkenntnißthätigkeit (der transcendentalen Apperception) zusammen gehören, und nur Theile dieser einen Erkenntnißthätigkeit seyn können, woraus unmittelbar ein Gesetz der durchgängigen analytischen und synthetischen Einheit aller meiner Erkenntniß folgt. Dieser Einheit meiner gesammten Thätigkeit können wir uns aber nur theilweis durch Anschauungen und Reflexionen bewußt werden. Diese Lehre von der Theorie der Vernunft möchte ihrer Grundlage und Entwicklung nach in sich eben nicht so schwierig seyn; sie scheint dies aber doch leicht, wenn man ihre Bedeutung und ihren Zweck nicht deutlich genug übersieht. Diesen wünschte ich eben durch die jetzige Darstellung mehr heraus zu heben. Er liegt darin, daß wir die schwierigsten Abstraktionen der Philosophie mit ziemlicher Leichtigkeit zu beherrschen vermögen, sobald wir uns ihrer vom anthropologischen Standpunkt aus durch die Funktionen unsrer Vernunft bemächtigen, aus denen diese Abstraktionen entspringen, welches hier durch die subjektive Entwicklung der Formen unsrer Erkenntniß der Einheit geschieht. Das objektive für

unsre Ansicht vom Wesen der Dinge ergiebt sich dann schon von selbst mit, es liegt schon mit darin.

Das wichtigste Gesetz der Erkenntniß der Einheit ist das des Gegensatzes von Natur und Idee. Hier findet sich die Vollendung jener Lehre des Sokrates, alle Weisheit in spekulativen Dingen ist die Anerkennung unsrer Schranken. Wir verdanken die Entwicklung dieser Lehre der Kantischen Kritik der Vernunft, mußten sie aber selbst noch anthropologisch ergänzen.

Kant zeigt in seiner Kritik der Vernunft die reinen Verstandesbegriffe als einen eignen Bestandtheil unsrer Erfahrungserkenntniß und als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung auf, dann weiter in der Dialektik der Vernunft, daß die Vernunft mit ihnen über das Gebiet der Erfahrung hinaus nichts auszurichten vermöge. Hiermit hatte er aber seinen Kriticismus nur von der beschränkenden Seite völlig ausgebildet; ein inneres erzeugendes Princip fehlte dieser Lehre, die reine affirmative haben wir erst ergänzen müssen. Die Fragen nämlich: woher kommen die reinen Verstandesbegriffe in unsre Ueberzeugungen, und woher kommt der Versuch der Vernunft über das Gebiet der Erfahrung hinaus zu greifen ist nicht vollständig beantwortet; obgleich das meiste für die Antwort schon vorbereitet liegt und zur völligen Deutlichkeit wenig mehr erfordert wurde, als der anthropologische Standpunkt der Untersuchung.

Wir müssen hier neben einander erstens gegen die Konsequenzen aller aristotelischen Philosophie eine unmittel-

bare Erkenntniß der Vernunft geltend machen, deren Ansprüche nicht durch Anschauung begründet werden, und zweytens gegen alle mystischen Systeme zeigen, daß diese unmittelbare Erkenntniß keine Wissenschaft vom wahren Wesen der Dinge gewähre, sondern sich nur als Glaube, ausgesprochen durch das Selbstbewußtseyn unsrer Schranken, den ästhetischen Ideen, und dem Geschmacke überordne.

Dieses beydes gelingt nun durch die Theorie der menschlichen Erkenntnißkraft als einer sinnlich-erregbaren Vernunft.

Die reine Vernünftigkeit, d. h. die selbstthätige Einheit unsrer Erkenntnißkraft bestimmt den ursprünglichen, lebendigen Glauben an die Wahrhaftigkeit ihrer Ueberzeugungen; die Gebundenheit unsers Lebens an sinnliche Aufregung bindet uns an das Gesetz der Erfahrung und die Vernünftigkeit unter den sinnlichen Schranken hat die Erkenntniß der Naturgesetze nach den reinen Verstandesbegriffen zur Folge.

An die sinnlich gegebene Erfahrungserkenntniß legt sich also zuerst die Naturgesetzgebung der reinen Verstandesbegriffe an, als ein Moment der unmittelbar vernünftigen Erkenntnißweise. Reflektiren wir aber über diese unsre Naturerkenntniß, so zeigt sich durchaus an ihr die Beschränktheit, welche das Gesetz der sinnlichen Anregung an ihr bestimmt.

Denken wir uns nun diese Beschränktheit unsrer Erkenntniß näher und setzen wir dem die Vorstellung einer un-

beschränkten Erkenntnißweise entgegen, so bilden sich die reinen Vernunftbegriffe oder transcendentalen Ideen aus den Gedanken der aufgehobenen, den Verstandesbegriffen anhängenden Beschränktheit.

Zugleich aber liegt in jeder Vernunft wieder Kraft ihrer Vernünftigkeit, der ursprüngliche lebendige Glaube an die Wahrhaftigkeit ihrer Ueberzeugungen, daraus entspringt vor der Reflexion die Lehre von der Erscheinung des ewigen Wesens der Dinge durch die Endlichkeit der Natur, und hier bedienen wir uns der Ideen, um uns den Gegensatz des wahren Wesens der Dinge gegen unsre beschränkte Ansicht zu denken.

Wenn unser Verstand die Gesetze der Naturwissenschaft betrachtet, die mathematische Zusammensetzung der Dinge nach den Regeln von Zahl und Grad, die physische Verknüpfung der Dinge in der Wechselwirkung der Substanzen und die Abhängigkeit jedes Daseyns von nothwendigen Gesetzen: so muß er finden, daß diese nicht der reinen Auffassung des wahren Wesens der Dinge dienen können, sondern nur einer beschränkten Ansicht des menschlichen Geistes. Die Welt der Zahlen und der Grade (das heißt die Natur) ist schlechthin unvollendbar. Unvollendbarkeit hat nun wohl ihre gute Bedeutung für die beschränkte Auffassung einer sinnlich erregbaren Vernunft; keine aber für das Seyn der Dinge. Jedes substantielle in der Natur hängt seinem Wesen nach von der Wechselwirkung mit allen andern Substanzen in dem unvollendbaren Weltganzen ab.

Dies hat wieder darin seine gute Bedeutung, daß wir nicht im Stande sind, das Wesen eines einzigen Dinges vollständig zu begreifen; aber für das Seyn der Dinge selbst wäre es ein Widerspruch, jedes einzelne Seyn von einer unvollendbaren Wechselbestimmung abhängig zu machen. Eben so die Abhängigkeit jedes Daseyns von nothwendigen Gesetzen hat in unsrer Erkenntniß einen guten Grund, denn in ihr sind die apodiktischen Formen ihrer Vernünftigkeit Bedingungen für jede mögliche einzelne sinnliche Aufregung. Diese Bedingung unsrer Auffassung können wir aber wieder nicht auf das Seyn der Dinge übertragen, denn da würde das nothwendige Gesetz für sich zu einem wesenlosen Band alles Wesens.

So sehen wir unsrer Naturerkenntniß selbst die Schranken unsers Wesens ab. Zu einer reinen spekulativen Erkenntniß des wahren Wesens der Dinge kann sich der beschränkte menschliche Geist nicht erheben, seine höchste spekulative Erhebung führt ihn nur zu den spekulativen Ideen, in denen er nur negativ sich das Seyn der Dinge an sich selbst als nicht gebunden an unsre Verstandesbegriffe vorstellt. Diese Ideen sind einzig der Gedanke einer solchen Nicht-Beschränktheit. Aller zählbaren Allheit setzen wir die unbeschränkte Allheit der Totalität, aller gradweisen Realität das unbeschränkt reale oder Absolute, allem natürlichen Verhältniß die unbeschränkte Gemeinschaft des freyen und aller natürlichen Nothwendigkeit, die unbeschränkte Nothwendigkeit des Ewigen entgegen.

Auf dieſen leicht zu überſehenden Gründen ruht alſo die Lehre vom negativen Urſprunge der Ideen, welche nichts anders als der einfachſte Ausdruck der Wahrheit iſt, daß alle höhere Spekulation uns zu nichts weiter dienen kann, als uns die eigne Unwiſſenheit kennen zu lehren, daß alle Bemühungen dieſer höhern Spekulation nur darauf gehen können, die Schranken unſers Wiſſens recht genau anzuerkennen. Es verſteht ſich alſo, daß dieſe Lehre ihren Zweck und ihre Bedeutung nicht in ſich ſelber haben kann, ſondern daß ſie nur einem höhern dienend auftritt. Dies Höhere ſind die Ueberzeugungen der praktiſchen Philoſophie.

Vergleichen wir hiermit die Lehre derer, die durch höhere Spekulation ihren Schülern erſt das wahre Licht aufgehen laſſen, und ſie durch dieſe erſt zur wahren Wiſſenſchaft, durch die ſich das All erfaſſen und durchdringen läßt, hinüber führen, d. h. jede myſtiſche Lehre: ſo können wir uns nun über den Quell ihrer Täuſchungen leicht orientiren. Sie bedienen ſich der idealen Ausdrücke der Totalität, des Abſoluten, freyen und ewigen, wollen aber ihre doppelte Verneinung aufheben und in ihnen zum rein affirmativen durchdringen. Ihr Gedanke iſt eigentlich das Geſetz der Einheit in unſrer Erkenntniß in ſeiner ungetrübten Reinheit aufzufaſſen. Ohne ſich erſt auf die Beſchränktheit der Verſtandesbegriffe durch Größe und Kauſalität einzulaſſen, wollen ſie gradezu die höchſte Einheit der Vernunft allein faſſen und ausſprechen. Deshalb mühen ſie ſich mit den Formeln der All-Einheit und Ein-Allheit und allen dahin ge-

hörigen ab, mögen ſie dieſe aber gleich aus dem lateiniſchen, noch ins helleniſtiſche, Zend, Samſkerdam oder Peruvianiſche überſetzen, ſo werden ſie damit doch nie über die alte Leerheit und Langeweile hinauskommen, über die man ſich nur mit Bilderkram, Bombaſt und Citaten tröſten kann. Den Eleaten ſtand einſt eine ſolche Lehre wohlan, daß man aber in unſrer Zeit, anſtatt ſich durch jene Verſuche belehren zu laſſen, ſie nur wieder nachſpricht, iſt kindiſch und lächerlich, und wird Schelling und denen, die ſeine Attitüden nachäffen, gar bald zu ſchlechtem Ruhm gereichen.

Sollte es jener Formellehre auch gelingen, was doch nach der Organiſation unſrer Vernunft unmöglich iſt, jene Formeln ſo richtig zu berechnen, daß ihnen gar keine Schranke der Verſtandesbegriffe mehr anhinge: ſo haben wir ja nachher doch nichts, was durch jene Formeln gedeutet werden ſoll, als unſre Erfahrung, und grade, wenn auf dieſe die Einheit bezogen wird, erhält ſie die Beſchränkungen der Verſtandesbegriffe. Es giebt alſo gar keine andere ſpekulative Weisheit des Menſchen, als die, die ſich von der Erfahrung zur Naturwiſſenſchaft der Verſtandesbegriffe erhebt, über dieſer aber nur durch negative Ideen die Region des Glaubens anerkennt. Alle ideale Anſicht der Dinge entſpringt nur daraus, daß wir die Unbeſchränktheit des von uns nur beſchränkt aufgefaßten denken, es iſt in ihr gar keine wiſſenſchaftliche Weisheit enthalten, ſondern ſie beſteht in lauter Gegenſätzen gegen das Endliche, indem wir für den Glauben ſtufenweiſe die ewige Bedeutung unſers

Lebens in der ſittlichen Ordnung der intelligibeln Welt, und die des Weſens der Dinge überhaupt in der Idee der Gottheit denken.

Auf ſolche Weiſe ſteht alſo in unſern Ueberzeugungen dem Wiſſen um die Natur, welches ſich durch Begriffe zur Wiſſenſchaft ausbildet, ein Gebiet des Glaubens durch Ideen gegen über, welches ſich von aller Wiſſenſchaft ſondert, und ſo werden wir von dem Gegenſatz zwiſchen Natur und Idee zu dem davon abhängenden zwiſchen Begriff und Gefühl, Verſtand und Geſchmack, Theorie und Aeſthetik hinüber geführt, welcher die Momente der Unterordnung für jene Principien bezeichnet. Nach Begriffen wird das Weſen der Dinge theoretiſch den Naturgeſetzen, durch Gefühl allein wird es äſthetiſch den Ideen untergeordnet.

Schon oft und vielfach habe ich auf dieſen Unterſchied und die nothwendigen Trennungen, die er fordert, aufmerkſam gemacht, denn durch ihn kommt der Gegenſatz von Natur und Idee in Anwendung, hier ſcheiden ſich Schule und Leben. Die Schule kann nicht das Leben ſeyn, ſie ſoll dem Leben dienen, indem ſie ihm die Bildung der Wiſſenſchaft bereitet. Wer alſo das Verhältniß der Schule zum Leben verſtehen will, der lerne vor allem die untergeordneten Anſprüche der Wiſſenſchaft kennen, der lerne verſtehen, wie das Leben ſich zwiſchen Verſtand und Geſchmack, zwiſchen Wahrheit und Schönheit theilt, und wie nur an den Verſtand und ſeine Begriffe die Schule Anſprüche machen kann. Die Vermengung von Theorie und Aeſthetik iſt es, wodurch

jede prahlende Philoſophie ſich in Beſitz des rhetoriſchen Schmuckes ſetzt, hinter dem ſie die Plattheit ihrer Gedanken verbirgt. Hier drängt ſich uns der jämmerliche Anblick unſerer jetzigen deutſchen mathematikloſen Naturphiloſophie mit ihrem willkührlichen Formelweſen und geſchmackloſen Bilderkram, und unſer faſt noch elenderer Zuſtand der Aeſthetik auf. Erſtere droht uns alle Energie des wiſſenſchaftlichen Scharfſinns zu nehmen, die andere hat Strenge und Schärfe des Geſchmacks unter der an Bildung Anſpruch machenden Jugend ſchon ſehr zurückgedrängt.

Jeder Schüler dieſer Naturphiloſophie verſteht aufs Haar, wie aus Eins, Zwey, Drey das uralte Univerſum gezimmert iſt, und wie nach der Lehre des Mikrokosmus die unendliche Langeweile, welche die Welt erſchaffen hat, mit jedem Gurkenkern ſchon eben ſo viel geſagt habe, als mit dem ganzen Univerſum in Bauſch und Bogen. Jeder Schüler erfindet ſich eine neue Terminologie, flickt aus ſelbſtgewebtem Zeug, zum Meiſterſtück, dem Weltgeiſt ein neues Staatskleid zuſammen, und hält nun die meiſten andern Mitſprechenden gegen ſich für einfältig. Dies letzte wäre ganz gut, wenn nur nicht die ganze Geſellſchaft im kindiſch altklugen Stolz ihre Geſammtweisheit doch noch für weit höher und vornehmer hielte, als die an der Mathematik ausgebildete Wiſſenſchaftlichkeit des vorigen Jahrhunderts. An der Stelle jener ſchwergläubigen Strenge der Unterſuchung haben dieſe wieder den bereitwilligſten Wunderglauben gewonnen. Der Aufklärung ſind ſie quitt, und neue geiſter-

warme Zeiten kommen. Höhere Mächte führen mit geheimer Gewalt an unsichtbaren, Sterneverknüpfenden Banden die Menschen an der Nase herum, Pendel schwingen, Wünschelruthen schlagen, Gespenster lassen sich haschen, wie sonst Schmetterlinge, und am zweyschneidigen Schwerdt des Glaubens aufgespießt in Spinnstubenkabinetten (dem wahren Asyl höherer Wissenschaft) aufbewahren.

Wir haben vor kurzem oft der alten mathematischen Physik den Vorwurf machen hören, daß sie ihre Kompendien zum Gesetze der Natur erheben wolle; dem ist aber mehr grade umgekehrt. Jene wußten wohl, was sich theoretisch behandeln lasse und was nicht, auf ihrem Wege hätten wir nur nöthig gehabt weiter fortzugehen. Unsre neue Naturphilosophie hingegen will grade das Buch des Lebens schreiben, in welches durch die absolute Anschauung die ganze Natur kopeylich übergetragen werden soll. Ihr werdets wohl bleiben lassen, mit euern Büchern das Leben selbst zu fassen, ins Buch der Philosophie geht nie mehr ein, als was Sache der Schule seyn kann; eure Lehre will jeden Schulmeister zum Gott erheben, der das Weltall baut, — das geräth dann nicht, und man macht vielmehr statt dessen den Gott zum Schulmeister.

Der wahren Lehre ist es also unendlich wichtig, das Gebiet der Wissenschaft genau von dem der ästhetischen Ideen des Schönen und Erhabenen trennen zu lernen. In der Schule muß uns der Glaube, die Idee und der Geschmack nothwendig das letzte seyn, denn diese liegen auf ihrer

Gränze. Im Leben hingegen sind diese das erste und vornehmste. Die Schule wird sich leicht bescheiden lassen, nur an den Verstand und seine mathematischen Entwickelungen Ansprüche zu machen, wenn sie nur jene spekulative Grundlehre einmal recht verstanden hat. Mit einem sichern Maaßstab kann sie das ganze Gebiet der Wissenschaften abmessen und eintheilen, ohne sich darin ihrer Kraft zu überheben. Sie weiß aber, daß sie mit aller Wissenschaft nur einen einzelnen Mechanismus im menschlichen Leben ausbildet, der dies Leben lange nicht selbst ist. Nur in der ästhetischen Weltansicht des Gefühls vermögen wir das Ganze des Lebens zu fassen.

Uebersehen wir also aus einem Gesichtspunkt die ganze spekulative Weltansicht des Menschen, so unterscheiden sich in ihr folgende fünf Stuffen.

1.) Die materielle Weltansicht, Erkenntniß der Materie im Verhältniß zur Materie, die Welt der Masse, der Schwere, der extensiven Größe, kurz der Bewegungen, welche ganz der Rechnung unterliegt.

2.) Die Naturansicht der Materie im Verhältniß zum Geist, als Licht, Klang, Wärme u. s. w. aus den Qualitäten, die durch Empfindung erkannt werden, an welche der theoretische Begriff nur die geringen Ansprüche des Gesetzes der intensiven Größe machen kann.

3.) Die geistige Naturansicht der Selbsterkenntniß, vor welcher nach nothwendigen Gesetzen Mein Erkennen und Wollen durch die Zeit abläuft.

Von diesen Naturansichten verwirft der Glaube die erste ganz mathematische als bloßes Gesetz der menschlichen Auffassung; von der geistigen Naturansicht hingegen ist er überzeugt, daß ihm in ihr das wahre Wesen der Dinge zur Erscheinung werde. Daher bildet er ihr seine Ideen vom ewigen Wesen der Dinge an

4.) in der ethischen Weltansicht der vernünftigen Gemeinschaft der Menschen, und

5.) in der religiösen ganz ästhetischen Weltansicht unter der Idee der Gottheit.

Jeder Versuch in einer wissenschaftlichen Gesammtansicht diese Abstuffungen auszugleichen, schlägt unvermeidlich in Mysticismus aus, und verliert sich in kindische Bildersprache. An der Spitze aller Naturansicht stehen als Princip nothwendige Gesetze der Natur, diese wird der Mysticismus mit der Idee der Gottheit, welche das höchste Princip unsrer lebendigen aber nur ästhetischen Weltansicht ist, in eins zusammenziehen wollen, da wir doch nur durch lyrische ästhetische Ideen der Andacht und Anbetung die Welt der Gottheit unterworfen vorzustellen vermögen, und so wird er sich unvermeidlich in Schwanken zwischen Fatalismus und Pantheismus verlieren. Wir sehen darin neben einander das Einschmeichelnde und den Mangel aller mystischen Metaphysik. Die Mystik verspricht anstatt der anscheinend oberflächlichen und mechanischen Erklärungen der Mathematik einen tiefer liegenden geheimen Sinn der mathematischen Formen zu zeigen, und so die Gründe ihrer Theorie in der

Welt des Geistes und des Lebens zu legen. Will sie aber in der Ausführung mehr als bunte Bilder geben, so begeht sie unfehlbar die Absurdität, daß sie sich zutraut, das Wesen der Gottheit ganz zu durchschauen, und die Abkunft der Dinge aus Gott zu erklären. Die höchste Schwierigkeit ist dann immer, daß sie an der Spitze ihrer Wissenschaft die lebendige Gottheit zu schauen wünscht, und vor ihren Augen doch nur die Nothwendigkeit wesenloser Gesetze als todtes Schicksal findet. Es bleiben sich hier immer Fatalismus aus Naturansichten, welche das blinde Schicksal zum Herrn der Welt macht, und Theismus aus Ideen einander gegen über stehen. Der Wunsch ist dann bey dem letztern, die Konsequenz der Begriffe aber bey dem erstern, und von diesem Widerstreit keine Befreyung möglich bis der Mensch den Eigendünkel des Glaubens an die Allgewalt seines Wissens aufgeben lernt.

C.

Tafeln der praktiſchen Philoſophie.

I. Allgemeine Tafel der praktiſchen Philoſophie.

Natur.	Idee.
Zweck der Menſchen,	Zweck der Welt,
Ethik.	Religionslehre.

II. Tafel der Stammabſtraktionen für die Werthgeſetzgebung.

	Handlung.	Intereſſe.	Zweckgeſetzgebung.
Begriffe.	Zweck,	Wohl und Uebel,	Perſon,
	Mittel,	Edel und Unedel,	Sache,
	Endzweck.	Gut und Böſe.	Recht.
		Entſchluß.	
		Dürfen,	
		Können,	
		Sollen.	

Ewiges Gut.

Ideen.	Seele,	Beſtimmung des Menſchen,	Begeiſterung, Epiſche,
	Welt,	das Gute und Böſe,	Reſignation, dramatiſche,
	Gottheit,	Weltregierung,	Andacht, lyriſche, äſthetiſche Idee.

III. Tafel der praktischen Naturwissenschaft.

Können.	Wollen.	Sittlichkeit.	Zurechnung.
Tugend,	Geschicklichkeit,	Ehre,	Genuß,
und	Weisheit,	Gerechtigkeit,	Selbstzufrie-
Recht.			denheit,
	Charakter.	Religiosität.	Gewissen.

Dieser Schematismus läßt das übersehen, was ich im dritten Bande meiner Kritik der Vernunft entwickelt habe. Die Hauptresultate sind hier folgende. Es giebt keine Deutlichkeit in der praktischen Philosophie, so lange nicht durch den vorausgesetzten Unterschied von Natur und Idee der Unterschied in den ethischen und religiösen Beurtheilungen des Zweckes aufgeklärt ist. Es konnte daher eigentlich vor Erfindung der kritischen Methode gar keine rein philosophische Behandlung der praktischen Philosophie geben. So finden wir dann auch, daß Kant der erste war, der sich zu praktischer Spekulation erhob, indem er zuerst den Unterschied der nothwendigen Werthgesetzgebung von aller Gesetzgebung der Einheit im Wesen der Dinge deutlich machte.

Wir haben aber hier noch viele Vortheile über Kant gewinnen müſſen. Erſtlich ſchon durch unſre leichtere und einfachere Lehre von der natürlichen und idealen Anſicht der Dinge; dann aber auch vorzüglich noch durch meine anthropologiſchen Unterſuchungen der praktiſchen Vermögen unſers Geiſtes. Ich habe erſt eine neue Theorie der Luſtgefühle, und eine neue Theorie des vernünftigen Entſchluſſes erfinden müſſen, wodurch für die Hauptanſichten weit helleres Licht gewonnen worden iſt.

Durch das hier zuerſt mit hinlänglicher Klarheit und Strenge des Gedankens (alſo für die Schule) entwickelte Verhältniß der Ethik und Religionslehre gewinnen wir die Idee einer religiöſen äſthetiſchen Weltanſicht aus der Vereinigung der drey äſthetiſchen Grundſtimmungen unſers Geiſtes, Begeiſterung, Reſignation und Andacht. Dadurch werden Anſprüche an den Geſchmack gemacht und gerechtfertigt, welche das in unſrer modernen Ausbildung verlorne ſind. Sollte dieſe Anſicht in die lebendige Ueberzeugung des Volkes übergehen, ſo würde vieles ſich ändern und immer zum beſſeren.

Für die Ethik aber war die Hauptſache der von Kant mißverſtandenen Lehre von den unvollkommnen Pflichten ihre wahre Bedeutung zu ſichern, und dadurch die einzige nothwendige ſittliche Anforderung: Charakter zu haben, in ihrer Reinheit heraus zu heben. Deshalb mußten wir die Schönheit der Seele als Sache der Weisheit und reinen Liebe über das Bedürfniß erheben, dem die bloße Ge-

ſchicklichkeit dient, zu oberſt aber anſetzen die Erhabenheit des Charakters, welcher den Geſetzen der Ehre, Gerechtigkeit und Religioſität mit unverletzlicher Achtung ſein ganzes Leben unterwirft.

Praktiſche Philoſophie iſt der affirmative Theil der Sokratiſchen Weisheit. Daß Sokrates die ſpekulative Metaphyſik ganz als eitel und leer verwarf, war zu viel; daß dieſe aber nur im Dienſt für praktiſche Philoſophie Bedeutung erhalten könne, fanden wir vorhin. Auf dem Boden der Glaubenslehre ſtehen alle unſre ſittlichen Ueberzeugungen, den Glauben zu ſchützen gegen die übermüthigen Anſprüche des Begriffes, iſt daher der wahre Zweck aller höhern Spekulation, und der lebendige Geiſt der Philoſophie bewegt ſich nur in ihren praktiſchen Ideen.

Dies iſt der Punkt um deswillen es lohnt, ſich erträumter höherer Weisheit entgegen zu ſtellen, und ſich mit dem Myſticismus in den Kampf zu begeben. Alle ſelbſtgenugſame höhere theoretiſche Spekulation vernichtet ſich ſelbſt unfehlbar den Grund und Boden aller praktiſchen Philoſophie. Denn die Beſchränktheit aller unſrer theoretiſchen Anſichten einzuſehen, iſt hier das nothwendig vorauszuſetzende. Wir verſtehen den Zweck der Welt nicht, und doch iſt das ewige Gut unſer innerſter, höchſter Glaube. Nur in den Abſtuffungen des Endlichen giebt es eine ethiſche Bedeutung des Lebens. Jede poſitive Ideenlehre hingegen, mag ſie ihre Formeln auch abmeſſen, nach welcher Regel ſie wolle, wird ihrer innern Konſequenz nach immer den Unterſchied theo-

retiſcher und äſthetiſcher Beurtheilungen vernachläſſigen, natürliche und ideale Anſicht der Dinge in eins aufgehen laſſen. In jedem myſtiſchen Syſtem werden die leeren Formeln von der abſoluten Einheit der einzige Ausdruck für das erzeugende Princip alles Weſens und Lebens, und was etwa der einzelne mehr erzählt, das entlehnt er nur inkonſequent aus den Induktionen ſeiner Erfahrung. Es iſt für den ethiſchen Werth des Syſtems völlig einerley, ob es in einem willkührlich erſonnenen Fatalismus oder Materialismus ſich völlig gottlos und irreligiös ſtellt, oder ob es in lauter Religion aufgehen will. Die Irreligiöſen haben doch noch Kühnheit des Gedankens gegen Vorurtheile und reizen zum Kampfe.

Hingegen die ſich ſelbſt misverſtehende Frömmeley vernichtet nur ihren eignen Zweck. Was ſoll uns dieſes indifferentiiren von Himmel und Erde? Iſt es denn nicht einerley, ob das himmliſche in den Staub getreten oder der irdiſche Moraſt an den Himmel geſprützt wird? Beydes kommt das einemal wie das andere zuſammen, und wird ſich gleich geſtellt. Für das Leben iſt es völlig gleich, ob alles fromm, göttlich und heilig erklärt oder alles gemein gemacht wird. Habt ihr erſt alles ausgeglichen, ſo ſeyd ihr ſchon gemein, ſo ſehr ihr eure Gemeinheit auch mit Gebetsrauch verqualmen mögt. Mit ſüſſen Gefühlen thut man vornehm, aber das Leben iſt Sklave des Bauches. Nur da, wo Himmel und Erde ſich ſcheiden, hohes ſich über das niedere erhebt, könnt auch ihr hoffen, über das Irdiſche em-

vor zu steigen. Ist alles heilig und göttlich, so ist es ja die Neigung eben so wohl als die Pflicht, ob wir der einen fröhnen oder der andern gehorchen, müßte gleichviel gelten, ja sie wären beyde nur eins; unser Thun könnten wir Gott überlassen, und in heiligen Gefühlen zusammenschrumpfend nichts selbst zu wollen, wie ein ächter Saniassi, wäre am Ende noch die einzige Wahl. Jene asiatische Ethik der Kasteiungen und der Stupidität des Mönchswesens ist die reine Konsequenz aller dieser höheren Weisheit.

Nur die wahre Lehre von der Anerkennung der Schranken des menschlichen Wissens durch die Ideen läßt uns den Blick für die praktische Philosophie frey. Sie allein kann neben den leeren Formen der Einheit die lebendige Gesetzgebung des Werthes anerkennen, und ihre Bedeutung für das menschliche Leben verstehen. Fragen wir also was der Zweck des Philosophirens im Leben sey? So werden wir die wahre Antwort nur von dem Interesse der praktischen Ideen zu erwarten haben. Im Leben schon wird bey denen, die gegen die Philosophie gut gelaunt sind, eine eminentere Bedeutung dessen anerkannt, was ein Philosoph sey. Man versteht unter dem Philosophen den, der des Lebens Werth und Zweck zu deuten vermag. Das sollte die Philosophie dem Leben leisten: dem den inneren Frieden wieder zu geben, der ihn im Gedränge des Lebens verloren hat.

Die Lebensansichten der Menschen sind dreyfach; Lebendigkeit ziemt der Jugend, Kraft dem Manne und Ruhe dem Alter. Viele bleiben daheim, lernen die Unruhe, den

Zweifel und den ernſten Gedanken gar nicht erſt kennen; dieſe erheben ſich nie über die Lebensanſicht der Jugend; die Kinder bedürfen der philoſophiſchen Lehre nicht, das Spiel ihres Lebens iſt ſich ſelbſt genug. Wer ſich aber männlich hinaus wagt in das Treiben und Drängen der Welt, wer mit zugreifen und die eigne Kraft geltend machen will, der wird aus den Träumen der Kindheit unangenehm geweckt, das Edle wird er in den Staub treten ſehen, und das gemeine ſiegend finden. In den unzähligen Vermittelungen des thätigen Lebens muß er immer nur zuſehen, wie er die Macht zuſammenhält und ſeinen Platz behauptet, was aber der Zweck dieſes ganzen Treibens ſey, wozu er alle dieſe Mittel häufe, und ſo eiferſüchtig ſich ſie zu bewahren ſuche, das wird er entweder ganz zu fragen vergeſſen, oder wann er fragt, wird ihm nur der Zweifel antworten: der blinde Zufall habe die Schickungen der Welt zuſammengewebt, welche der einfältig fromme Wahn aus dem Urquell der ewigen Güte entſpringen läßt; alle ſinnlichen Ideale ſeyen ein Spielzeug für Kinder, gut genug erſonnen für die Beutelſchneiderey der Pfaffen; nur die Gewalt und Ränke regieren die Welt. Wer dieſe Anſicht nie gehabt hat, kennt die Welt nicht und bleibt ein Kind, in ihr beharren ſollte aber keiner, und wer ſich dann über ſie erheben will, dem kann die ruhige Kontemplation der Philoſophie frommen. Sie iſt die Lehre des Greiſes an den Mann. Das Geſchäft des Lebens verſteht ſie nicht mehr, ſie hat ſich über dieſes erhoben, ſie ſucht den Zweck des Lebens jenſeit

aller jener untergeordneten Vermittlungen, sie wird ihn finden in der Brust eines jeden, denn das geistige ist uns das höchste und reinste, sie wird ihn finden in den ethischen Ideen, die das eigne Gesetz des geistigen Lebens, der einzige selbstständige Zweck im Leben sind, und sie wird ihn jedem klar machen können, der nur auf wenige Augenblicke der Ruhe ihrer Kontemplation theilhaft zu werden vermag.

Fassen wir das ganze Interesse unsrer philosophischen Ueberzeugungen in eins, so ist dieses das Interesse der Religionslehre mit ihren Geheimnissen der Bestimmung des Menschen, der Nebenordnung des Bösen neben das Gute, und der Weltregierung nach der Idee des ewigen Gutes.

Die Philosophie soll vor dem kalten, besonnenen Urtheil das Interesse der sittlichen Ideen und unsrer religiösen Ueberzeugungen fest stellen. Dies wird ihr gelingen, sobald sie sich in Besitz der Theorie von den unmittelbar vernünftigen Formen unsrer Erkenntniß setzt. Durch diese Theorie wird sie aber finden, daß wissenschaftliche Begriffe nur für einzelne untergeordnete Sphären menschlicher Erkenntnisse und Thätigkeiten gelten; die volle Antwort auf die Fragen der Religionslehre aber nur in der Vereinigung der ästhetischen Grundstimmungen unsers Geistes, Begeisterung, Resignation und Andacht liegt.

Diese Religionslehre ist daher auch das Thema aller mystischen Lehre; Weltregierung, Sündenfall und das Schicksal des Geistes sind ihre Räthsel. Sie sucht diese aber nach Begriffen und mit eigner Einsicht zu lösen, dafür

bietet sich ihr dann nur die spekulative Form unsrer Ueberzeugungen in der Verwirrung von Verstandesbegriff und Idee zur Deutung an, sie lebt daher meist nur in spekulativen Träumen. Diese theoretischen Spekulationen über die nothwendige Einheit im Wesen der Dinge, über Götterlehre, gute und böse Geister und deren Ordnungen hätten für sich im Leben weder großen Werth noch großen Unwerth, aber sie legen sich den sittlichen Ueberzeugungen zu Grunde, und bilden so durch anfänglich nur theoretisch falsche Ansichten doch auch alle praktisch verderblichen Systeme aus. Dieser verderblichen Systeme sind drey nach den drey religiösen Ideen.

Erstens die Thätigkeit des Menschen soll durch die Begeisterung der sittlichen Ideen der Tugend und des Rechtes zu oberst geleitet werden. Ziehen wir aber diesen Glauben unter die Begriffe des Wissens herab, so wird er in dieser Erniedrigung sich selbst nicht rechtfertigen können, er bleibt dem Zweifel und der Verachtung preiß gegeben. Es entsteht also hier durch die anfangs nur theoretische Verwerfung der Ideen gegen die Naturbegriffe die Lehre des praktischen Skepticismus, welcher im Leben Klugheit und Geschicklichkeit allein für bedeutend hält und keinen höchsten Zweck kennt. Dieser Skepticismus begünstigt die schaale Lebensansicht derer, die sich Weltleute nennen, und wirkt so durch das Verderben der Reichen und Mächtigen oft sehr im großen auf das Verderben der Völker und die Nichtachtung des Charakters.

Zweitens der Widerstreit des Bösen und Guten kann dem Menschen nur durch die ästhetischen Ideen der Resignation klar werden. Wird hingegen hier die Idee des Glaubens zur Sache des Begriffes und des Wissens gemacht, so wird die Idee der sittlichen Bekehrung mit Naturverhältnissen verwechselt, es entsteht so die Abbüßungslehre, um zur Rechtfertigung zu gelangen, eine Lehre, welche die Tugendlehre verdirbt und zum Erwerbzweig der Priester erniedrigt.

Drittens endlich, wenn die Idee der Weltregierung, die uns nur in den ästhetischen Ideen der Andacht und Anbetung klar wird, in die engen Sphären menschlicher Begreiflichkeit herabgezogen wird, wenn wir den Glauben an die beste Welt unmittelbar für das Leben der Menschen und nach Regeln des begreiffenden Wissens anwenden wollen, so muß sich eine selbstgenugsame Religionslehre bilden, welche in eingebildeter Frömmigkeit alles heilig spricht, dadurch von der That abwendet und das Leben einer kraftlosen Gefühltändeley und Andächteley überliefert, unter deren Schutz sich die jämmerlichste Erbärmlichkeit für eben so gut hält als die reinste Kraft des Geistes. Das Wesen der religiösen Weltansicht ist nur Gefühl und Kontemplation; die selbstgenugsame Religionslehre wird daher die ganze Bedeutung der Ideen nur kontemplativ gelten lassen, und sie der Praxis entziehen.

Der Fehler in allen diesen Misdeutungen ist im letzten Grunde der nämliche, Aufhebung des Unterschiedes von

Begriff und Idee. Die meiſten nur ſpekulativen Irthümer werden daher bald dieſer, bald jener falſchen religiöſen Anſicht dienen, je nachdem durch ſie die eine oder andre religiöſe Idee misdeutet, jedesmal aber der wahre Anſpruch der Ideen an das Leben verfälſcht oder abgeleugnet wird.

Vier, bisher ungedruckte,

Fragmente des stoischen Philosophen Musonius.

Zum erstenmale aus dem Griechischen übersetzt; mit einer Einleitung über sein Leben und seine Philosophie,

von

D. G. H. Moser;

mit einer Nachschrift von

Fr. Creuzer.

Ueber Musonius. [1])

I.

Sein Leben.

Unter den Stoikern, die zu Nero's Zeit die Würde dieser Schule in Rom behaupteten, glänzte neben Cornutus, Persius, Lucanus, Thrasea Pätus, Epiktetus und Seneca mit nicht schwächerem Lichte Musonius, den, wie die Platoniker den Platon, die Aristoteliker den Aristoteles, Himerius [2]) ohne Bedenken schlechtweg den Philosophen nennt. Zwar ist sein Name fast nur den Literarhistorikern und den genauern Forschern des Alterthums und der Geschichte der Phi-

losophie bekannt, aber es wird vielleicht aus dem, was wir von seinem philosophischen Werthe zu sagen haben, und aus der Mittheilung zweier merkwürdigen Fragmente desselben erhellen, daß er einer allgemeineren Bekanntschaft nicht unwerth war. Wenn ein an den besten Mustern gebildeter feiner Sinn, wenn Erhebung über Vorurtheile, sogar die seiner Sekte, wenn ein durch den Drang der Zeiten nicht niedergedrückter, ja nicht einmal gebeugter Geist ein erfreuliches Schauspiel dem Betrachtenden gewähren, so kann die Bekanntschaft mit Musonius nicht unwillkommen, nicht unerfreulich seyn. Verschiedene Ursachen trafen zusammen, ihn dem Blicke derer zu entrücken, denen es nicht vergönnt ist, das Alterthum in seinem ganzen Umfange zu beschauen: keine trifft ihn selbst. Man hat keine vollständige Schrift von ihm, seine Fragmente sind beim Stobäus zerstreut, einige sind noch ungedruckt. Ueberdies erwartet man von einem Stoiker wenig Eleganz des Vortrags, die sie ja meistens absichtlich verschmähten. Aber noch hat ihn niemand aufmerksamer betrachtet, ohne sich angenehm getäuscht zu finden. Wir schicken den Proben seiner Methode und seiner Philosophie eine etwas genauere Darstellung seines Lebens und seiner Lehrsätze voraus, weil fast alle, die beides bisher berührten, entweder sehr dürftige, oder nur halb wahre Nachrichten über ihn verbreitet haben. [3])

Cajus Musonius Rufus, [4]) Sohn eines übrigens unbekannten römischen Ritters Capito, wurde gegen das Ende der Regierung des Augustus, oder zu Anfange

der des Tiberius, zu Volsinii, einer bedeutenden und reichen Stadt in Etrurien, geboren. Sein Privatleben ist sehr in Dunkel gehüllt. Man weiß indessen, daß er eine Frau hatte, welches, nach seiner Aeusserung, einem Philosophen gar wohl ansteht; [5]) daß Artemidorus sein Eidam, und der Dichter Rufus Festus Avienus [6]) vielleicht sein Urenkel war. Oeffentlich tritt er nicht vor der Regierung des Nero auf. [7]) Hier sehen wir ihn in der Reihe der geachteten Stoiker. Auf diese Philosophie hatte sich der Geist des Römers gewandt, der, des äusseren Druckes und der Sklaverei sich zu erwehren nicht mehr mächtig, seine unvertilgbare Liebe zur Freiheit nach innen wendend, in dem Reiche des Geistes Freiheit suchte und fand, von dieser Philosophie den Tyrannen nicht überwinden, doch verachten, die Güter des Lebens nicht gewinnen, doch ruhig entbehren lernte.

Während Thrasea Pätus [8]) öffentliche Stellen bekleidete, und in diesen die Philosophie würdig in's Leben übertrug: während Annäus Cornutus und Seneca sie durch Schriften verbreiteten: während Persius und Lucanus mit ihr ihre Dichterwerke durchwebten, suchten Epiktetus und Musonius sie durch Unterricht in die Gemüther der Menschen einzuführen. Epiktetus that es mit der den Stoikern eigenen Kürze und schneidenden Schärfe: Musonius mit Sokratischer Eleganz, mit Xenophons Lieblichkeit und Fülle. Jünglinge strömten ihm zu, Männer, durch Weisheit und Würden im Staate ausgezeichnet, Thraseas Pätus unter andern, und Bareas Soranus, suchten und schätzten seine

Freundschaft. Einst, als dem Thrasea nur die Wahl zwischen Exilium und Tod übrig blieb, und er den Tod wählen wollte, hieß ihn Musonius bedenken, wie klein es wäre, das nicht tragen zu wollen, was die Götter sendeten, und aus Furcht vor einem unerfreulichen Leben vor dem Leben selbst die Flucht zu ergreifen. [9]) Als aber Bareas Soranus, [10]) (denn ungestraft mochte in dieser Zeit der Frevel nicht leicht ein Mann würdig leben) der Freundschaft des edeln Rubellius Plautus verdächtig, welchen Nero wegen gleicher Abstammung aus der Julischen Familie fürchtete und ermorden ließ, von dem Egnatius Celer, der sich auch einen Stoiker nannte, angeklagt und gestürzt worden war, so gelang es dem Musonius nach einiger Zeit die Falschheit der Anklage und des Zeugnisses zu beweisen; und obgleich der Cyniker Demetrius den Celer mit mehr Ehrgeiz als Ehrlichkeit (wie Tacitus sagt) [11]) vertheidigte, so siegte doch Musonius und der Verläumder fiel, ein ausgezeichnetes Beispiel der Strenge Vespasians.

Auch Musonius bekleidete einmal ein öffentliches Amt, [12]) denn, sagte er mit den Stoikern, der Weise mag auch an der Staatsverwaltung Theil nehmen. [13]) Welches Amt es gewesen sey, ist bei der Unbestimmtheit des das Amt bezeichnenden griechischen Wortes vielleicht nicht auszumachen. Doch in demselben Jahre wurde er auch aus Rom verbannt, [14]) aus Gründen, für ihn eben so ehrenvoll, als es einem Thrasea, Seneca, Lucanus und Cornutus rühmlich war, von den verworfensten Menschen ihrer Zeit gehaßt,

verfolgt und getödtet zu werden. Von einem Stoiker ließ ſich erwarten, daß er Nero's und ſeiner Freunde Thaten keine Lobrede halten: von Muſonius, daß er ſie frei und öffentlich rügen würde. [15]) Er thats und fiel. Lange hatte er Roms ediere Jugend aus dem Quell der Weisheit getränkt, hatte ſtets unbeſcholten gelebt, und durch edle Freimüthigkeit verdienten Ruhm erworben. Verdacht und Neid lauerten auf ihn, und man braucht nicht einmal die unerwieſene Behauptung [16]) anzunehmen, daß er an der Piſonianiſchen Verſchwörung Antheil genommen, um ſein Exilium ganz begreiflich zu finden. Er wurde, nach Dio Caſſius und Tacitus, im Jahre 818 oder 819 n. R. E. (65 oder 66 n. C.) auf die kleine, felſichte und waſſerloſe Inſel Gyaros, [17]) eine der Kykladen, verwieſen: und dieſes vorher ſo unwirthliche und unbebaute Eiland machte er durch den Ruf ſeiner Weisheit bald ſo berühmt, daß aus allen Theilen Griechenlands Schaaren von Jünglingen herbeiſtrömten, und daß eine Quelle, [18]) die er entdeckte, der helikoniſchen gleich, durch ganz Griechenland gefeiert wurde. Wenn wir einer Nachricht, die jedoch nicht ohne Schwierigkeit mit den andern Berichten über Muſonius ſich vereinigen läßt, [19]) glauben dürfen, ſo brauchte ihn Nero während ſeines Exils, gleich vielen andern Verbannten, zu der bekannten Durchgrabung des korinthiſchen Iſthmus, deren ſchleunige Beendigung ihm ſo angelegen war. Hier ſah ihn der cyniſche Philoſoph Demetrius graben, und äuſſerte ſeinen Unwillen über die unwürdige Behandlung, die einem

ſolchen Manne widerführe. „Elend ſcheine ich dir, Deme-
„trius," erwiederte Muſonius, „weil ich, zum Nutzen der
„Griechen, den Iſthmus durchgrabe? Wie würdeſt du
„mich nennen, ſäheſt du mich, wie du den Nero in Rom
„ſehen kannſt, in einen Citharſpieler verwandelt?"

Ueber das Ende ſeiner Verbannung [20]) fehlen uns ſichere Nachrichten. Gleich nach Otho's Selbſtmord aber, 823 n. R. E. erblicken wir ihn wieder in Rom. Wer ihn zurückrief, iſt ungewiß. Vielleicht kehrte er zu der Zeit zurück, als, wie Tacitus ſagt, der Staat von Nero befreit war, und die Clienten und Freigelaſſenen der Verurtheilten und Verbannten wieder Hoffnung zu ſchöpfen begannen. Als Vitellius (69. n. C.) mit ſeinem Anhange Rom inne hatte, und Veſpaſians Armee auſſerhalb gelagert war, ging Muſonius mit der Geſandtſchaft des Senats hinaus: und während die Geſandten zum Frieden ermahnten, miſchte er ſich unter die Soldatenhaufen und hielt eine Prunkrede über die Segnungen des Friedens und die Gefahren des Krieges, die den meiſten lächerlich, allen überflüſſig ſchien. Schon begannen ihn einige zu mishandeln, als andere mildergeſinnte dazwiſchen traten und ihn bewogen, ſeine hier übel angebrachte Weisheit für ſich zu behalten.

Ein neuer Sturm [21]) brach über die Philoſophen unter Veſpaſian aus, da dieſen Helvidius Priſcus, der Cyniker Demetrius und andere Stoiker und Cyniker durch zu freye Aeuſſerungen beleidigt hatten, und beſonders Mucianus ſeine Erbitterung gegen ſie noch mehr aufzureizen ſuchte. Da

vertrieb er alle Philoſophen, den Demetrius und Hoſtilius verwies er auf Inſeln, dem Muſonius allein ward vergönnt in Rom zu bleiben. Wie ſein Vater ſo ehrte ihn auch Titus und freute ſich ſeines Umgangs. [22]) Von nun an aber verſchwindet Muſonius in der Geſchichte und wir wiſſen nur aus einem Briefe des Plinius, [23]) daß dieſer ihn überlebt hat.

II.

Quellen ſeiner Philoſophie.

Ueber ſeinen Schriften, wenn man ihm anders beſtimmt dergleichen zuſchreiben kann, hat ein ungünſtiges Schickſal gewaltet. Wir wiſſen nicht genau, wieviel ihrer waren, und wie ſie hieſſen; wir haben nur noch Fragmente, (deren einige indeſſen etwas ziemlich Vollſtändiges geben,) und dieſe Fragmente ſind nicht einmal alle gedruckt. Man hatte, erzählt Suidas, im Alterthum verſchiedene Abhandlungen des Muſonius über philoſophiſche Gegenſtände. Aus dieſen Worten iſt nicht einmal klar, ob dieſe Abhandlungen von ſeinen Denkwürdigkeiten verſchieden waren. Auf jeden Fall iſt deren eine groſſe Zahl verloren gegangen, und was uns übrig iſt, ſteht in den moraliſchen Eklogen des Stobäus und in einem florentiniſchen Codex der heiligen Parallelen des Johannes Damascenus, wo ſie Ruhnkenius aufſpürte, und aus dem die zwey folgenden Stücke kürzlich zum erſtenmale herausgegeben ſind. [24]) Es ſind noch zwei zu erwarten, das eine beweißt, daß man,

um die Wahrheit eines Satzes zu zeigen, nicht viele, aber die treffendsten Gründe angeben müsse; das andere: daß gut seyn weit besser sey, als die Geschicklichkeit vom Guten und Schönen glänzend zu sprechen. Die letztere Schrift scheint aber aus einer andern Quelle geflossen, als die übrigen. Dort spricht Musonius in zusammenhängender Rede, und in eigner Person, und nur beim Anfange und Schlusse erscheinen die Worte eines Fremden, um die Veranlassung seiner Aeusserungen anzugeben: hier erzählt ein gewisser Lucius ein Gespräch, meldet, was Musonius auf vorgelegte Fragen geantwortet, was ein anderer erwiedert, was ihm Musonius darauf versetzt u. s. w. Inhalt und Behandlung aber passen ganz für Musonius. Man hatte nämlich eine Sammlung seiner Aussprüche unter dem Namen: Denkwürdigkeiten des Philosophen Musonius, [25]) nach Art der Sokratischen von Xenophon, die ein gewisser Claudius Pollio, ein Freund des jüngern Plinius, zusammengetragen haben soll. Das Werk, als ein Ganzes, ist verloren, und mit ihm ein bedeutender Gewinn für Philosophie und ihre Geschichte, und für den Forscher und Kenner ächt griechischer Eleganz. Selbst die Fragmente beim Stobäus sind an verschiedenen Stellen zerstreut [26]) und noch nie zusammen gestellt, noch nie nach Verdienst erläutert und behandelt, obgleich aus ihnen Xenophons einfache Lieblichkeit den Leser anlacht, ob sie gleich unter allen Denkmalen griechischer Philosophie das einzige Beispiel von sokratischer Be-

handlung ſtoiſcher Lehren und Grundſätze geben, und in dieſer Hinſicht ſelbſt den trefflichen Epikteteiſchen Ausſprüchen, die Arrianus geſammelt hat, vorzuziehen ſcheinen. Aus einem vollſtändigern Codex des Stobäus ſteht in den Obss. Miscell. VII. p. 193. ein Fragment des Muſonius von den dem Menſchen eingepflanzten Keimen der Tugend. Vielleicht ſind die oben genannten vier Stücke auch aus einer vollſtändigern Handſchrift des Stobäus, denn in dem Florentiner Codex ſind auch noch andere Stellen aus griechiſchen Schriftſtellern, die in den gewöhnlichen Ausgaben des Stobäus nicht ſtehen. Die zween Briefe [27]) des Muſonius an den Apollonius von Tyana beim Philoſtratus ſind vielleicht, ja wahrſcheinlich, unächt, ſo wie ein dritter Brief, [28]) deſſen Montfaucon als noch nicht herausgegeben erwähnt. Einige ſcharfſinnige Sprüche des Muſonius finden ſich bei Plutarch, Philoſtratus, Ariſtides und Gellius. [29])

III.

Seine Philoſophie. [30])

Hinlänglich bekannt, wenigſtens für Jeden geöfnet, ſind die Quellen, woraus die Kenntniß der Stoiſchen Philoſophie zu ſchöpfen iſt, und es ſcheint hier durchaus überflüſſig, über ſie im Allgemeinen zu ſprechen. Wichtiger iſt es uns, zu betrachten, was ſie in dem ſokratiſchen Geiſte des Muſonius für eine Geſtalt gewann, und wie ſie ſich nach ſeinem

Gemüthe bestimmte. Denn ein solcher Geist ist nicht fähig, der blosse Widerhall seiner Lehrer, seiner Schule zu seyn: er kann ihr treu bleiben, aber sie wird durch seine Behandlung eine Gestalt und Form erhalten, die den Blick des Beschauers mit Interesse auf ihr zu verweilen einladet. Aber war auch Musonius ein Stoiker? Eunapius wenigstens nennt ihn ausdrücklich einen Cyniker. [31]) Aber dennoch haben wir die triftigsten Gründe, auf das Zeugniß dieses Einzelnen gar nicht zu achten. Denn wenn auch nicht alle übrigen Nachrichten ihn einen Stoiker nennten, so könnten doch seine Aeusserungen keinen Zweifel daran übrig lassen. Ueberdieß waren sich die beiden Sekten sehr nahe verwandt, und die Stoische Philosophie ist aus der Cynischen hervorgegangen; auch war es ein Satz der Stoiker: [32]) der Weise wird, nach Erforderniß der Umstände, wohl auch ein Cynisches Leben führen. Sie lobten überdieß oft den Antisthenes, Diogenes und andere Cyniker, und die Cyniker der spätern Zeit scheinen auch in der That sich nicht so weit von der Sitte der übrigen Menschen entfernt zu haben, als die Stifter der Sekte; und so mochte ihn Eunapius leicht für einen Cyniker halten.

Wir betrachten die philosophischen Aeusserungen des Musonius nach der Ordnung, die die Stoiker in ihrem Systeme zu beobachten pflegten, indem sie den ganzen Umfang des Wissenswürdigen in den drei Theilen: [33]) Dialektik, Physik und Ethik umfaßten. Zuvor aber werfen wir einen Blick auf seine Idee von der Philosophie überhaupt.

Philoſophie iſt ihm das Streben nach dem Schönen und Guten, die Wiſſenſchaft des Lebens, [34]) und gut ſeyn und ein Philoſoph ſeyn iſt ihm daſſelbe. Der Philoſoph ſetzt das Weſen ſeines Werthes in die Erkenntniß des Rechten und Wahren, und deſſen Ausübung; aber er wird auch den äuſſerlichen Anſtand eines Philoſophen (Mantel und Bart nennt er ausdrücklich) nicht vernachläſſigen. Was auch der Menſch lerne: von der Philoſophie allein wird er lernen können tugendhaft und glücklich zu ſeyn. Sie lehrt ihre Verehrer hell in das Leben blicken, das Würdige ſuchen und finden und üben, die wahren Güter von den Scheingütern, die wahren Uebel von den Scheinübeln (Mühe, unverdienter Schande, Schmerz, Tod) unterſcheiden, Unrecht thun für viel ſchlimmer halten als Unrecht leiden, [35]) ſie lehrt, der Menſchheit durch Lehre und Leben vorzuleuchten. Allen Menſchen geziemt ſie, jedem Geſchlechte, Alter und Stande, denn ſie iſt ja die Lehrerin der Tugend, nicht ſophiſtiſcher Disputirkunſt: dieſe ziemt freilich dem Weibe nicht, aber auch nicht dem Manne. [36]) Einen beſſern Stab kann das Alter nicht haben, auf den es ſich ſtütze, als ſie; denn ſie allein vermag die Todesfurcht zu benehmen. Königen aber iſt ſie vor Allen nothwendig. Klugheit bedarf der König, damit er wiſſe, was den Unterthanen nütze; Gerechtigkeit, daß er jedem das Seine gebe; Mäſſigung, um den Luxus von ſich und ſeinem Volke ferne zu halten; Tapferkeit, daß er für daſſelbe Mühe, Gefahren und Tod nicht fürchte. Ohne Unterricht aber und Uebung

kann niemand der Philoſophie theilhaftig werden: darum muß ſie der Jugend beſondere Angelegenheit ſeyn. Dieſe muß ſich an die wahren Philoſophen anſchlieſſen, ihre Lehren vernehmen, nach ihnen ihr Leben einrichten. Hierinn müſſen ſie um ſo eifriger ſeyn, weil ſie nicht, wie zu andern Künſten, auch zu der Philoſophie unbefangen kommen, ſondern erſt Vorurtheile zu bekämpfen, erſt böſe Gewohnheiten abzulegen haben. [37]) Ferne bleibe von der Philoſophie der Laſterhafte, ſo wie der verweichlichte Menſch. — Um zu ſehen, ob ein Jüngling Anlage zur Philoſophie hätte, pflegte Muſonius ihm davon abzurathen, [38]) vertrauend, daß ein wahrer innerer Trieb zur Philoſophie ihn eben ſo ſicher mächtig dazu drängen werde, als einen Stein, wenn er auch in die Höhe geworfen wird, ſeine Schwerkraft wieder zur Erde zieht. Der Schüler, ſagte er ferner, muß den Meiſter, wo möglich, nie verlaſſen, daß er ihn ſtets bey löblichen und unlöblichen Thaten zum Zeugen habe. [39]) Darum iſt es beſſer, entfernt vom Geräuſche der Städte Philoſophie zu lernen, weil nur auf dieſe Weiſe unausgeſetzte Beobachtung möglich iſt.

In der Dialektik haßte er die von ſeinen Sektengenoſſen nicht ſelten auf den höchſten Punkt getriebene Sophiſterey; die Dialektik ſelbſt aber ſchätzte er hoch. Er hält ſie beſonders den Rhetoren und Rednern für unentbehrlich: und, ſagt er, wenn die Rhetoren, die die Philoſophie vernachläſſigen, in der ihnen doch eigenen Kunſt von den Philoſophen übertroffen werden, wie muß es An-

dern geben, die, ohne Rhetoren und Philoſophen zu ſeyn, doch etwas über andere Menſchen vermögen wollen? Alſo nicht wir ſelbſt bloß müſſen wiſſen, was wahr oder falſch, was gut oder böſe iſt, ſondern auch andern beweiſen können, daß vieles, was für ein Gut gehalten wird, es nicht iſt, und daß nicht Alles ein Uebel iſt, was die Menſchen ſo nennen. Und es iſt ein eben ſo groſſes Vergehen gegen die Wahrheit, einen falſchen Schluß für einen wahren anzunehmen, als es gegen die Pietät iſt, das Capitolium anzuzünden oder ſeinen Vater zu tödten. [40]) Allein die Kunſt zu beweiſen und zu disputiren genügt dem wahren Philoſophen nicht. So wie der, welcher von der Arzneikunde, Steuermannskunſt und Muſik viel Schönes zu ſagen weiß, noch nicht für einen guten Arzt, Steuermann und Tonkünſtler gelten kann, ehe er dieſe Künſte auch recht auszuüben verſteht: ſo iſt es auch beim Philoſophen; nur um des Lebens und Handelns willen werden ſeine Beweiſe unternommen. Darum enthält ſich der Philoſoph auch aller überflüſſigen Beweiſe und überflüſſigen Gründe, und alles deſſen, was der Sprecher nicht um der Wahrheit, ſondern um ſeinetwillen zu ſagen geneigt iſt. [41]) Ziehen wir doch ja auch den Arzt vor, der ſtatt mit vielen, mit wenigen Arzneymitteln zu heilen verſteht. Auch nicht daſſelbe zeige er Allen auf dieſelbe Weiſe. Auf der Menſchen Fähigkeit, Gemüthsart und Erziehung nehme er Rückſicht: auf ſich und ſeinen Glanz gar nicht; denn er iſt um der Philoſophie willen da, ſie nicht um ihn zu ſchmücken.

In der Physik pflegten die Stoiker von der Welt, von Gott, von dem Schicksal, von der Menschen und Thiere Natur zu sprechen, und man kennt ihre wunderbaren Behauptungen aus Cicero, Plutarch, Diogenes, Laertius und Andern. Musonius, dessen vorherrschende Richtung auf das Praktische unverkennbar ist, scheint hierüber nicht viel gesprochen zu haben; wenigstens haben sich nur wenige seiner Aeusserungen über diese Gegenstände erhalten. Aber es ist klar, daß er zu den Besonnenen gehörte, und dem Cicero nicht zu so schneidendem Spotte Veranlassung gegeben hätte, als dieser in den Büchern von der Natur der Götter über die Stoiker ausgießt. Ist eine Stelle, die uns Stobäus (S. CXVI. p. 571.) unter dem Namen des Rufus (an Epiktet) mittheilt, wirklich von Musonius, so dachte er ächt stoisch: Die Welt war und ist und bleibt ewig so, wie sie muß. Dieser Nothwendigkeit ist sogar das Göttliche unterworfen. Die vier Elemente (Wasser, Erde, Luft, Sonne mit den Gestirnen) sind in einer unaufhörlichen Verwandlung in einander [42]) begriffen. Die Welt ist ihm der Staat des Zeus, der aus Göttern und Menschen besteht, der Menschen gemeinschaftliches Vaterland; der Weise hält sich für einen Bürger darinn. [43]) Es ist eine Gottheit, deren Vollkommenheiten der Art nach nicht von denen der Menschen verschieden sind, [44]) denn Trefflicheres als Einsicht (Klugheit), Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mässigung kann sie nicht haben. Aber Fröhlichkeit, so wie Habgier und Neid, ist in ihr gar nicht denkbar: wohl Großmuth, Milde, Men-

ſchenliebe. Ihr iſt auch nichts dunkel und zweifelhaft, und Schlüſſe zu machen bedarf ſie nicht. [45]) Dieſe Gottheit iſt Vater und Regent der Götter und Menſchen. [46]) Die Untergötter nähren ſich von den zarten Theilchen, die das Waſſer und die Erde ausdünſtet. [47]) Von der Volksreligion ſpricht er wenig, doch lehrt er einen Ζεὺς πατρῶος, φίλιος, ὁμόγνιος [48]) ehren, empfiehlt Verehrung der Götter, und die Myſterien als Mittel zur Tugend. —

Der Menſch iſt ein Abbild, ja ein Bruder der Götter, die Erde iſt ſeine Mutter und Amme. [49]) Der Geiſt iſt nicht unabhängig vom Leibe. Wird dieſer ſehr angeſtrengt, ſo erſchlafft jener; ſchwere Nahrung verdüſtert den Geiſt: aber eine trockne und reine Seele iſt die weiſeſte und beſte. [50]) Die Seele hat verſchiedene Theile, [51]) den Verſtand, der philoſophirt, die Vernunft, die das männliche und weibliche Geſchlecht in gleichem Maaße beſitzt, durch die wir unſere Gedanken mittheilen, und über Rechtes und Unrechtes, Schönes und Unſchönes entſcheiden. [52]) Den Keim zur Tugend hat jeder in ſich, ſonſt zu keiner Kunſt: zu dieſen nur Fähigkeit. Beide ſind bey Verſchiedenen ſehr verſchieden. Ueber der Seele Zuſtand nach dem Tode [53]) haben wir keine ſeiner Aeuſſerungen. Daß die Unſterblichkeit ihm kein Moment zur Beförderung der Tugend war, ſehen wir daraus, weil er ſie auch da nicht berührt, wo er von der Todesverachtung ſpricht. — Pflege des Leibes iſt Pflicht, denn er iſt das Werkzeug der Tugend. — Den Thieren iſt Gewalt Maasſtab des Rechts: den Menſchen ſey ſie es

nicht. Doch mögen sie manches von ihnen lernen: Mäßigkeit besonders und Tapferkeit. [54])

Lebensweisheit war, so wie des Sokrates, so des Musonius höchster Zweck: daher die vorzugsweise ethische Richtung seiner Philosophie, daher auch seine Entfernung von dem dornichten und für's Leben wenig fruchtbaren Theile der Stoischen Ethik. [55]) Er vereinigt stoische Würde mit Popularität. Streben nach Schönem und Gutem ist Zweck des Lebens; darinn liegt der Grund der Rechtmäßigkeit und Verbindlichkeit der Gesetze für Alle, [56]) die auch nie einen Lehrer in beiden hatten; während man andere Künste, Arzneikunde, Musik u. s. w. nur von dem fordert, der sie gelernt hat. Auch wird kein Mensch auf die Frage, ob er gut sey, mit Nein antworten, wenn er schon weder einen Lehrer des Gutseyns, noch die Weise, wie er es geworden, nachweisen kann. Andre Künste dagegen glaubt keiner zu verstehen, der sie nicht gelernt hat. Man sage nicht, daß der Mensch der Tugend in ihrer ganzen Vortrefflichkeit nicht fähig sey. Woher hätte er denn ihre Idee? Und wodurch anders haben sich in der Vorzeit Menschen zu Göttern aufgeschwungen? [57]) Nur Unwissenheit und Irrthum sind die Quellen der Vergehungen: hebe jene auf, und du hast diese getilgt. [58]) Ein Theil des Grundes unsrer Verpflichtung zur Tugend liegt in dem Willen und Befehl der Gottheit. Gegen die Menschen haben wir darum Pflichten, weil wir alle Eines Ursprungs und Bürger Einer Gesellschaft sind. Engere Verbindungen, und neue Pflichten daher, sind

zwischen Gatten [59]) und Verwandten aller Grade, besonders zwischen Eltern und Kindern und Geschwistern. — Das höchste Gut ist: der Natur gemäß leben. Ohne Tugend ist das nicht möglich, sie allein führt allein zum seeligen Leben. Der Lasterhafte ist ein Kranker.

Klugheit, Gerechtigkeit, Mässigung und Tapferkeit sind die bekannten vier Haupttugenden der Stoiker. Musonius spricht von allen: nirgends aber finden wir sie beisammen genannt. — Nichts, sagt er, ist ein Gut, was nicht mit der Tugend verbunden, nichts ein Uebel, was vom Laster ferne ist. [60]) Wie kann also unverschuldete Krankheit oder Tod ein Uebel seyn, *) und das Alter, wenn du dir in der Jugend Schätze der Weisheit gesammelt hast? —

Aber die Sinnengenüsse? Was ein Gut ist, muß stets wünschenswerth seyn. Sind sie es aber alle und immer! [61]) Wie könnte dagegen Anstrengung zu den Uebeln gehören? Da nichts gewisser ist, als daß das Uebel stets zu fliehen sey: viele Anstrengungen aber sind offenbar nicht zu fliehen. Ueber das Exilium [62]) sagt er unter andern: Es kann des Rechtschaffenen Gemüthsruhe nicht stören; die Welt ist ja sein Vaterland. Sein Werth ist nicht an ein Land, so

*) Daß aber M. Ergebung in den Willen des Schicksals dem Selbstmorde vorzog und diesen in mehreren Fällen als Feigheit erklärte, sehen wir aus Arr. Epict. I. 1. p. 86.

Von der Stoiker εὔλογος ἐξαγωγὴ haben wir nächstens eine treffliche Schrift eines jungen holländischen Gelehrten G. T. Baumhauer (eines Schülers von Wyttenbach) zu erwarten.

wenig als an das Haus, wo er geboren ward, geheftet. Er verliert Freunde? Die wahren verliert er nicht: die falschen verlieren ist Glück. Trennung aber begegnet auch im Vaterlande oft. Tugend kann er überall üben, vielleicht wird er im Auslande weniger davon abgezogen. Viele sind im Exilium aus ruhmlosen und kränklichen Menschen, berühmt, tapfer und gesund geworden. Mangel leiden kann er nicht. Brod und Wasser, — und das ist's, was die Natur verlangt, — kann ihm nirgends fehlen. Haben doch Ulysses und Themistokles und Dion im Auslande Schätze gesammelt. Der Träge und Rathlose lebt überall arm und elend. Schande kann den Verbannten nicht drücken: wie viele anerkannt Edle theilten nicht sein Loos? Frey sprechen kann der überall, der gelernt hat, sich nicht zu fürchten. War doch niemand freier als Diogenes, da er Sklave war. Ist ja ein Uebel in der Verbannung, so fragt es sich nur, bist du mit Recht oder mit Unrecht verbannt? Mit Recht? So magst du nicht klagen. Mit Unrecht? So ist das Uebel auf der Seite des Verbannenden, nicht des Verbannten.

Ueber die Pflichten wissen die Stoiker gar viel Spitzfindiges zu sagen. Musonius berührt dieß nicht; er spricht nicht einmal von der berühmten Eintheilung [63]) in vollkommene und unvollkommene (mittlere) Pflichten. Von den, oben schon genannten, Kardinaltugenden sagt er unter anderm: Klugheit [64]) ist die Mutter der Tugend, denn Irrthum nur erzeugt Laster; sie ist die Mutter der Glück-

seeligkeit, denn nur wer nicht weiß, was wahres Glück ist, kann unglücklich seyn. Die Mäßigung [65]) muß uns Selbstbeherrschung in Allem, und Schaam vor allem Niedrigen einflößen, und uns lehren, uns in jedem Stande würdig zu betragen. Im Genusse der Nahrung zeigt sie sich vorzüglich, da lehrt sie, wohlfeilere Speisen kostbaren, Pflanzenspeisen denen aus dem Thierreiche vorziehen; denn Fleischessen [66]) ziemt Thieren mehr als Menschen, es verdunkelt den Geist und stumpft die Denkkraft ab; und es ist eine Schande für die Menschheit, daß man das Kochen so gut, als Musik und Arzneykunde, eine Kunst nennt. Auch nur Einmal Leckereien genießen ist gefährlich wegen leichter Angewöhnung. So geht der Weise auch in der Kleidung nicht über das Bedürfniß hinaus, denn jenseits dessen ist keine Schranke mehr. Eine Toga ist besser, als eine doppelte Tunika, barfuß gehen besser als beschuht. Vom Haar und Barte schneidet der Philosoph nur ab, was zu viel ist; das Kinn zu scheeren ist weibisch; wem gefiele ein Löwe oder ein Roß ohne Mähne? [67]) — Das Haus, das einer Höhle am ähnlichsten ist, ist das natürlichste, folglich das beste. — Die Geschlechtslust kann nur in der Ehe auf eine des Menschen würdige Weise befriedigt werden: [68]) darum wird der Weise heurathen.

Die Tapferkeit zeigt sich so gut, ja fast besser, im Ertragen, als im Handeln; doch auch besonders in furchtloser Sprache. Der Gerechte, [69]) sagt er, wird die Habsucht fliehen, Billigkeit ehren, wohl thun wollen, übel

thun nicht wollen, Menschen gegenüber als Mensch sich fühlend. Darum giebt er auch den Göttern, was ihnen gebührt: Verehrung und Opfer und geheimen Dienst, er ahmt sie nach und folgt ihnen; gehorcht ihnen mehr als selbst dem Vater, der etwas gebieten möchte, was ihnen mißfällt. Vaterlandsliebe ist nicht Anhänglichkeit an dessen Boden, sondern Sorge und Handeln für dessen Wohl. Bevölkerung macht es stark, darum wird der Weise kein Kind aussetzen. Die Staatsgesetze wird er halten, auch wenn er Regent oder König ist; dann muß er ja das lebendige Gesetz seyn, (Cic. Leg. III, 1.) tapfer dabey vor Allen und einsichtsvoll. — Gatten müssen sich, gesund und krank, lieben und pflegen: Darum wählt der Weise eine Gattin, die in einem gesunden Leibe eine zu aller Tugend gebildete Seele trägt. Beide Gatten haben dieselben Pflichten, nicht dieselben Geschäfte: jedes wirke in seinem Kreise würdig. Die Pflichten der Kinder gehen nicht über die Grenzen dessen, was schön und gut ist, hinaus. Das müssen sie thun, geböten es auch die Eltern nicht ausdrücklich; und auch das gebotene Schlechte müssen sie nicht thun, sondern die Eltern durch Worte und Thaten des Bessern belehren. — Freundschaft [70]) ist nur zwischen Guten möglich. Der Böse kann des Bösen Freund nicht seyn; der Gute des Bösen noch weniger.

Der Weise allein ist frey, tapfer, unüberwindlich, unerschütterlich, glückseelig, ja er allein ist König. [71]) „Denn," sagt Musonius, „des Königes Pflicht ist, Völker und

„Städte gut und würdig regieren. Wer kann das besser „und würdiger als der Weise, der klug, mässig, tapfer, „gerecht und menschenliebend ist? Ob er wenige oder „viele beherrscht, macht keinen Unterschied: [72]) mag er „doch auch nur seine Freunde, seine Gattin, seine Kinder, „ja, beim Zeus, nur sich selbst regieren. Denn ist nicht „der so gut ein Arzt, der wenige, wie der, der viele „Kranke besorgt, und der ein Musiker, der wenige, wie „der, der viele Schüler hat?" Auch andere Paradoxen der Stoiker, z. B. das, daß alle Thoren Rasende seyen, [73]) berührt Musonius. „Die Tugend," sagt er endlich, „be„darf gelehrt zu werden, [74]) und nur der Philosoph kann „sie lehren. Sie bedarf nicht langer Beweise, aber steter „Uebung; darum trenne sich der Schüler nicht von sei„nem Lehrer, wenn es möglich ist. Falsch ist es aber, zu „glauben, daß zur Tugend nur der Geist und der Wille „geübt werden müssen. Hat der Körper nicht Kraft, so „ist aller Wille vergebens, ja der Wille selbst schwach. „Darum werde der Körper zum Handeln und Ertragen, „und zur Enthaltsamkeit geübt. Du willst ja wahrhaft „glücklich werden: so gehe denn auch den Pfad, der da„hin leitet. Bestehen doch Menschen um nichtiger Künste „(z. B. des Seiltanzens) willen oft grosse Gefahren, und „du wolltest eine Anstrengung scheuen, die zum herrlichsten „Ziele führt?" —

Fragmente des Muſonius. [75])

I.

Aus der Abhandlung: ob die Mädchen gleich den Knaben zu erziehen ſeyen?

— Als aber einmal die Rede darauf fiel ob man auf dieſelbe Weiſe die Söhne und die Töchter erziehen müſſe, ſprach Muſonius: Von den Pferden und Hunden erziehen die Pferdekenner und Jagdfreunde die männlichen durchaus nicht anders, als die weiblichen: vielmehr lernen die weiblichen Hunde ſo gut jagen, als die männlichen: will aber jemand, daß die weiblichen Pferde die Dienſte von Pferden gut verrichten, ſo läßt er ſie offenbar in keiner von der der männlichen verſchiedenen Zucht aufwachſen. Bei den Menſchen aber ſollte wohl das männliche Geſchlecht eine vor der des weiblichen ausgeſuchte Erziehung und körperliche Bildung bedürfen? Als ob nicht ganz dieſelben Tugenden beiden, dem weiblichen, wie dem männlichen Geſchlechte, eigen ſeyn müßten; oder als ob man zu denſelben Tugenden nicht vielmehr durch gleiche als durch ungleiche Erziehungsmittel gelangen könnte. Daß aber wirklich nicht andere Tugenden des Mannes und andere des Weibes ſind, iſt leicht einzuſehen. Denn einmal, verſtändig ſeyn ſoll der Mann;

daſſelbe ſoll auch die Frau ſeyn. Denn wozu taugte wohl ein unverſtändiger Mann oder ein ſolches Weib? Ferner, gerecht leben ſoll keines weniger, als das andere. Denn der Mann einerſeits, wenn er ungerecht iſt, kann nie ein guter Bürger ſeyn; und eine Frau kann wohl auf keine Weiſe das Hausweſen gut führen, wenn ſie nicht gerecht, ſondern ungerecht iſt. Fürs erſte wird ſie den Mann ungerecht behandeln, wie man von der Eriphyle erzählt. [76]) — — Enthaltſam und züchtig zu ſeyn iſt ſchön an dem Weibe und ſchön auf gleiche Weiſe an dem Manne. Den Ehebruch wenigſtens ſtrafen die Geſetze an dem Manne ſo gut als an der Frau; und daß die Schwelgerey und Trunkliebe und andere dergleichen Häßlichkeiten als ſchlecht anerkannt ſind, und den damit Behafteten zu groſſer Schande gereichen, iſt ein Beweis, daß jene Tugenden durchaus nöthig ſind für jeden Menſchen, für den Mann ſo gut wie für das Weib; denn durch Enthaltſamkeit bewahren wir uns vor Schlechtheit aller Art, anders auf keine Weiſe. Aber die Tapferkeit, mag vielleicht Einer ſagen, kommt doch wohl nur den Männern zu? Allein auch das verhält ſich nicht ſo; denn Muth erwerben muß auch das Weib; die Beſte muß man wenigſtens von der Furchtſamkeit heilen, daß ſie weder von Anſtrengung noch von Furcht überwältigt werde. Geſchieht das nicht, wie kann ſie wohl ihre Ehre retten, wenn [77]) einer ſie entweder erſchreckend oder ein mühſeeliges Leben drohend, dadurch zwingen kann, etwas Schändliches zu erdulden? Ja das Weib muß auch Kraft, ſich der Gewalt

zu erwehren, beſitzen, wenn ſie nicht, beim Zeus, feiger, als die Hühner und andere weibliche Vögel, [78]) erſcheinen will, die für ihre Jungen ſich gegen weit größere Thiere, als ſie ſelbſt ſind, zur Wehre ſetzen. Wie ſollte alſo das Weib nicht der Tapferkeit bedürfen? Daß ſie ſich aber auch mit den Waffen in der Hand wehren könne, das hat der Amazonen Geſchlecht gezeigt, das viele Völker mit Waffengewalt überwand. Und gebricht es in dieſem Stücke den übrigen Weibern, ſo mag daran wohl mehr die Ungeübtheit Schuld ſeyn, als das, daß des Mannes und des Weibes Tugenden von Natur nicht dieſelben waren. Woraus denn nothwendig folgt, daß durchaus dieſelbe Erziehung und körperliche Bildung beiden zukomme. Denn jedem Thiere [79]) und jeder Pflanze muß die Pflege, die man auf ſie verwendet, auch gerade die ihnen zukommende Tugend anbilden. Oder wenn das Flötenſpielen auf gleiche Weiſe die Frau wie der Mann verſtehen müßte, wenn es nämlich für beide nothwendig zum Leben wäre, wir beide auf gleiche Weiſe die Flötenſpielerkunſt gründlich lehren laſſen würden; und wenn beide Cither ſpielen können müßten, wir eben ſo verführen: wollten wir nicht, wenn nun beide trefflich ſeyn ſollen in der dem Menſchen zukommenden Tugend, und den Verſtand gebrauchen können, und enthaltſam ſeyn und Tapferkeit und Gerechtigkeit zu üben das Eine nicht weniger als das Andere bedarf — wir wollten nicht beyde auf gleiche Weiſe erziehen? Wollten nicht die Kunſt, durch die der Menſch gut werden kann, ohne Unterſchied beide

lehren? Wahrhaftig, wir müssen es so machen, und anders nicht. — Also, möchte Jemand einwenden, auch vom Wollespinnen denkst du wohl gar, daß es die Männer so gut wie die Frauen lernen sollten? Und die gymnastischen Uebungen sollten dann wohl auch die Weiber so gut wie die Männer treiben? — Das behaupte ich keinesweges. Vielmehr sage ich: da in dem Menschengeschlechte die stärkere Natur die der Männer ist, die schwächere aber die der Weiber, so müsse sich jede derjenigen Beschäftigungen befleissen, wozu sie am geschicktesten ist; die schweren Arbeiten müssen den Stärkeren, die leichteren den Schwächeren überlassen werden. Darum möchte denn wohl das Wollespinnen den Weibern besser anstehen, als den Männern, wie überhaupt die Hausverwaltung: den Männern dagegen die Gymnastik mehr als den Weibern; so wie überhaupt das Leben auser dem Hause. Uebrigens könnten immer auch wohl einmal Männer einige der leichteren Geschäfte, und die insgemein für weibliche gelten, angreifen, und Weiber dagegen einige der härteren, die mehr Männern zuzukommen scheinen, verrichten, wenn es entweder die körperliche Beschaffenheit, oder das Bedürfniß, oder die Gelegenheit an die Hand giebt. Denn alle menschlichen Verrichtungen liegen gleichsam Allen gemeinschaftlich vor, und gehören den Weibern so gut wie den Männern, und keine ist durch innere Nothwendigkeit dem einen Geschlechte völlig abgenommen, noch paßt eine ganz besonders für diese, und die andere für jene Natur: weswegen die einen männliche, die andern weibliche

Geschäfte genannt werden müßten. Was irgend Beziehung auf Tugend hat, von dem mag man immer behaupten, daß es beiden Naturen zu gleichen Theilen zukomme, wenn wir anders zugestehen, daß die Tugenden nicht der einen mehr als der andern zukommen. Daraus schließe ich denn nicht ohne Grund, daß, was die Tugend betrifft, das männliche und weibliche Geschlecht auf gleiche Weise erzogen werden müsse. Da müßte man denn bei der zarten Jugend beginnen, und da gleich beide dasselbe lehren: das ist gut, dieß aber böse; dieß ist nützlich, das aber schädlich; das muß man thun, jenes aber nicht. Dadurch kommen die Lernenden, Knaben und Mädchen auf gleiche Weise, zum Nachdenken, und es bildet sich gar keine Trennung zwischen beiden. Darum muß man ihnen Schaam vor allem Schändlichen einprägen. — Ist dieses fest eingeprägt, so wird der Mann wie das Weib enthaltsam und züchtig seyn. Nachdem aber jene Lehren auf die rechte Weise beigebracht sind, so muß der Zögling, er sey männlich oder weiblich, gewöhnt werden, Anstrengung auszuhalten, gewöhnt werden, den Tod nicht zu fürchten, gewöhnt werden, in keinem Schicksal seine Würde zu verlieren: das sind die Uebungen des Muthes. Daß aber dieser auch dem weiblichen Geschlechte beiwohnen müsse, ist kurz zuvor gezeigt worden. Ferner müssen sie lernen die Habsucht fliehen, Billigkeit achten, daß der Mensch dem Menschen wohl thun wolle, übel thun nicht wolle. Denn das ist der schönste Lehrgegenstand, der die Lernenden zugleich gerecht macht. Warum sollte aber der

Mann dieß vorzugsweise lernen müssen? Wenn es, beim Zeus, schön steht, daß auch die Frauen gerecht seyen, so müssen auch beide dasselbe gelernt haben, was das wichtigste und höchste ist. [80]) Denn wenn bei unbedeutenden Dingen Dieser irgend etwas weiß, Jene aber nicht, und hinwiederum, Diese etwas weiß und Jener nicht: wenn es der Gegenstand einer besonderen Kunst ist, so ist dieß kein Beweis, daß beide eine verschiedene Erziehung genossen. Nur habe ja in den wichtigsten Dingen in keinem Stücke das Andere etwas Anderes gelernt, sondern dasselbe. Fragt mich aber jemand, welche Wissenschaft einer solchen Erziehung vorstehe, dem sage ich, daß ohne Philosophie weder ein Mann noch eine Frau gehörig erzogen werden kann. Damit will ich aber gar nicht sagen, daß eine pünktliche Genauigkeit des Ausdrucks und eine überströmende Redekraft die Frauen sich erwerben sollen, wenn nämlich auch die Frauen zum Philosophiren kommen: denn das lobe ich auch nicht durchaus an den Männern: sondern Charakterwürde und Liebe zum Schönen und Guten, in ihrem Betragen sichtbar, müssen die Frauen besitzen: denn die Philosophie ist ja das Streben nach dem Schönen und Guten, und anders nichts. [81]) —

II.

Aus der Abhandlung: daß auch Frauen philoſophiren müſſen.

— Als aber jemand ihn fragte, ob auch Frauen philoſophiren müſſen, ſo begann er auf folgende Art zu beweiſen, daß ſie es allerdings müßten: Denn, ſprach er, es haben ja von den Göttern die Weiber wie die Männer dieſelbe Vernunft empfangen, die wir im Umgange mit einander gebrauchen, und durch die wir von jeglichem Dinge begreifen, ob es gut oder böſe, ſchön oder häßlich iſt. Auf gleiche Weiſe hat auch das Weib gleiche Sinnenempfindungen mit dem Manne, Sehen, Hören, Riechen und die übrigen; auch haben beide dieſelben Theile des Körpers und keines hat mehr als das andere. Das Streben aber und die natürliche Neigung zur Tugend iſt nicht bloß den Männern angeboren, ſondern auch den Weibern; denn ſie ſind nicht weniger als die Männer dazu geſchaffen, an ſchönen und gerechten Thaten Gefallen zu finden; das Gegentheil davon zu verabſcheuen. Da ſich nun dieß alſo verhält, warum ſollte es vor Allem den Männern zukommen zu forſchen und zu erwägen, wie ſie würdig leben können, (und dieß heißt eben philoſophiren.) Den Weibern aber nicht vor Allem? Etwa weil es den Männern zukommt gut zu ſeyn, den Weibern aber nicht? Betrachten wir einmal eine nach der andern von den Eigenſchaften, die einem Weibe zukommen, die gut ſeyn will. Da wird ſich denn zeigen, daß

durch die Philosophie jede dieser Eigenschaften ihr am besten zu Theil werde. Eine Frau muß z. B. Haushaltungskundig seyn, auch sinnreich für den Vortheil des Hauswesens und muß die im Hause Dienenden gut zu regieren verstehen. Das aber behaupte ich, lernt sie am besten durch Philosophie. Denn jedes dieser Stücke ist ein Theil des Lebens, die Wissenschaft des Lebens aber ist keine andere als die Philosophie. Denn der Philosoph, sagt Sokrates, [82]) hat das zum Ziel seines Betrachtens,

„Was in dem Hause Verkehrtes, und was drinn Gutes gethan wird." [83])

Ferner muß die Frau züchtig und enthaltsam seyn, sie muß sich von gesetzwidrigem Liebesgenusse rein erhalten, muß das Uebermaaß in den übrigen Vergnügungen vermeiden, muß keine Sklavin ihrer Lüste, nicht zanksüchtig, nicht aufwandliebend, nicht putzsüchtig seyn. Das sind die Eigenschaften eines sittsamen Weibes. Dazu kommen noch folgende: sie muß des Zornes Meister seyn, muß die Traurigkeit nicht über sich herrschen lassen, überhaupt alle Leidenschaften in ihrer Gewalt haben. Dazu hilft aber die philosophische Betrachtung. Wer denn jenes Alles gut gelernt und geübt hat, der scheint mir alles erworben zu haben, was den Menschen ziert, sei es ein Mann nun oder eine Frau. Wie aber weiter? Denn dieß verhält sich nun einmal richtig. Gerecht aber sollte eine Frau nicht seyn, die sich der Philosophie befleißt, nicht eine tadellose Lebensgenossin, nicht eine treffliche Beförderin der

Eintracht, nicht ihres Gatten und ihrer Kinder sorgsame Pflegerin, nicht von Gewinnsucht und Habsucht rein? Und welche anders, als eine philosophisch gebildete möchte wohl von der Art seyn, daß sie (wenn nämlich das Rechte und das Philosophische dasselbe ist) nothwendig das Unrecht thun für um so viel schlimmer als das Unrecht leiden hielte, je schändlicher jenes ist: das Nachtheil leiden leichter über sich gewönne, als das Vervortheilen Anderer: die Kinder mehr liebte als das Leben? Ist aber ein Weib so geartet, welche wäre gerechter als sie? Auch muthiger geziemt es zu seyn einer gut erzogenen Frau, als einer schlecht erzogenen; einer philosophisch gebildeten, als einer ungebildeten: so daß sie weder aus Furcht vor dem Tode noch aus Widerwillen gegen Beschwerde etwas Schändliches sich gefallen lasse, daß sie dabei vor Niemanden sich scheue, weil er etwa von hoher Geburt, oder weil er mächtig, oder weil er reich, oder, beim Zeus, weil er ein Tyrann ist. Eine solche wird denn auch hochherzig denken, sie wird den Tod für kein Uebel halten, das Leben für kein Gut. Auf gleiche Weise wird sie auch nicht der Anstrengung ausweichen und die Arbeitslosigkeit durchaus nicht suchen. Einem solchen Weibe steht es denn auch an, daß sie gerne selbst Hand an's Werk lege, und auch Unangenehmes nicht scheue, daß sie ihre Kinder an ihrer Brust nähre, daß sie mit eignen Händen dem Manne Dienste leiste, und, was Einige für Sklavendienste halten, auch das ohne Widerwillen thue. Würde nicht eine solche Frau ihrem Gatten gar sehr nützlich seyn,

ein Muster der Erfüllung der Pflichten ihres Geschlechts, ein brauchbares Vorbild denen, die ihren Werth zu schätzen wissen? Aber, beim Zeus, sagen Einige, das müssen gar ausserordentlich selbstgefällige und dreiste Weiber seyn, die mit Philosophen umgehen, wenn sie so die Aufsicht über ihr Haus vernachlässigen, sich unter Männern herumtreiben, sich auf's Disputiren legen und Syllogismen auflösen, während sie zu Hause sitzen und Wolle spinnen sollten. Allein ich sage ja nicht, daß die Weiber, ja nicht einmal, daß die Männer die ihnen zukommenden Geschäfte vernachlässigen, und dem Disputiren nachgehen sollen. Vielmehr wenn sie auch an philosophischer Unterhaltung Theil nehmen, so sollen sie es thun um der Ausübung im Leben willen. Denn so wie das Sprechen über Heilkunde nutzlos ist, wenn es nicht zur Leibesgesundheit des Menschen dient; so hat auch, wenn ein Philosoph eine philosophische Rede hält, diese an sich keinen Werth, wenn sie nicht beiträgt zur Stärkung der menschlichen Seele. Vor allem muß man bei einer solchen Rede, die wir den Philosophirenden als Richtschnur des Betragens vorschreiben, sehen, ob diejenige im Stande ist, Muth einzuflößen, welche die Schaam für die höchste Tugend erklärt? Oder, ob die unerschrockener zu leben gewöhnt, die die meiste Zurückhaltung im Aeusserlichen lehrt? ob eine solche nicht Sittsamkeit lehrt, die zeigt, daß Frechheit das größte Laster ist? ob sie nicht anleitet zur guten Hausverwaltung, wenn sie lehrt, daß die Tugend eben darin

beſtehe, daß man in ſeinem Hauſe Ordnung erhalte? Ja auch zur Mutterliebe und eigenen Thätigkeit ſpornt die Philoſophie die Frauen an. —

III. [84])

Daß man um Eine Sache zu beweiſen, nicht viele, ſondern die treffendſten Gründe angeben müſſe. [85])

Als einmal die Rede auf die ausführlichen Beweiſe fiel, welche die Jünglinge hören müßten von den Philoſophen, um das Gelernte ſich recht einzuprägen, ſo behauptete Muſonius, daß man durchaus nicht viele Beweisgründe [86]) für jeden Satz aufſtellen müßte, ſondern wirkſame und kräftige. Denn, ſagte er, iſt ja doch nicht derjenige Arzt lobenswerth, der den Kranken recht viele Arzneimittel giebt, ſondern der, der durch die wenigen, die er giebt, hilft: ſo auch unter den Philoſophen nicht der, der ſeinen Zuhörern von einer Sache viele Beweiſe beibringt, ſondern der ſie durch wenige dahin bringt, wohin er nur will. Und auch der Hörer, je verſtändiger er iſt, deſto wenigerer Beweiſe wird er bedürfen, und deſto geſchwinder wird er dem Hauptſatze, wenn dieſer nämlich geſund iſt, Beifall geben. Wer aber überall Beweiſe bedarf, und auch, wo die Sache ganz klar iſt, das durch viele Gründe bewieſen haben will, was durch wenige bewieſen werden kann, der iſt [87]) durchaus unbe-

holfen und ungeschickt. Es versteht sich wohl, daß die Götter durchaus [88]) bei keiner Sache eines Beweises bedürfen, weil ihnen weder etwas Unbegreifliches noch Unbekanntes vorkommen kann, wozu doch allein Beweise nöthig sind. [89]) Die Menschen hingegen [90]) müssen nothwendig das nicht Augenscheinliche und nicht an sich Bekannte durch das Klare und schon Verstandene aufzufinden suchen, und das ist das Geschäft des Beweises. Zum Beispiel, daß Sinnengenuß kein Gut ist, scheint an sich nicht klar zu seyn, denn wirklich reizt uns der Sinnengenuß als ein Gut. Nimmt man nun aber den eingestandenen Vordersatz [91]) dazu, daß jedes Gut ergreifenswerth sey, und überdieß nach den andern gleichfalls bekannten, daß einige Sinnengenüsse nicht ergreifenswerth seyen, so beweisen wir, daß der Sinnengenuß kein Gut sey: [92]) aus dem Bekannten also das Unbekannte. Ferner: daß Anstrengung kein Uebel ist, scheint auch nicht sogleich von selbst einleuchtend. Eher einleuchtend scheint das Gegentheil davon, daß Anstrengung ein Uebel sey. Stellt man aber den Vordersatz auf, daß man alles Uebel fliehen müsse, und setzt man den noch klareren Satz dazu: daß viele Anstrengungen nicht zu fliehen seyen, so geht deutlich die Behauptung hervor, daß Anstrengung kein Uebel sey. So also [93]) müssen eigentlich Beweise geführt werden. Da aber von den Menschen einige von schneller, andere von langsamer Fassungskraft sind, die einen in bessern, die andern in schlimmern Gewohnheiten auferzogen; so werden wohl die, die durch schlechte Gewöh-

nung [94]) oder auch von Natur verdorben sind, mehrerer Beweisgründe bedürfen und größerer Mühe, daß sie auch gehörig die Lehren fassen und sich darnach bilden: [95]) so wie ich auch glaube, daß Körper von schlechter Natur, wenn sie sich einmal übel befinden, weit mehr Sorgfalt bedürfen. Die Jünglinge aber, die von Natur besser geartet sind, und denen auch eine bessere Erziehung zu Theil geworden ist, werden wohl leichter und schneller und durch wenige Beweisgründe zum Beifalle und zur Befolgung der Lehren gebracht werden können. Daß es sich aber so verhalte, können wir leicht erkennen, wenn wir auf der einen Seite einen Knaben oder Jüngling betrachten, der in aller Ueppigkeit erzogen, dessen Körper entkräftet, und dessen Geist erschlafft ist durch verweichlichende Gewohnheiten, der noch dazu sich träge zeigt und von Natur ungelehrig: und dann von der andern Seite einen auf lakonische Weise erzogenen, [96]) an Ueppigkeit nicht gewöhnten, durch Ertragung von Beschwerden abgehärteten und für Belehrung empfänglichen. Setzen wir nun, daß diese beiden Jünglinge einen Philosophen vom Tode sprechen hören, von der Anstrengung, von der Armuth und ähnlichen Dingen, daß sie keine Uebel seyen: und dann wieder vom Leben, vom Sinnengenusse, vom Reichthume und dergleichen Dingen, daß sie keine Güter seyen: werden wohl beide auf gleiche Weise diese Sätze annehmlich finden, und einer wie der Andere sich von dem Gesagten gleich überzeugt fühlen? Ich möchte es nicht behaupten. [97]) Der Trägere wird wohl mit Mühe und langsam, und gleichsam

mit dem Hebel [98]) von tausend Gründen zum Beifallnicken bewegt werden müssen: während der Andere schnell und bereitwillig das Gesagte, als etwas das sich von selbst verstünde und seiner Natur zukomme, aufnehmen wird, ohne vieler Beweise und eines kräftigeren Zuspruches zu bedürfen, [99]) als jener spartanische Knabe, der den Philosophen Kleanthes fragte: ob nicht etwa [100]) Anstrengung das wahre Gute wäre? In dieser Frage nämlich erscheint jener als von Natur gut geartet und zur Tugend gebildet, indem er glaubt, die Anstrengung eben wäre Bürge (Prüfstein) der Anlage zu einem guten, wie zu einem schlechten Menschen, so daß, wenn nun bejaht würde, daß Anstrengung kein Uebel, oder gar ein Gut sey, er dessen, wornach er fragte, schon ganz kundig erscheint. Darum sprach auch Kleanthes mit freudiger Verwunderung zu dem Knaben: [101])

Edles Blut beseelt dich, mein Sohn, das zeuget die Rede.

Wie sollte nun ein solcher nicht gar leicht bewogen werden können, weder Armuth, noch den Tod zu fürchten, noch andere furchtbar scheinende Dinge, und dagegen Reichthum, Leben oder Sinnengenuß nicht allzueifrig zu begehren?

Doch damit ich dahin zurückkehre, von wo ich ausgegangen bin, so behaupte ich, daß der, welcher zur Philosophie bilden will, nicht verlangen soll, daß die Lehrlinge eine Menge Gründe und Beweise durchgehen, sondern daß er so viel als nöthig über Jedes sagen und so zum Gemüthe

des Hörenden dringen müsse, und daß er dadurch berede, [102]) daß er triftige und nicht leicht widerlegbare Gründe vorbringt. Besonders aber muß er seine Schüler dadurch zu leiten wissen, daß er sich als einen Lehrer zeigt, der über die fruchtbarsten Gegenstände spricht und seinem Vortrage gemäß auch handelt. Der Lehrling aber muß mit gespannter Aufmerksamkeit hören und Acht haben, daß er sich nicht unvermerkt Unwahrheiten mittheilen lasse. Von Wahrheiten aber muß er, beim Zeus, nicht verlangen viele Beweise zu hören, sondern treffende, und die Aufmunterungen dann, von denen er überzeugt ist, daß sie ihn angehen und gegründet sind, muß er im Leben befolgen. Denn so allein kann einer von der Philosophie Nutzen ziehen, wenn er mit der gesunden Lehre, die er empfangen hat, seine Thaten in Harmonie bringt.

IV.

Lucius aus Musonius: [103])

Was wirksamer sey, Gewöhnung oder Regeln.

Ein andermal [104]) fiel die Untersuchung darauf, ob zur Erwerbung der Tugend Gewöhnung beförderlicher sey oder Vernunftgründe; ob diese genau lehre, was man thun müsse, und dann die Gewohnheit Folge bei denen, die nach solchen Gründen zu handeln angehalten würden. Dem Musonius schien die Gewöhnung wirksamer; und um seiner

Meinung Beifall zu verschaffen, fragte er einen der Anwesenden folgendermaßen: Wenn zween Aerzte sind, von denen der Eine im Stande wäre über Dinge, die zur Arzneikunde gehören, [105]) zu sprechen als der Erfahrenste, aber in der Heilung der Kranken gar nicht geübt wäre: [106]) Der Andere aber verstünde zwar nicht zu sprechen, wäre aber geübt nach den Vorschriften der Wissenschaft zu heilen; wessen Beistand, sprach er, würdest du eher begehren, wenn du krank wärest? Dessen, der in der Heilkunde geübt wäre, erwiederte jener. Wie aber, sagte Musonius, von zween Männern, von denen der Eine oft zur See gewesen und schon viele Schiffe als Steuermann regiert hätte; [107]) der Andere aber noch wenig zu Schiffe und gar nie Steuermann gewesen wäre, dabei aber recht gut zu sagen wüßte, [108]) wie ein Steuermann es machen müßte, während der Andere nur dürftig und ohne Nachdruck davon sprechen könnte: welchen von beiden würdest du zu deinem Steuermanne wählen? Den, der diese Stelle mehrmals bekleidet hätte, sprach der Andere. Nun, fuhr Musonius fort, von zween Musikern, von denen der Eine die Regeln der Musik verstünde, und sie mit vieler Beredsamkeit vorzutragen wüßte, zu singen aber, und die Kithara und Lyra zu spielen nicht im Stande wäre; der Andere hingegen Jenem an Geschicklichkeit zu sprechen weit nachstünde, hingegen schön die Kithara und Lyra spielte und noch dazu sänge: welchem von beiden würdest du eine Musik aufzuführen auftragen, oder welchen von beiden würdest du zum Musiklehrer deines Sohnes verlangen? [109])

Den, antwortete jener, der die Kunst verstünde. Gut, sprach Musonius, dieß mag nun so seyn. Aber ist nicht auch in Hinsicht auf Mässigung und Enthaltsamkeit das Enthaltsamseyn und die Mässigung in allen Handlungen viel besser, als das Sprechenkönnen über das, was man thun sollte? Auch das gestand der Jüngling zu, daß das beredte Sprechen über Mässigung weit weniger werth und weniger schätzbar sey, als das Mässigseyn in Werk und That. Nun schloß Musonius, dieß an das Vorige anknüpfend, wie sollte demnach die Kenntniß der Regeln einer Sache mehr werth seyn, als die Angewöhnung, nach den Vorschriften der Regeln zu handeln, da die Gewöhnung zum Handelnkönnen, das Verstehen aber der Regeln eines Geschäftes zum Sprechenkönnen führt? Zwar auch mit zum Handeln hilft die Regel, wie man handeln müsse, und der Ordnung nach [110] geht sie der Gewöhnung voraus: denn man kann sich gar nichts Schönes angewöhnen, wenn man es sich nicht nach der Regel angewöhnt. In der Wirksamkeit aber geht die Gewöhnung der Regel voran, denn sie hat mehr Gewalt den Menschen zu Handlungen zu bewegen, als die Regel.

Anmerkungen.

1) In der Darſtellung des Lebens und der Philoſophie des Muſonius folge ich gröſtentheils folgender Schrift: Dissertatio Philologico - Critica de Musonio Ruso, Philosopho Stoico, quam — Praeside V. Cl. Daniele Wyttenbachio, Philosophiae Professore ad publicam disceptationem proponit Petrus Nieuwland, Amstelodamo - Batavus. a. d. XIV. Apr. MDCCLXXXIII. — Amstelaedami, ap. Petrum den Hengst. 58. S. in 4. Ich theile hiervon einen vollſtändigern Auszug mit, weil dieſe Schrift bei weitem alle früheren Berichte über Muſonius an Genauigkeit und Vollſtändigkeit übertrifft, weil ſie in Deutſchland wenig bekannt iſt, und überhaupt nie in den Buchhandel kam.

2) Himerius) beim Photius Cod. 243. p. 596.

3) Nachrichten — verbreitet haben) z. B. Jonsius De Scriptoribus Historiae Philosophicae III, VII, 9. Jos. Just. Scaliger ad Eusebii Chronicon p. 197 und 201. L. Tillemont. Hist. Impp. Rom. I. I. p. 242. Goth. Olearius ad Philostratum p. 176. Jo. Alb. Fabricius in Bibl. Gr. Vol. II. p. 406. Guil. Spencer. ad Originem contra Celsum Vol. III. p. 491. Herm. Sam. Reimarus ad Dion. Cass. p. 1023. Jac. Brucker. Hist. Crit. Philos. Vol. II. p. 501. endlich in den Commentarien der Academie royale des Inscriptions Vol. XXXI. p. 131. ſteht eine dürftige franzöſiſche Abhandlung über Muſonius von Bourigny, deutſch im 4ten Bande von Hißmanns Magazin für die Philoſophie und ihre Geſchichte. S. 287 — 30.

4) C. Muſonius Rufus) Plin. Epist. III. 11. wenn anders dieſe Stelle beſtimmt auf unſern Philoſophen geht. Vgl.

Tacit. Annal. XV. 71. Hist. III. 81. Muſonius Baſſus heißt er beim Plin. Epist. VII. 31., denn daß dieſer ein anderer ſey, wie Jonſius a. a. O. behauptet, iſt nicht wahrſcheinlich. Seinen Vater nennt Suidas v. Μουσώνιος. — Ueber ſeine Geburtszeit S. Tacit. Annal. XV. 71. Themistius p. 173. Hard. Von ſeinem Vaterlande: Tac. Annal. XIV. 59. Philostrat. Vita Apoll. Tyan. VII, 16. p. 297. Themistius a. a. O. Suidas a. a. O. Sein Stand: Tac. Hist. III. 81.

5) wohl anſteht) Stob. Serm. LXV. Diog. Laert. VII. 121.

6) Artemidorus — Avienus) Plin. Epist. III, 11. Burmann. Anthol. Lat. Vol. I. p. 56.

7) Nero) Tac. Annal. XV. 71.

8) Thraſea Pätus) Lipsius ad Tac. Annal. XVI. 20 und 35. Die Ausleger zu Arrian. Dissert. Epict. I. 1. p. 10. Upt. Reimarus ad Dion. Cass. p. 994.

9) Die Flucht zu ergreifen) Arrian. a. a. O.

10) Bareas Soranus) Tacit. Ann. XVI. 33. und 23. XIV. 22. 57. XIII, 19. Hist. IV. 10 und 40. Schol. in Juvenal. Sat. I. 33. Suetonius VI, 35, denn deſſen A. Plautius ſcheint derſelbe mit Rubellius Plautus zu ſeyn.

11) wie Tacitus ſagt) Hist. IV. 40. vgl. Sen. de Prov. 3 und 5. de Benef. VII, 1 und 2. Epist. 20. 62. 67. 91. Quaest. Nat. IV, 1. Suet. Vesp. 13. Arr. Diss. I, 25.

12) öffentliches Amt) Suidas ſagt a. a. O. ἐπεμέλετο βαρῶν. Die von einander abweichenden Meinungen der Erklärer S. bei Kuster. ad Suid.; Scaliger ad Euseb. Chron. p. 201. unterſcheidet dieſen murorum praefectus (wie er ihn nennt) mit Unrecht von dem ſtoiſchen Philoſophen; ihm folgte Jonsius a. a. O.

13) Theil nehmen) Diog. Laert. VII, 121. ib. Interprr.

14) aus Rom verbannt) Themistius p. 94. Hard.

Scaliger a. a. O. p. 201. meint, das hätte nur den praefectus murorum betroffen. Suidas s. v. Κορνοῦτος ſcheint zu behaupten, er ſei getödtet worden, dagegen ſprechen aber alle Zeugniſſe der Andern: Tac. Ann. XV, 7. Lucian. de Morte Peregrin., Dio Cass. p. 1023. Reim., Philostr. Vita Ap. Tyan. p. 297. Olear. Jo. Antiochenus Apol. I. p. 46. Suidas ſelbſt s. v. M.

15) rügen würde) Lucian und Suidas ſagen dieß ausdrücklich.

16) Die unerwieſene Behauptung) welche Spencer ad Origenem p. 491. aus Dio Cassius p. 1020. 309, wo von einem Feinus Rufus, aber nicht von Muſonius die Rede iſt.

17) Gyaros) Philostr. Vita Ap. Tyan. VII, 16. p. 297. Strabo X, p. 144. Cellar. Orb. Ant. T. I. p. 833.

18) eine Quelle) Philostr. a. a. O.

19) vereinigen läßt) Philostr. V. A. T. IV, 15. p. 176. und IV, 46. p. 187. ſpricht von einem Babylonier Muſonius, dem er den zweiten Rang nach Apollonius zugeſteht, den Nero in ein hartes Gefängniß werfen ließ, und im V. Buch C. 19. p. 202. erzählt er von Muſonius, daß dieſer bei der Durchgrabung des Iſthmus habe helfen müſſen. Eunapius p. 11. nennt den Muſonius auch unter den Freunden des Apollonius von Tyana, aber als einen Cyniker, (hievon ſ. unten). Einige nehmen daher, z. B. Brucker Hist. Crit. Philos. T. II. p. 501. und Bourigny S. 299. der deutſchen Ueberſetzung, einen Stoiker Muſonius aus Etrurien, und einen Cyniker Muſonius aus Babylon an. Olearius zum Philoſtratus a. a. O. hält beide für Einen: Beide aus nicht durchaus triftigen Gründen. Doch laſſen ſich für des Olearius Meinung ſtärkere Beweiſe anführen. Allein wie ſollen wir mit Allem dieſem die, von Herrn Nieuwland nicht bemerkte, Nachricht des Porphyrius vereinigen, der in dem Leben des Plotinus (Plot. Opp. p. 13.) erzählt, daß der Stoiker Muſonius mit dem Steiker Athenäus zu Athen gelebt habe? — Uebrigens wiſſen Plutarch, Julian, Syneſius, (Epist. ad Themist. p. 265. C. Spanh.) Themiſtius, Johannes von An-

siochien (Excerpt. Peiresc. p. 813.) und Andere nur von Einem Musonius.

20) Ende seiner Verbannung) Vergl. Olearius ad Philostr. p. 176. Reimarus ad Dion. Cass. p. 1023. Tacit. Hist. III. 81. I. 4.

21) Ein neuer Sturm) Dio Cass. p. 1087.

22) seines Umgangs) Themistius p. 173. Hard.

23) des Plinius) Epist. VIII, 31.

24) zum erstenmale herausgegeben sind) von Wyttenbach in seiner neuesten Schrift, Φιλομαθίας τὰ σποράδην. A. Miscellaneae Doctrinae Liber primus. Amstelodami ap. Petr. den Hengst MDCCCIX. Anecdota p. 157—167. Auch die beiden andern Fragmente sollen in dieser Fortsetzung der Bibliotheca Critica folgen; wir können sie durch Ws. Güte hier gleich mittheilen.

25) Denkwürdigkeiten des Ph. M.) Suidas s. v. Πωλίων, dem J. G. Vossius De Historr. Gr. p. 102. folgt, nennt den Sammler irrig Asinius Pollio, der unter dem Pompejus lebte. Fabricius Bibl. Gr. V. II. p. 406. und Jonsius a. a. O. scheinen auch nicht den rechten Pollio zu erkennen, den uns wohl Plinius Epist. VIII. 31. am genauesten Claudius Pollio nennt.

26) beim Stobäus — zerstreut) Für diejenigen, welche alle vorhandenen Stücke und Fragmente des Musonius zu vergleichen wünschen, theilen wir die Stellen des Stobäus mit: Serm. I. p. 17. Wech. I. p. 18. 19, welches zusammenzuhängen scheint mit Serm. LXXXIII. p. 489. Wech. CLXXIII. p. 595, welche beide sich vielleicht an Serm. XVII. p. 159. Wechel. XXXIX. p. 139. anschliessen. — Serm. II. p. 31. Wech. XVI. p. 57., V. p. 70. Wech. XXXVII. p. 119.; VI. p. 78. 80. Wech. XXXVIII. p. 127. 129; VI. p. 82. 83. Wech. XXXVIII. p. 131. 133; VII. p. 88. Wech. XLVIII, p. 167; XVIII. p. 166. Wech. XLIV. p. 156; XIX. p. 169. Wech. XCII. p. 307; XXIX. p. 202. 204. Wech.

CXVII. p. 366. 368; XXXI. p. 212. Wech. CXXII. p. 382; XXXVIII. p. 234. Wech. CLVIII. p. 558; XLVI. p. 326. 336. Wech. CXLVII. p. 487. 496; LIV. p. 370. Wech. p. 737; LXV. p. 412. Wech. CLXXXVI. p. 632; LXVII. p. 424. Wech. CLXXXVIII. p. 644. welches wahrſcheinlich zuſammenhängt mit Serm. LXVIII. p. 428. Wech. CLXXXIX. p. 648; LXXIII. p. 450. Wech. CXCIV. p. 670. ſcheint ſich an LXXXII. p. 478. Wech. CCIX. p. 697. anzuſchließen; LXXVII. p. 458. Wech. CXCVIII. p. 677; XCII. p. 513. Wech. CCXXIX. p. 756. CXVI. p. 595. Wech. CCLXIX. p. 870; endlich wird auch die Stelle Serm. CXVII. p. 600. l. 40. Wech. CCLXXII. p. 880. (Da Sterben aller Menſchen Verhängniß iſt, ſo iſt nicht ſpät, ſondern mit Ruhm ſterben wünſchenswerth;) in einem von Hugo Grotius verglichenen Pariſer Codex dem Muſonius zugeſchrieben. Was in dem Gronovſchen Thes. Antt. Graecc. T. VIII. p. 2466. ſteht: Musonii Philosophi Opus de luxu Romanorum, iſt eine lateiniſche Ueberſetzung des Fragments Serm. XVII. p. 159.

27) zween Briefe) Philostrat. Vita Ap. Ty. IV. 46. p. 187. V. 19. p. 202.

28) ein dritter) Montfaucon Bibl. Coisl. p. 414. 575. 577.

29) Plutarch. De Cohib. Tra. p. 543. B. De Vit. Aëre Al. p. 830. B. Philostr. a. a. O. V. 19. p. 202. Gell. N. A. V, 1. XVI, 1. vielleicht auch IX, 2. Aristides Sacror. Sermon. VI Tom. I, pag. 362. ed. Jebb.

30) Seine Philoſophie) Dieſe Sätze ſind ſämmtlich aus den oben angeführten Stellen des Stobäus zuſammengeſtellt.

31) einen Cyniker) S. Anm. 19.

32) ein Satz der Stoiker) Diog. Laërt. VI, 104. VII. 121. und daſ. die Ausleger; vgl. Heyne zu Epict. Enchir. XV. und beſonders XXXV.

33) Drei Theilen) Diog. Laert. VII, 139. daſ. Aldobrandin.

34) Wiſſenſchaft des Lebens) S. das unten mitgetheilte zweite Fragment; vgl. Epict. Diss. IV. 1. p. 546. 561.

35) als Unrecht leiden) S. das zweite Fragment.

36) nicht dem Manne) S. daſ.

37) abzulegen haben) Vgl. Epict. Diss. II, 9. p. 212.

38) abzurathen) Epict. Diss. III, 6. p. 379.

39) zum Zeugen habe) Daſſelbe ſagt Seneca Ep. XI. und XXV.

40) ſeinen Vater zu tödten) Vgl. Epict. Diss. I. 7. p. 46. Wir haben hier eine Spur des bekannten ſtoiſchen Satzes, den Cicero in dem dritten Paradoxon, ſo gut es gehen wollte, vertheidigt: Aequalia esse peccata et recte facta; ein Satz, den auch Cato beim Cic. De Fin. III, 14. behauptet. Dagegen ſpricht Horat. Satir. I. III, 95. sqq. vgl. Seneca Ep. 65. Epict. p. 763. ed. Upton. und Lipsius in Manuduct. ad Philos. Stoicam III, 4.

41) zu ſagen geneigt iſt) S. Epict. Diss. III, 23. p. 481. Gell. N. A. V, 1.

42) Verwandlung in einander) Hierinn folgen die Stoiker dem Heraklitus; Vieles hat hierüber geſammelt Gataker. ad Anton: IV, 46. Man vgl. was Balbus ſagt beim Cic. de N. D. II, 33. und III. 36. Diog. Laert. VII. 41. beſonders Clem. Alex. Strom. V, p. 712.

43) einen Bürger darinn) Vgl. Epict. Diss. III, 24. p. 486. II, 5. p. 192. Cic. de Legg. I, 7. de N. D. II, 62. Just. Lipsius in Phys. Stoic. II, 7. Upton. ad Arr. p. 114.

44) verſchieden ſind) Cic. de Legg. I. 8. ſagt faſt daſſelbe.

45) bedarf ſie nicht) So ſagt er in dem erſten der oben genannten noch ungedruckten Fragmente: „Den Göttern geziemt es, daß ſie keine Beweiſe bedürfen für irgend etwas, denn weder undurchſchaut noch unklar iſt ihnen ein Ding, wofür

wir Beweiſe bedürfen." Die Handſchrift hat πρὸς μόνα δὲ τῶν ἀποδείξεων. Nieuwland ſchlägt vor: πρὸς ἃ μόνα δεῖ τ. ἀ. Ich möchte leſen πρὸς ἃ ἡμῖν δεῖ τ. ἀ. oder πρὸς ὃ ἂν δέοι τ. ἀ.

46) Der Götter und Menſchen) Der bekannte Beiname des Zeus beim Homer; vgl. Upton. ad Arr. p. 15. und Davis. ad Cic. de N. D. II. 2. Horat. Od. I, 12, 13. nach Bentlei's Lesart. Diog. Laert. VII, 147.

47) anédünſet) Cic. de N. D. II, 16. 23. 46. Diog. Laert. VII. 145. Plutarch. de plac. philos. p. 589. Wyttenb., woraus J. Lydus de mensib. p. 39. geſchöpft hat. Lips. Physiol. Stoic. II, 14. cf. die oben Note 42 gegebenen Nachweiſungen.

48) Zεὺς κ. τ. λ.) Ruhnken. ad Tim. p. 139. Epict. III, 11. p. 403.

49) und Amme) Lipsius a. a. O. II, 18. Ein Prädikat, das ihr ſchon vom Platon im Timaeus p. 40. B. beigelegt wurde. Hierüber wußten die Neuplatoniker viel zu ſagen, ſo z. B. Proclus z. a. St. p. 280. Simplic. in Aristotel. de coel. II, fol. 125b.

50) Die weiſeſte und beſte) Ueber dieſen heraklitei-ſchen Satz S. Schleiermacher im Muſeum der Alterthumswiſſenſchaft, III, S. 508. sqq. und Heyne in einem Programm von 1781. De animabus siccis, ex Heraclites placito, optime ad sapientiam et virtutem instructis. vgl. Bibl. Crit. VII. p. 140 sqq.

52) entſcheiden) Vgl. Philo Jud. Vol. II. p. 154. Sext. Emp. Pyrrh. Hypotyp. I, 65. Galen. Protrept. C. I. Porphyr. de Abstin. III. 2. Bibl. Crit. VI. p. 107.

53) nach dem Tode) Langes Leben ſchreiben ihr die Stoiker zu; Unſterblichkeit ſprachen ſie ihr ab, z. B. Panätius. Cic. Tusc. I, 32. daſ. Davis. Gatak. ad Anton. IV, 21. Lips. a. a. O. III. 11.

54) und Tapferkeit) Sext. Emp. adv. Eth. XI, 99.

55) Der ſtoiſchen Ethik) z. B. bei Diog. Laert. VII, 84; Seneca Ep. LXXXIX.

56) für Alle) Seneca de Benef. III, 18. Ep. XCV. CXX. Epict. II, 11. p. 224. Galen. Opp. T. I. p. 351. ed. Bas.

57) aufgeſchwungen) Seneca Ep. CXX.

58) Dieſe getilgt) Epict. Diss. I, 26. p. 134. und 28. Sen. de Ira c. 14. Diog. Laert. VII. 93. Plato Legg. V. p. 606. B.

59) Gatten) Das Paradoxon der Stoiker: Communes esse mulieres hatte auch Panätius nicht angenommen. Vgl. Epict Diss. II, 2. und in Fragm. p. 760. Upton. in Observ. p. 111.

60) fern iſt) Diog. Laert. VII, 102 sqq. und an verſchiedenen Stellen Cicero (beſonders in den Tusc.) Seneca, Epictetus und Andere.

61) und immer) Diog. Laert. VII. 103. Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. II, 143. 135. adv. Logg. II, 303.

62) Das Exilium) Cic. Tusc. V, 37. sqq. Plutarch. de Exilio; und Stob. Serm. XXXVIII. p. 234. Wech. CLVIII. p. 558. ganz.

63) Eintheilung) bei Cic. de Off. I, 3.

64) Klugheit) Diog. Laert. VII. 92. ib. Intt.

65) Mäſſigung] Cic. Tusc. IV. ganz.

66) Fleiſcheſſen] Ueber dieſen pythagoreiſchen Satz S. Diog. Laert. VII, 121. Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. III, 24. sqq. Sen. Ep. CVIII. ganz. Porphyr. de Abst.

67) ohne Mähne] Epict. I, 16. p. 89. Lucian Vol. III. p. 547.

68) befriedigt werden] Ganz andere Dinge erzählen von den Stoikern Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. III, 24. Plut. de Repugn. Stoic. p. 1044.

69) der Gerechte] Vgl. die Ariſtoteliſche Erklärung Eth. V, 5.

70) Freundſchaft] Diog. Laert. VII. 124. Epict. Diss. II, 22. Lips. Manud. ad Phil. Sto. III, 16.

71) iſt König] Diog. Laert. VII. 122. Lips. a. a. O. III, 13 und 12. Cic. Parad. V. Tusc. III, 7.

72) keinen Unterſchied] So Sokrates Xen. M. S. III, 1, 4. Plato Polit. p. 170 F.

73) Raſende ſeyen] Diog. Laert. VII, 124. Cic. Parad. IV. Lips. a. a. O. III, 20.

74) bedarf gelehrt zu werden] Ein platoniſcher Satz; S. den Menon.

75) Fragmente des Muſonius] Ich habe einige Verbeſſerungen des Textes nöthig gefunden, und mehrere Veränderungen der Interpunktion, mit denen Wyttenbach einverſtanden iſt. Die erſtern werde ich an ihren Stellen kurz bemerken. Wyttenbachs Verbeſſerungen unter dem Text habe ich aufgenommen.

76) von der Eriphyle erzählt] Eriphyle nämlich, Tochter des Talaus, Gattin des Amphiaraus, wurde bei dem Streite ihres Bruders Adraſtus und ihres Gatten um die Oberherrſchaft zur Schiedsrichterin erkohren, und ſprach die Herrſchaft ihrem Bruder zu. Ihre übrige Geſchichte erzählen Apollodor. I, 9, 13. III, 5, 7. Diod. Sic. IV, 67. Serv. ad Virg. Aen. VI, 445. Sophokles hatte eine Tragödie, Eriphyle, geſchrieben, die verloren gegangen iſt. S. Fabr. Bibl. Gr. II, 17, 3.

77) ihre Ehre retten, wenn] Es heißt: εἰ δὲ μὴ, πῶς ἔτι σωφρονήσειεν ἄν τις ἢ φοβῶν ἢ προσάγων πόνους, βιάσασθαι αὐτὴν δύνηται ὑπομεῖναί τι τῶν αἰσχρῶν. Ich leſe πῶς ἔτι σωφρονήσειεν, ἐάν τις κ. τ. λ., und ſetze am Ende ein Fragzeichen.

78) weibliche Vögel] Wyttenbach citirt hier Plat. Legg. VII. p. 638. A: wohl iſt es ein groſſer Fehler des

Staates, daß die Weiber ſo ſchlecht erzogen ſind, daß ſie nicht einmal wie die Vögel, die für ihre Jungen gegen jedes, auch das ſtärkſte, Thier ſtreiten, für ihre Kinder ſterben und alle Gefahren ausſtehen wollen.

79) jedem Thiere) παντὶ ζώῳ. Es iſt bekannt, daß die Griechen nicht bloß die Thiere, ſondern auch die Menſchen, ja auch die Götter ζῶα nennen.

80) und höchſte iſt.) Im Text ſteht: ἐπερ (Wytt. εἰ γὰρ) νὴ Δία πρέπει δίκαιας εἶναι γυναῖκας, καὶ ταῦτα (Wytt. τὰ αὐτὰ) δεῖ μεμαθηκέναι ἄμφω τὰ γε καιριώτατα καὶ μέγιστα. Ich ſchreibe ταυτὰ und κυριώτατα.

81) und anders nichts] Es heißt: ἐπειδὴ καὶ φιλοσοφία καλοκἀγαθία ἐστὶν ἐπιτήδευσις, καὶ οὐδὲν ἕτερον. Ich leſe καλοκἀγαθίας.

82) Sagt Sokrates] Die Handſchrift hat: ἀείγε ἕκαστον (Wytt. εἴγε ἕκαστον) μὲν τούτων μέρος του βίου ἐστὶν, ἐπιστὴς μὴ δὲ περὶ βίον οὐχ' ἑτέρα τις ἡ (Wytt. ἢ) φιλοσοφία καὶ ὁ φιλόσοφος. Ὡς γὰρ ἔλεγε Σωκράτης τούτο διατελεῖ σκοπῶν, ὅ, τι κ. τ. λ. Ich leſe — ἢ φιλοσοφια καὶ ὁ φιλόσοφος, ὥσπερ ἔλεγε Σωκράτης, τοῦτο διατελεῖ σκοπῶν, Ὅ, τι κ. τ. λ.

83) Was gethan wird] Hom. Odyss. IV, 392. Voß im Zuſammenhang: Was dir Böſes und Gutes daheim im Palaſte geſchehen ſey. Wyttenbach vergleicht: Diog. Laert. II. 21. Davisius ad Cic. Tusc. V, 4. Wytt. ad Plut. Praecept. Sanit. Tuend. p. 122. D.

84) III.] Dieſes dritte und vierte Fragment werden in dem zweiten Stücke von Wö. Philomathie folgen. Wir haben die Erlaubniß, ſie ſchon vorläufig mitzutheilen; ſo wie wir hier

auch das unſern Leſern Intereſſantere aus Ws. diesmal ausführlichern Noten beifügen werden.

85) müſſe.) Muſonius vertheidigt hier einen bekannten Satz der Stoiker gegen den Tadel anderer Philoſophen, ohne deswegen den Satz ſelbſt immer zu befolgen. Bedient er ſich doch gerade hier auch nicht der ſtoiſchen Kürze, ſondern der ſokratiſchen Induction und Fülle. Beiſpiele von jener ſind Cic. Tusc. I, 8. Parad. V, 1. vgl. 7. und Wytt. Praecepta Logica III, 1, 7. W. Man kann hinzufügen aus Bake's neulich erſchienener Monographie über Poſidonius (Posidonii Vita et doctrinae reliquiae. Lugd. Bat. 1810. 8.) S. 230. Aehnlich iſt eine Stelle bei Galenus im προτρεπτικὸν εἰς τέχνας C. 10. wo er ſagt: das viele Zeugen Anführen iſt rhetoriſcher Kunſtgriff, nicht Beweis von Wahrheitsliebe. vgl. Plat. Gorg. p. 55. E. Bip. M.

86) Beweisgründe] Die Handſchrift hat ἐπιδείξεις, der Sinn fordert ἀποδείξεις. W.

87) iſt] Nach ἄτοπος muß nothwendig ἐστὶ ausgefallen ſeyn. M.

88) durchaus] θεοὺς μὲν οὖν οὐκ εἰκὸς οὐδεμᾶς ἀποδείξεως δεῖσθαι πρὸς οὐδέν. W. ſtreicht das οὐκ aus.

89) Ich überſetze nach Ws. und Nieuwlands Emendation; vgl. Anm. 45. obgleich die zwei andern vorgeſchlagenen Lesarten nicht ganz zu verwerfen ſcheinen; beſonders die zweite, wegen des gleich Folgenden. M.

90) hingegen] Ich leſe δὲ für μηδέ. M.

91) Vorderſatz] So muß λῆμμα verſtanden werden. Was man dann im Syllogiſmus die minor nennt, nennen die Stoiker πρόσληψις, ſ. B. Diog. Laert. VII, 76. W.

92) kein Gut ſey] Eigentlich folgt bloß, daß nicht jeder Sinnengenuß ein Gut ſey. Dächte aber der Gegner bei dem Satze: „Der Sinnengenuß iſt ein Gut" ſoviel als: jeder

Sinnengenuß iſt ein Gut; dann wäre durch jene Vorderſätze deſſen Unwahrheit erwieſen. W.

93) So alſo u. ſ. w.] Der Text hat: τοιούτου δ' ὄντος τοῦ γένους τοῦ τῆς ἀποδείξεως. Γένος ſcheint hier die rechte Art und Weiſe zu bezeichnen; oder man kann wörtlich überſetzen: Da nun dieſe Art (des Vortrags, der Darſtellung) die des Beweiſes iſt u. ſ. w. M.

94) Gewöhnung] Im Text ſteht ἤθους. Man hüte ſich ἔθους zu emendiren, weil kurz vorher ἔθεσι ſteht. Dieſes bezeichnet morem, consuetudinem; jenes mores, quum natura quibusdam ἔθεσι ad quemdam habitum formatur. Beide Wörter, als aus demſelben Stamme entſpringend, erklärt Ariſtoteles Eth. Nicom. II, 1. vgl. Magn. Moral. I, 6. Eudem. II, 2. und Wytt. zu Pseudo-Plut. de Puer. Educ. p. 2. F. Daher auch ἦθος φύσις heißt, weil es den moraliſchen Charakter bezeichnet, φύσιν formatam ἔθεσι. Wytt. zu Plut. Quaest. Plat. I. Bibl. Crit. IX. p. 16. sq. W.

95) bilden] τυπωθῆναι, geformt werden, gleichſam durch ein äuſſerlich aufgedrücktes Zeichen oder Gepräge, iſt der Ausdruck der Stoiker. S. Gataker ad Antonin. III, 6. VI, 16. Upton ad Epictet. II, 19. p. 286. I, 6. p. 33. Plut. adv. Stoic. p. 1084. F. Adv. Colot. 1118. B. De Vultu Lunae p. 945. A. Symposiac. IV, 1. p. 660. C. W.

96) erzogenen] Statt ἠγωνισμένον, welches im Texte ſteht, ſcheint Muſonius geſchrieben zu haben ἠγμένον, denn die Erziehung heißt und iſt bei den Spartanern ἀγωγή, mit einem von den Jagdhunden hergenommenen Ausdrucke. S. Xenoph. Venat. III, 3. Nicol. Damascenus in Excerptis Valesianis p. 449. Plutarch. in Apophthegm. Lacon. p. 225. F. Ps.-Plut. de Educ. Puer. p. 3. A. W.

97) Ich möchte es nicht behaupten] οὐκ ἔστιν εἰπεῖν, kommt in dieſem Sinne ſeltner vor. Vgl. indeſſen Mu-

ſonius b. Stobäus Serm. XLVI. p. 338. und Plutarch. De Disc. Adulat. ab Amico p. 50. A. ib. Wytt. W.

98) mit dem Hebel] μοχλευόμενος. Vgl. Plut. Symposiac. IV, 1. p. 622, C. III, 6. p. 653. F. Fragm. de Anima VII, 19. Greg. Presbyter in Vita Greg. Nazianz. p. 24. A. W.

99) als jener ſpartaniſche Knabe] Hier iſt der Text ganz verdorben. Es heißt — μήτε πραγματείας μείζονος. Ἢ ὁ τοιοῦτος παῖς u. ſ. w. W. ſetzt nach μείζονος ein bloſſes Komma. Dann ſtatt ὥστε ἔγγυον νομίζειν εἶναι τὸν πόνον τῆς τ' ἀγαθοῦ φύσεως ſetzt er τῆς τι τοῦ ἀ. φ. Endlich für τύγχανει ὢν ἐπυνθάνετο ſchreibt er: τυγχάνει οἰκεῖος ὢν ὧν ἐπυνθάνετο. Auch würde ſtatt der Frage des Knaben eine directe Behauptung deutlicher ſeyn. Kürzer erzählt die Sache Diog. Laert. VII. 172. W.

100) ob nicht etwa u. ſ. w.] εἰ ἀγαθὸν ὁ πόνος ἐστίν. Vielleicht wäre τὸ ἀγαθόν, das wahre, das eigentlich Gute, beſſer. M.

101) zu dem Knaben] Aus Odyſſ. IV. 611. nach Voß Ueberſetzung.

102) Dadurch berede] καὶ * * * στικὰ εἶναι λέγειν καὶ ἀνα, τραπῆναι μὴ ῥᾴδια. Wyttenbach füllt die Lücke ſo aus: καὶ πείθειν τῷ κατασκευαστικὰ εἶναι ἃ λέγει κ. τ. λ.

103) Lucius aus Muſonius] Λευκίου ἐκ τῶν Μουσωνίου. Dieß Stück allein iſt ſo überſchrieben; die übrigen alle haben bloß den Namen des Muſonius. Recht iſt es indeſſen gewiß. Dieſer Lucius ſcheint derſelbe zu ſeyn, der alle übrigen Diſſertationen des M. aufgezeichnet hat. Vielleicht hieß jener Grammatiker Pollio, der n. ch Suidas v. πολίων Μουσωνίου ἀπομνημονεύματα geſchrieben hat, mit dem Vor-

namen Lucius, und als Client der Pollioniſchen Familie Pollio, vielleicht von eben dem Pollio, der nach Plin. Ep. VII, 31. des Muſonius Leben beſchrieben hat; Stobäus aber mag in ſeinen Excerpten bald Μουσωνίου, bald ἐκ τῶν Μουσωνίου, bald Λυκίου ἐκ τῶν Μουσωνίου geſchrieben haben. Auch kann Lucius ſelbſt aus ſeinem Μουσωνίου ἀπομνημον. einen Auszug gemacht haben, woraus dieſe Stelle, der Kürze wegen, genommen wäre. W.

104) Ein andermal] Αὖθις ἐνέπεσε μὲν ζήτησις. Wytt. ſchlägt ἡμῖν als wahrſcheinlichere Lesart vor.

105) die zur Arzneikunde gehören.] περὶ τῶν ἰατρικῶν ὥρα ὅτι ἐμπειροτατον. W. ſchlägt vor περὶ τὴν τῶν ἰατρικῶν θεωρίαν.

106) Gar nicht geübt wäre] μηδὲ τετριμμένον. Ich möchte μηδὲν vorſchlagen, und nach τετρ. ein Kolon ſetzen. M.

107) regiert hätte] ἤδη οἷα ἱκανὰ κυβερνήσαντος. W. lieſt πλοῖα.

108) zu ſagen wüßte] ἐὰν — ἱκανώτατον λέγει. Die Grammatik fordert ἱκανώτατα λέγοι, voller wäre der Sinn: ἱκανώτατος ᾖ λέγειν. W.

109) verlangen] Hier folgen ohne Interpunktion die ſinnloſen Worte οὐκ εἴδοι. Ich dachte hier eine Lücke zu erblicken, und ergänzte: τὸνλέγειν ἱκανὸν, ἢ τοῦτον ὃς τὴν τέχνην εἴδοι. Wytt. emendirt einfacher οὐκ εἰδοτος nämlich παιδός: der der Muſik unkundig wäre.

110) Der Ordnung nach] τῇ πράξει hat der Text; W. lieſt τάξει, der δύναμις gegen über; ſo daß die Stelle eine Nachbildung wäre von Demosth. Olynth. III. p. 12. den Longinus nachahmte περὶ Ὕψους v. Anſ. Aristid. Orat. T. II. p. 262.

Nachschrift.

Indem wir unsern Lesern diese Uebersetzung bisher noch ungedruckter Fragmente des Musonius mittheilen, glauben wir, daß weder die Einleitung, noch die hinzugefügten Anmerkungen einer Rechtfertigung bedürfen werden, da jene größtentheils aus einer Schrift entlehnt sind, die in Deutschland wenig bekannt geworden ist, diese aber, ihren kritischen Theilen nach, nicht ohne den Rath eines der geübtesten Veteranen in der Kritik, des Herrn Professor Wyttenbach, niedergeschrieben wurden. Dagegen müssen wir hier bemerken, daß dem Herrn Moser, der uns diesen Beitrag aus Holland zugeschickt, bei dieser Arbeit Einiges nicht zu Gebot gestanden hat, was seit Erscheinung der Abhandlung des gelehrten Nieuwland, von deutschen Philologen gelegentlich für die Bruchstücke des Musonius gethan worden ist. Ganz besonders muß hier der verdiente Jacobs genannt werden, der zuerst in seiner epistola critica ad Nicolaum Schow (angehängt an die Animadversiones in Euripidis Tragoedias Gothae 1790.) mehrere Stellen jenes Philosophen zu verbessern versuchte. S. daselbst pag. 224, 230 seq. 240, 242 seq. 249, 283. Doch nahm er mehrere dieser Verbesserungen nachher selbst wieder zurück, und adoptirte dafür die von Schow gemachten Veränderungen (wie z. B. in der zuerst angeführten

Stelle, wo wir auch die Schowiſche Emendation vorziehen müſſen), oder gab andere. Vorzüglich muß hier auf die kritiſchen Verbeſſerungen und Erläuterungen hingewieſen werden, die die Lehren des Muſonius von der Genügſamkeit in dem Sokrates (Auszüge aus den philosophischen Schriftstellern der Griechen von Friedrich Jacobs. Jena 1808. S. 293 — 311.) erhalten haben. Daraus können mehrere der obigen Anmerkungen über die Lebensweisheit des Muſonius vervollſtändigt werden. Z. B. S. 66 vom Fleiſcheſſen, vergl. Jacobs a. a. O. S. 296. Sodann iſt über das, was ſofort in Betreff der Kleidung geſagt iſt, nachzuſehen S. 303, mit den dort gegebenen Nachweiſungen. Doch, da jene Schrift in Vieler Händen iſt, ſo genügt es uns im Allgemeinen daran erinnert zu haben, um ſie mit dem eben Gegebenen zu vergleichen. Eine Emendation in den Bruchſtücken des Muſonius bei Stob. T. LXXXIII. p. 489. 52 hat der genannte Gelehrte aus der angeführten Schrift in die neulich erſchienenen Additamenta Animadversionum in Athenaei De ipnosophistas Jenae 1809. p. 356. seq. aufgenommen, und dorten mit neuen Gründen unterſtützt. So wie uns dieſe Verbeſſerungen erfreuen, ſo erwarten wir von Wyttenbach ſelbſt, dem wir obige Fragmente verdanken, in den Anmerkungen zu Platons Phaedon, zu Plutarchus, Eunapius, und in der Fortſetzung ſeiner Philomathia auch noch manche Erläuterungen und Verbeſſerungen der Ueberbleibſel der Schriften des Muſonius.

Uebrigens geben die Dogmen des Muſonius zu manchen Betrachtungen Anlaß. Um nur Einen Fingerzeig zu geben mit einem Rückblick auf das, was der Herr Ueberſetzer berührt hat, ſo erkennen wir in jener Anempfehlung der εὐσέβεια nicht nur den ächten Xenophontiſchen Sokratiker, ſondern auch den Mann, der dem Geiſt ſeiner Schule getreu bleibt. Sodann iſt die Vorſtellung der Myſterien als Mittel zur Tugend bemerkenswerth, und verdient mit dem hohen Lobe verglichen zu werden, das ein anderer berühmter Lehrer der Stoa in der Römiſchen Periode denſelben ertheilt. S. Arriani Dissertationes, ed. Schweigh. Lib. III. cap. 20. Dagegen ſchließt ſich Muſonius mehr als andere Stoiker an die großen Muſter der klaſſiſchen Periode an. Davon mögen hier einige Beiſpiele aus dem einzigen Capitel von der Ehe folgen. Der Einfluß derſelben auf die bürgerliche und menſchliche Geſellſchaft wird ganz auf dieſelbe Weiſe gezeigt, wie Cicero ihn darſtellt. Man vergl. die Stellen des Muſonius bei Stob. Serm. CLXXXVI. p. 632. mit folgenden des Cicero: de legg. I, 17. und de Offic. I cap. 45, wo ſich daſſelbe Bild findet. Darauf die Erinnerung an die Alceſtis und Admetus, verglichen mit Platons Gaſtmahl cap. VII. p. 23. ed. Wolf. (So wie M. oben im 1ten Fragment auf die entgegengeſetzte Weiſe der Eriphyle gedenkt.) Ferner die Anſpielung an den kosmogoniſchen Mythus von der Entſtehung der beiden Geſchlechter beim Platon im angeführten Dialog Cap. XV, und zum Theil mit Beibehaltung von

dessen Worten. Mit diesen Aeusserungen des Musonius verdienen die ähnlichen des Hierokles und Antipater bei Stob. l. l. p. 635 seq. verglichen zu werden, so wie im zweiten Fragment oben die Darstellung der Pflichten der Frauen gegen ihre Männer mit den Lehren des Epiktetus über dasselbe Verhältniß. S. Epicteteae philos. monim. p. 300. ed. Schweigh.

Endlich ist es nicht unnöthig, auf die Bruchstücke der Pythagoreerinnen bei demselben Stobäus (Serm. I, LXXII, LXXVIII und LXXXIII.) aufmerksam zu machen, nicht blos im Allgemeinen, wegen des Interesse, das eine Vergleichung gewährt, wie sich Frauen des Alterthums über denselben Gegenstand äussern, den hier ein Mann und zwar ein Stoiker abhandelt; (vorausgesetzt, daß jene Fragmente der Schriften Pythagoreischer Frauen ächt sind, wofür doch die meisten Stimmen entschieden haben.) sondern auch wegen der Uebereinstimmung in einzelnen Gedanken. Als Probe will ich nur folgende Worte aus der Schrift der Phintys hier beifügen. „Viele glau„ben vielleicht, Philosophiren sey einem Weibe nicht an„ständig, so wenig als reiten oder öffentlich reden. Ich „aber glaube, Einiges gehöre ausschliessend dem Manne an, „Einiges dem Weibe, Anderes aber sey dem Manne mit „dem Weibe gemeinschaftlich; Einiges mehr dem Manne „als dem Weibe, Anderes mehr dem Weibe, als dem „Manne. Eigenthümlich gehört dem Manne das Heer zu „führen, dem gemeinen Wesen vorzustehen und öffentlich

„zu reden. Eigenthümlich iſt dem Weibe das Haus zu be„wahren, und eingezogen zu *) leben, den Mann wohl auf„zunehmen und ihn zu bedienen. Beiden gemeinſchaftlich „aber, ſage ich, iſt Muth, Gerechtigkeit und Einſicht.“ u. ſ. w. Hiermit vergleiche man nur die ähnlichen Aeuſſerungen in den obigen Fragmenten des Muſonius, beſonders über den Muth, als eine den Frauen nothwendige Eigenſchaft; ſo wie dieſe und andere Parallelen zu kritiſchen und andern Vergleichungen Anlaß genug geben können.

Zum dritten Fragment tragen wir gleichfalls nur noch einige wenige Erinnerungen nach, die ſich bey deren Leſung darboten, zumal da der groſſe Kritiker hierüber, ſo wie zum vierten, ſelbſt ausführlichere Erklärungen gegeben hat.

Seite 105. „ — wird er dem Hauptſatze,

---

*) Ἴδια δὲ γυναικὸς τὸ οἰκουρὲιν καὶ ἔνδον μένειν. Vergl. Musonii Fragm. II. (pag. 166. Philomath.) — ὅταν ἀφεμέναι τοῦ οἰκουρειν ἐν μέσοις ἀναστρέφωνται τοῖς ἀνδράσι κ. τ. λ. wo wir alſo den eigenthümlichen Ausdruck οἰκουρεῖν wiederfinden. Ueber ihn ſind die Ausleger zum Brief Pauli an den Titus II, 5, beſonders Wettſtein Tom. II, p. 372. und Böttiger zur Aldobrandiniſchen Hochzeit S. 135. zu vergleichen. Zu dem folgenden ἔνδον μένειν ſetzen J. Chr. Wolf (Mulier. gr. fragmm. p. 196.) ohne Grund οἶκοι hinzu. S. Valkenaer zu Herodotus IV, 114. Das μελετᾷν λόγους des Muſonius (ibid.) erinnert an das δαμαγορὲιν in der Stelle der Phintys. Doch dieſe Fragmente verdienen im Ganzen mit einander verglichen zu werden.

wenn dieser nämlich gesund (richtig) ist, Beifall geben" nach Wyttenbachs richtiger Verbesserung ὄντι γε ὑγιεῖ oder ἔχοντί γε ὑγιῶς, eo citius assentietur placito, si quidem verum sit. Der Sprachgebrauch λόγος ὑγιὴς ist den ältesten Schriftstellern nachgebildet. So sagt schon Herodotus I, 8. λέγειν λόγον οὐκ ὑγιέα von einem, der seine Besinnung verloren und alle Gesetze der Sittlichkeit und des Anstandes vergessen zu haben scheint. Sophocles Philoctet. 1006. μηδὲν ὑγιὲς φρονῶν Aristophan. Plut. 37. ἀνθρωπος μηδὲν ὑγιὴς und Pindarus Olymp. V, 55. ὑγίεντα ὄλβον, vergl. Commentar. Soc. philolog. Lips. II, 1. p. 21. Daher bei Plutarchus de pueror. educat. T. I. p. 20. ed. Wyttenb. τὸ ὀρθὸν καὶ ὑγιὲς verbunden wird; und so ließen sich noch weit mehr Belege dafür geben, daß aus der ursprünglichen Bedeutung des Natürlich-Vollkommenen die abgeleiteten der intellektuellen und logischen Richtigkeit, der sittlichen Reinheit, der tadellosen Geradheit und ähnliche herausgebildet worden sind.

Seite 106. „daß die Götter bei keiner Sache eines Beweises bedürfen. Dieses hängt mit dem allgemeinen Platonischen Satze zusammen, daß weder ein Gott noch ein Weiser philosophire s. Sympos. XXIII, 8. 9., welche Stelle auch Hermias zu Platons Phädrus anführt, s. p. 204. ed. Ast, verglichen Lysis p. 506. D. Später ward dieser Hauptsatz weiter

ausgeführt von Plotinus Enn. VI, 7, 35—40. seqq. und der andere Theil des Satzes οὐδὲ σοφὸς φιλοσοφεῖ Enn. VI, 9, 8—10.

Zu Anmerk. 98. „mit dem Hebel" Zu der inhaltsreichen Anmerkung von W. füge ich nur noch ein Wort des Plotinus wegen bei. Dieser bedient sich in der schönen Stelle Enn. III, 8, 1, wo er die atomistische Ansicht der Natur und ihrer Wirkungen bestreitet, derselben Bezeichnungsart μοχλεύειν μοχλεία. Er sagt: δεῖ δὲ καὶ τὸ μοχλεύειν ἀφελεῖν ἐκ τῆς φυσικῆς ποιήσεως, ποῖος γὰρ ὠθισμὸς ἢ τίς μοχλεία χρώματα ποικίλα καὶ παντοδαπὰ καὶ σχήματα ποιεῖ; Ganz auf ähnliche Art drückt sich der Epikureer Vellejus bei Cicero d. N. D. I, 8. in Bestreitung der Platonischen Kosmogonie im Timäus aus: Quibus enim oculis animi intueri potuit vester Plato fabricam illam tanti operis, qua construi a deo atque aedificari mundum facit? quae molitio? quae ferramenta? qui vectes? quae machinae? qui ministri tanti muneris fuerunt? Fast sollte man glauben, Plotinus habe diese Stelle vor Augen gehabt. — Und hiermit beschließen wir diese Nachschrift, welche einzig zur Absicht hatte, das Interesse zu bezeugen, das wir an solchen Bereicherungen der Literatur, wie Wyttenbachs Mittheilung dieser Fragmente ist, zu nehmen pflegen.

Creuzer.

Ueberſicht

der

Geſchichte der Byzantiniſchen Kaiſer

von

Conſtantin dem 3ten bis auf Leo den Iſaurier.*)

Von 610 bis 641 regierte Heraklius mit abwechſelndem Glücke das Byzantiniſche Reich, bald kraftvoll und ſiegreich, bald ohnmächtig und nachläſſig; oft hatte er die Araber

*) Es iſt dies eigentlich der Eingang zu einer Geſchichte des Bilderſturms in dem Orientaliſchen Reiche und einer daran zu knüpfenden Geſchichte der Byzantiniſchen Kaiſer von Leo dem Iſaurier bis auf die Eroberung von Conſtantinopel. Daher muß man es ſich erklären, daß mit dem Fortgange der Erzählung die Geſchichte ausführlicher wird. Uebrigens wird die Geſchichte ſelbſt leicht die Abſicht zeigen, warum ſie geſchrieben worden, und was der Plan des Ganzen iſt. Ich muß vorausſetzen, daß jeder meiner Leſer den Gibbon kenne, und mein Beurtheiler auf die Schwierigkeit Rückſicht nehme, aus ſolchen Quellen, als die Byzantiniſchen Geſchichtſchreiber ſind, zu ſchöpfen, — und die große Arbeit in Rechnung bringe. Abſolute Vollſtändigkeit iſt nicht mein Zweck, am wenigſten in einer bloßen Ueberſicht und Einleitung, wie dies ſeyn ſoll.

und Perser von seinen Gränzen abgehalten, oft den Clerus, der damals allmächtig war, in seine Schranken zurückgeführt, und er schien seiner Familie einen gesicherten Thron zu hinterlassen, als seine zweyte Heurath Zwietracht stiftete und Unheil über seine Kinder brachte. Zwey Jahre nach seiner Thronbesteigung *) verlor nämlich der Kaiser seine erste Gemahlin, Eudoxia, **) von der er einen Sohn, Heraklius, späterhin Constantin den 3ten, und eine Tochter, Eudoxia, hatte, und heurathete im folgenden Jahre seine Nichte, Martina, die durch ihren Ehrgeiz sich selbst stürzte und das Reich zerrüttete. (613.)

Schon die Vermählung selbst war den frommen Griechen anstößig, weil sie die zweyte, weil Martina nahe mit

---

*) Die chronologischen Schwierigkeiten hat Petav schon beseitigt, sie liegen auch nicht in meinem Wege. Petav ferner glaubt, Not. ad Niceph. pag. 44. herausgebracht zu haben, daß Heraclius von der Eudoxia die im Text genannten Kinder hatte, ausser ihnen aber von Martina 1) den Flavius, 2) Theodosius, 3) Constantinus, 4) Heraklius, 5) David, 6) Marinus, 7) Augustina, 8) Martina. Aber auch damit reicht man noch nicht, wenn man Nicephorus mit sich selbst in Harmonie bringen will.

**) Um gleich im Anfange ein Beyspiel zu geben, wie man mit dem Leben des Menschen in Constantinopel spielte, und wie sehr das eitele Ceremoniel allem andern vorgezogen wurde, darf ich nur aus Zonaras lib. XV. ed. Venet. pag. 65. Paris. 82 anführen, daß bey der Beerdigung der Eudoxia ein Mädchen, welche nicht einmal eine Griechin war, ausspie, daß etwas von dem Speichel auf die Bahre der Kaiserin fiel,

dem Kaiser verwandt war, weil Heraklius, selbst den Monotheleten gewogen, den Sohn der Eudoxia, Constantin, in der orthodoxen Lehre erzogen hatte, dagegen der Martina Glauben verdächtig war.

(616.) Nicht sobald hatte Martina einen Sohn geboren, als ihn Constantin selbst auf Befehl seines Vaters zum Cäsar erklärte, obgleich die Tochter Eudoxia, die Gemahlin des Krispus, durch ihre Krönung ein Erbrecht schon früher erhalten. Den Krispus machte darum auch Martina zuerst verdächtig; er ward, weil er dem Kaiser bey einem Besuche, den ihm dieser abstattete, nicht Achtung genug sollte bewiesen haben, ins Kloster gesperrt. Dann ward Heraklconas dem Constantin an die Seite gesetzt, und Heraklius verordnete, daß, wenn er sterbe, die Martina als Reichsverweserin und Vormünderin seiner zwey Söhne, wegen der Schwachheit des einen, und der Jugend des andern, die Regierung führen solle.

Schnell führte eine unheilbare Wassersucht, die Folge übermässigen Genusses jeder Art, *) den Heraklius dem Tode entgegen; (641. 11. März.) aber Martina hatte sich

---

und dafür mit der Leiche verbrannt ward. Zonaras an dergleichen gewöhnt, fühlt doch wie hart das sey, er sagt: προσενεχθεῖσα τῇ θανούσῃ λίαν ὀικτρὸν ἐπιτάφιον.

*) Wie sehr die Griechen die Heurath ärgerte, sieht man aus dem frommen Entzücken, mit dem Nicephorus, Theophanes, Cedrenus, Michael Glykas die Strafe desselben für die 2te

verrechnet, wenn sie die Zügel des Reichs in die Hände zu bekommen wähnte. Sie hatte sich, in der Hoffnung sich zu sichern, immer enger an den Patriarchen geschlossen; gerade dies war ihr Sturz. So wie nämlich vormals und zum Theil noch damals die grüne, die rothe, die blaue Parthey des Circus politische Partheyen wurden, wie die Parthey, die die Kaiser im Hippodromus begünstigten oder verfolgten, für oder gegen sie aufstand, wie diese die größten Revolutionen veranlaßten, so jetzt Ketzer oder Orthodoxe. Monophysit und Monothelet war ein Partheyname, wobey oft an den Glauben nicht gedacht ward, weil man sich für diesen nicht nach Gründen bestimmt hatte; denn was ist der Glaube der Menge? Ein Erzeugniß der Zeit, welches ihren Abwechselungen folgt. Der vorige Patriarch, Sergius, hatte den Heraklius zu den Monotheleten herüber gezogen, darum hielt die Martina es für klug, den Nachfolger desselben, der eben die Lehre bekannte, den Pyrrhus, zum Freunde zu behalten, weil sie die monotheletische Parthey für die stärkste hielt; sie irrte sich. Heraklius war so gleichgültig dabey, ob sein Sohn einen oder zwey Willen in Christo glaube, daß er diesem erlaubte, orthodox zu seyn, wenn er selbst gleich anderer Meinung war. Dies machte dem Constantin einen großen Anhang, machte die Feinde

---

Heurath erzählen, sie hatte wohl ganz andre Ursachen. Niceph. p. 15. a. ἐστρέφετο αυτοῦ τὸ αἰδοῖον καὶ κατἀἴτοῦ προσώπου τὰ οὖρα επεμπεν.

des Patriarchen zu Feinden der Martina, und vereitelte alle ihre Plane. Als sie in der Erwartung, zugleich mit ihren Söhnen als Regentin ausgerufen zu werden, öffentlich erschien, hatte sie die Beschämung, *) sich in ihren Pallast zurückziehen zu müssen, ja sie mußte jeden Augenblick besorgen, das Opfer ihres Ehrgeizes zu werden; da weder die Soldaten, noch der Senat, noch das Volk, den letzten Willen des Heraklius zu achten schien.

Sie war indessen auf diesen Fall nicht unvorbereitet gewesen, und hatte eine bedeutende Summe Geldes in das Haus des Patriarchen bringen lassen, um doch auf jeden Fall gegen Mangel gesichert zu seyn. Der Finanzminister Philagrius hatte dies dem habsüchtigen Kaiser, **) um sich

---

*) Gibbon IX. cap. 48. p. 319. Bas. Ausg. citirt zwar nicht; wenn er aber mit dem Ausdruck she sought a refuge in the female apartment of the palace. Die Stelle Niceph. p. 15. edit. Venet. ταῦτα ακούσασα πρὸς τὸ ἑαυτῆς απεχώρει παλάτιον nennt, so sieht man leicht, daß dies nicht sehr genau ist. Ueberhaupt wird man leicht finden, (am meisten habe ich es, so weit ich jetzt vorgeschritten bin, in der Geschichte des Isauriers Leo und seines Sohnes gesehen,) daß Gibbon in diesem letztern Theile seine Arbeit weit flüchtiger, als in dem früheren gearbeitet habe, es ist dies auch natürlich. Uebrigens wird eine Vergleichung dieser Arbeit mit Gibbons Uebersicht, edit. Bas. Vol. VIII. leicht zeigen, de ihn nicht wohl im Einzelnen benutzen konnte.

**) Es charakterisirt ihn als solchen theils dieser Raub an seiner Stiefmutter, theils die Geschichte beim Cedrenus, pag.

ihm angenehm zu machen, angezeigt, und er säumte nicht, jenes Geld als Staatseigenthum in Beschlag zu nehmen. Dieser zufällige Umstand veranlaßte den Sturz der Martina und ihrer ganzen Familie. Philagrius, der wohl wußte, daß Weiber und alle kleine Seelen, eine Beleidigung so leicht nicht vergessen, sah die Gesundheit des vorher schon kränklichen Constantins immer mehr schwinden, und fürchtete die Rache der Kaiserin, wenn sie nach dem letzten Willen ihres Gemahls, den noch bisher niemand rechtlich für nichtig erklärt hatte, für ihren Sohn Herakleonas, den selbst Constantin als Mitregenten erkannte, *) die Regierung führen werde. Zwar entging Philagrius der Rache, die er gefürchtet hatte, dennoch nicht; aber, wenn das ein Trost ist, er starb nicht ungerächt. Um Constantin den dritten zu bewegen, die Martina und ihren Sohn aus dem Wege zu schaffen, stellte er dem schwächlichen Manne vor, daß er und seine Kinder von dem ehrgeizigen Weibe und dem kezzerischen Patriarchen früh oder spät würden gestürzt werden. Constantin, der damals in Chalcedon residirte, gab dem Philagrius Auftrag, die Soldaten zu gewinnen; denn ohne diese wagte er einen so kühnen Schritt nicht zu thun, und Philagrius schickte seinen Vertrauten, den Valentinus,

---

339. Venet., wo er seinem Vater im Sarge die goldne Krone, mit der er beerdigt worden, abnehmen und wägen läßt.

*) Nicoph. p. 16. ed. Venet.

an das östliche Heer, und bewog es, die Entfernung des Herakleonas und seiner Mutter zu verlangen. (641. den 22. Junv.) Ehe aber die Sache zu Stande kam, starb Constantin der dritte.

Herakleonas besieg nach dem Willen seines Vaters und mit Bewilligung des Senats von Constantinopel den Thron, und Martina regierte in seinem Namen. Das Orientalische Heer aber rückte unter dem Vorwand, die Kinder des Kaisers gegen die Martina, die den Vater vergiftet habe, in Schutz zu nehmen, der Hauptstadt näher. Herakleonas suchte durch Sorgfalt für die Kinder des Bruders die Besorgnisse des Volks zu entfernen; er schwor auf den heiligen Reliquien sich ihrer wie der Seinigen anzunehmen; aber das Recht ist ohnmächtig ohne die Gewalt. Ausserdem hatte *) die grausame Bestrafung des Philagrius das Heer und das Volk beleidigt, und die Rachsucht der Martina als unversöhnlich bewiesen. Zitternd erwartete der Kaiser in seiner Hauptstadt, was das Heer, welches schon bei Chalcedon stand, gegen ihn beginnen werde. Valentinus, welcher als Freund des Philagrius den Aufstand leitete, benutzte den Vorwurf, **) daß Martina den Constantin vergiftet hätte, um Volk und Soldaten heftiger gegen beyde zu er-

*) In der Erzählung stimmt Nicephorus nicht wohl mit sich selbst überein, man muß es mit den Geschichtschreibern so genau nicht nehmen.

**) Cedrenus, Glykas, p. 213. Nicephorus, Manasses, Zonaras, sagen einstimmig, Martina und der Patriarch hätten den

bittern. Umſonſt war es, daß Herakleonas ſelbſt zum Valentinus nach Chalcedon reiſete, umſonſt, daß er den Sohn des Conſtantinus, den Conſtans, in der Hauptkirche feyerlich mit der Krone des Großvaters krönte; (641. im December) der tobende Pöbel ſtürmte die Kirche, zwang den Patriarchen, ſeine Würde niederzulegen und ſich zu flüchten, ließ den Valentinus in die Stadt und erkannte den Conſtans als den einzigen rechtmäßigen Herrſcher.

Der Urheber des ganzen Streits, der monotheletiſche Patriarch, zog ſich am beſten aus der Sache; da er nicht blos ohne Schaden, ſondern ſelbſt mit Ehren ſich entfernte, und als er ſein biſchöfliches Gewand auf den Altar niederlegte, erklärte, daß er nicht eigentlich ſeine Würde niederlege, ſondern nur der blinden Gewalt eines irregeleiteten Pöbels nachgebe. Die Martina und ihr unglücklicher, ganz unſchuldiger Sohn wurden dagegen von einem feigen Senat und einem verächtlichen Volke der Rache des Valentinus und der Wuth der Soldaten durch einen vorgeblich rechtlich begründeten Ausſpruch geopfert. Wir müſſen es vergeſſen, wenn blinde Wuth und rohe Gewalt ihre Schlachtopfer ohne Unterſchied ergreifen, wenn ſie den Menſchen im Menſchen nicht ehren, weil wir auch die Angriffe wilder Thiere ohne heftigen innern Unwillen betrachten; aber bitter und

---

Conſtantinus vergiftet; (wer wollte etwas Gutes von Ketzern ſagen?) aber, ſie ſagen nicht, wann und wo ſie deſſen überführt worden, wer Zeugen und wer die Perſon geweſen, durch die man das Gift beygebracht.

empörend iſt es, wenn ſich die Gewalt uns als Recht aufdringt, und, nicht zufrieden, den Körper zu drücken, auch die Seele noch durch Blendwerk irre leitet. Nach einem Ausſpruch des Senats ward dem Herakleonas die Naſe, der Martina die Zunge ausgeſchnitten, und beyde endeten ihr elendes Leben in einem Kloſter. *)

Um dem Volk ſeine Dankbarkeit für den ihm bewieſenen Antheil an ſeinem Schickſal zu erkennen zu geben, hielt Conſtans im Senat eine öffentliche Rede, worin er verſprach, ohne Einwilligung deſſelben nichts vorzunehmen. Dieſe Rede war freylich nicht ernſtlicher gemeint, als es öffentliche und feyerliche Reden gewöhnlich zu ſeyn pflegen; allein man hätte doch von der Jugend des Conſtans erwarten ſollen, daß er die Hoffnung eines ganzen Volks weniger grauſam getäuſcht hätte. Die erſten, die ſich getäuſcht fanden, waren die Rechtgläubigen. Sie hatten erwartet, daß der Sohn eines orthodoxen Vaters, der Mann, welcher den ketzeriſchen Pyrrhus verdrängt hatte, ſich der Lehre mit Ernſt annehmen werde: allein, entweder wünſchte Conſtans die Einwohner der Provinzen, welche die Araber bedrohten, und die beſonders von Monotheleten bewohnt wur-

*) Gibbon hat VIII. pag. 321. wohl ſehr Unrecht, wenn er ſagt the abuse of power when it was lodged for a moment in the hands of an aristocracy: denn Nicephorus, Cedrenus, Glykas, deuten hinlänglich an, daß Valentinus, den ja Herakleonas zum comes excubitorum gemacht hatte, das Ganze dirigirte.

den, zu gewinnen, oder war er in der That überzeugt, daß alle Religionszänkereyen zu nichts führen, als zu Feindseligkeiten und Spaltungen, — genug: er erneuerte das Verbot über die Zahl der Willen in Christo zu streiten, welches schon sein Großvater gegeben hatte, und ward natürlich von dem Augenblick an ärger gehaßt, als alle Ketzer. Man hatte schon Uebles geahndet, als der Kaiser den Monotheleten Paulus zum Patriarchen bestellt hatte; (648.) als der sogenannte Typus, oder das Gebot zu schweigen, erschien, schrie man allgemein, Paulus habe *) die Verordnung erschlichen und ausgefertigt.

Zwar hatten anfangs die vier Patriarchen von Constantinopel, von Rom, von Antiochien und Alexandria, diese Akte des Stillschweigens, worin geistliche und weltliche Strafen gedroht wurden, unterzeichnet; aber zanksüchtigen Menschen darf man eher alles nehmen, als die Erlaubniß zu streiten, Pedanten, die auf Distinktionen und haarscharfen Definitionen alles setzen, eher ihr Leben als ihre vermeinten Erfindungen rauben; was Wunder, daß die Flamme bald heller als je loderte?

---

*) Auf Gibbon T. Vol. VIII. pag. 216 — 308. ed. Bas. (Cap. XLVII.) brauche ich nicht zu verweisen, wenn man den Zusammenhang des Streits kennen will; auf Schröckhs Kirchengeschichte, 20ter Theil pag. 386 — 458. wage ich nur eigentliche Theologen zu verweisen, die wieder meiner Nachweisung nicht bedürfen.

Nach dem Tode des *) Paulus, an den ſich Conſtans enge angeſchloſſen, und durch den er ſeinen Bruder Theodoſius, damit nicht die Rechtgläubigen den Rechtgläubigen zur Regierung riefen, zum Prieſter hatte ſcheeren laſſen, erfuhr der Kaiſer ſelbſt in ſeiner Hauptſtadt den heftigſten Widerſtand gegen ſeine Befehle. Hier ſetzte er freylich ſeinen Willen bald durch; der Biſchoff von Rom aber, aufgehetzt von einem aus Chryſopolis geflohenem Abte, Maximus, war nicht ſo leicht zum Schweigen gebracht. Maximus nämlich, der zuerſt Sekretair des Heraklius, dann Mönch in Thracien, dann Abt in Chryſopolis geweſen war, hatte ſich, da er in der Nähe des Kaiſers hätte ſchweigen müſſen, zuerſt nach Afrika und von da nach Rom begeben, um wo möglich **) überall auszurufen, daß Zion in Gefahr ſey, und hatte den Biſchoff Martin von Rom dahin vermocht, daß er eine Verſammlung von hundert und fünf Biſchöffen im Lateran hielt. (649. im Oktober.) Natürlich

*) Cedrenus p. 343. hält es für ſehr wichtig bey dieſem Mord, daß Conſtans und Theodoſius aus Paulus Hand 18 Jahr vorher das Abendmahl genommen, zur Bekräftigung ihres Verſprechens der Freundſchaft. Die Worte ſind: ἐκειρε πρότερον αυτὸν διὰ Πάυλου πατριάρχου διάκονον, ὅς καὶ μετίδωκε τῷ βασιλεῖ τῶν αχράντων μυστηρίων εν ἁγίῳ ποτηρίῳ.

**) In Afrika hatte er eine Diſputation mit dem geflüchteten Pyrrhus, wo dieſer ſein Intereſſe dabey fand, beſiegt zu werden.

ward hier des Kaisers Typus gottlos genannt, und alle, die, wie er, über den Glauben dächten, mit dem Bannfluch belegt. Daß dieser Schritt eines Bischoffs gegen seinen Kaiser Strafe verdiente, wenn nicht bald Priester und Soldaten mit der Krone spielen sollten, versteht sich; daß diese Strafe aber anders hätte verhängt werden sollen, leidet noch weniger Zweifel. Wie wenig übrigens diese geistlichen Händel mit heiligem Sinn geführt wurden, zeigt des Pyrrhus Beyspiel am besten. Als er sich genöthigt sah, in Rom zu bleiben, unterzeichnete er ohne Bedenken ein Glaubensbekenntniß, wie es die Rechtgläubigen verlangten; kaum aber erhielt er in Ravenna die Nachricht, daß Hoffnung für ihn sey, seine Würde wieder zu erlangen, als er sogleich wieder als Monothelet erschien.

Wie weit die geistliche und die weltliche Herrschaft sich erstrecken dürfe, zu bestimmen, und die genaue Gränze zu ziehen, wo sich das Aeussere der Religion von ihrem Innern scheidet, wird ewig unmöglich bleiben, da Seele und Leib so innig verbunden sind, daß die Herrschaft über den Einen auch immer eine Art Herrschaft über den andern Theil mit sich führt; allein wie eng oder wie weit man auch diese Gränze setzen mag, ist doch jede nicht nach Gesetzen verhängte Strafe gehässig und gewaltsam. Nachdem der Eparch Olympius, (650.) entweder, weil er das Volk in Rom gerüstet fand, oder wie man sagte, weil er sich mit dem Papste verstand, aus Rom nach Ravenna mit den Soldaten, mit denen er den Papst hatte gefangen fortführen

ſollen, zurückgekehrt war, ohne den Auftrag des Kaiſers auszuführen; ſo erhielt ſein Nachfolger Kalliopas vom Conſtans den gemeſſenſten Befehl (651.), den Römiſchen Biſchoff todt oder lebendig nach Conſtantinopel zu ſchaffen. Der Papſt hatte es vergeblich verſucht, die Franken bey einem Streit, den ſie nicht verſtanden, zu bewegen, ſich für ihn bey dem Griechiſchen Kaiſer zu verwenden, und ſah kein ander Mittel, den Sturm zu beſchwören, als einen demüthigen Brief an den Kaiſer zu ſchreiben, worin er ihm *) die Dekrete der Lateranenſiſchen Synode in ſehr gemilderten Ausdrücken kund that. Allein Conſtans, entſchloſſen, den widerſtrebenden Mönchen an dem Beyſpiel des erſten Biſchoffs zu zeigen, daß er das Anſehen der Kaiſer, ſo viel an ihm ſey, erhalten wolle, ließ den Kalliopas unter dem Vorwande, gegen die Araber zu ziehen, ein Heer zuſammenbringen, nach Rom marſchiren, und die Kirche zum Lateran, in die ſich der Papſt geflüchtet hatte, beſetzen. Der Papſt hatte neben dem Altar ſein Lager bereiten laſſen, und erwartete zitternd in der Kirche Conſtantins ſein Schickſal, indeß er dem Exarchen eine Deputation des Clerus entgegen ſchickte, die ihn in dem kaiſerlichen Pallaſt bewillkom-

*) Die Acten ſtehen beym Coletus Concil. Vol. VII. p. 78 — 395. Der erſte Brief iſt die ἐπιστολη εγκύκλιος Μαρτίνου Παπά καὶ συνοδου pag. 375 — 390., worin der Papſt allen Gläubigen die Sache ans Herz legt. Der zweyte p. 14 — 19., wo er mit dem Kaiſer allein ſpricht.

men sollte. (651.) *) Da der Exarch erfahren hatte, daß eine Menge Volks im Lateran versammelt sey, daß man Steine dahin geschafft habe, um den Pallast zu vertheidigen, und daß das Römische Volk seinen Bischoff mit allen Kräften schützen wolle, hielt er sich den ersten Tag ruhig, um am folgenden Morgen durch seinen Sekretair und seine Officiere auskundschaften zu lassen, wie viel Widerstand man wohl zu fürchten habe. Als diese ihm hinterbrachten, daß der Papst sie habe überall herumführen und ihnen zeigen lassen, daß er durchaus keine Vertheidigungsanstalten gemacht habe, sondern das Zusammenlaufen des Volks am vorigen Tage zufällig gewesen; so drang er in die Kirche **) selbst mit Ungestüm ein, zeigte das Absetzungsdekret des Papstes vor, und schleppte ihn aus der Kirche in den Pallast, wo er ihn drey Tage lang in enger Verwahrung hielt, um dem Volke den Glauben zu benehmen, daß er ihn mit sich führen werde. Wie er das Volk sicher gemacht, den Clerus entfernt hatte, brachte er ihn um drey Uhr in der Nacht in ein Schiff, ließ die Thore Roms verschließen, führte ihn von Ostia aus nach Calabrien, und von dort nach Naxos.

*) Dies und das Folgende ist mit Rücksicht auf den Theophanes aus dem Briefe des Papstes Martins gezogen. Epist. XV. ad Theodorum in Colleti Concil. Tom. VII. p. 65 sqq.

**) Es heißt l. c. p. 66. Facta sunt illic quae nec dicenda sunt — — — — Dann veluti tonitrus quaedam horribilis tam ex pressura armorum, quam ex multitudine candelarum ab eis fractarum.

Während dieser beschwerlichen Fahrt von drey Monaten wurden dem Papste alle Bequemlichkeiten und sogar das gewohnte Bad versagt. Nachdem Martin an dem Orte seines Exils angelangt war, hätten seine Verfolgungen enden sollen; da aber seine Strafe nicht nach richterlichem Ausspruch, sondern nach der Rache eines Kaisers von kleinlicher Denkungsart und nach den Eingebungen elender Hofleute bestimmt war, so begannen des zu seinem Unglück festen und konsequenten Mannes Leiden erst nach dem Jahre seines Aufenthalts auf Naxos. *) Da man nämlich fand, daß er auf Naxos von den Rechtgläubigen unterstützt ward, so brachte man ihn nach Constantinopel, um ihn wegen seiner Vergehungen öffentlich zur Rechenschaft zu ziehen, oder vielmehr, um ihn schicklicher Weise aus dem Wege räumen zu können. Einen ganzen Tag blieb er, wie er in Constantinopel angelangt war, auf dem Verdeck des Schiffs dem Hohn des monotheletischen Pöbels ausgesetzt, und ward am Abend erst an einen Ort gebracht, wo man ihn drey und neunzig Tage von aller menschlichen Gesellschaft abgetrennt bewachte. Krank ward er endlich aus seinem Gefängnisse vor den versammelten Senat geführt, wo man, weil man den wahren Grund seiner Verfolgungen zu er-

*) Cf. Commentoratio eorum, quae saeviter et sine Dei respectu acta sunt a veritatis adversariis in sanctum et apostolicum novum revera confessorem et martyrem Martinum papam Romae etc. pag. 69.

wähnen nicht wagte, die lächerlichen Beschuldigungen erneuerte, *) welche er leicht zu widerlegen im Stande war. Die Hauptbeschuldigung war immer, daß er die Empörung des Olympius begünstigt habe; eine Menge falscher Zeugen mußten dies bekräftigen, und dem Dolmetscher des Papsts, dem Afrikaner Innocentius, ward Schweigen geboten, weil der Kaiser durch einen Kabinetsbefehl das ganze gerichtliche Verfahren leitete. Der Präsident der Untersuchungskommission sprach auch nicht selbst das Urtheil aus, sondern verfügte sich zum Kaiser, und auf dessen besondern Befehl (653.) ward dem Papst zuerst seine geistliche Kleidung abgerissen und er dem Stadtpräfekten übergeben; dann mit den grausamsten körperlichen Strafen gegen ihn verfahren, und endlich ihm die Crimm zum Ort der Verbannung angewiesen, wo er bis an das Ende seines Lebens blieb. Maximus, der eigentlich den unglücklichen Martin zu dieser heftigen Widersetzlichkeit gegen den Typus bewogen, ward eben so wenig vor ein ordentlich Gericht gezogen, sondern ihm ward nach einem Befehle des Kaisers die Hand abgehauen und die Zunge ausgeschnitten. (657.) Ein so willkührliches Verfahren mußte natürlich die Unterthanen gegen den Kaiser erbittern, um so mehr, da ein großer Theil

*) Martin in Epist. ad Theod. Colet. VII p. 63—65. zeigt recht gut das Lächerliche dieser Beschuldigungen. Die Verhandlungen vor Gericht stehen ausführlich, Vol. VII. pag. 69—70.

des Volks, welches Zeuge dieser Grausamkeiten gewesen war, in denselben Männern die Märtyrer seines Glaubens erkannte, und der Kaiser glaubte Ursache zu haben, heftige Aeusserungen dieses Unwillens zu fürchten. Um also zu verhindern, daß man nicht seinen Bruder Theodosius, ungeachtet er die Tonsur erhalten hatte, (659.) hervorziehe und auf den Thron erhebe, sah er kein ander Mittel, als den Brudermord. Auf Befehl des grausamen und argwöhnischen Constans ward also der unglückliche Theodosius in seinem einsamen Aufenthaltsorte erschlagen. Seit diesem Augenblick, sagen die Geschichtschreiber, habe der Kaiser keine Ruhe mehr gehabt, es sey ihm der Ort, wo er die That befohlen, verhaßt geworden, und er habe sich entschlossen, *) seine Residenz nach Rom zu verlegen.

Mag es nun Gewissensunruhe, oder Wunsch, (nach Theophanes 660.) die Longobarden und Araber in Schran-

*) Zonaras lib. XIV. p. 70. sagt βουλόμενος καὶ τὴν βασιλείαν. εἰς τὴν πρεσβυτέραν Ρώμην μετενεγκεῖν Glykas. p. 215. Theoph. p. 230. sagen dasselbe, im Niceph. ist eine Lücke. Anastasius in vit. Pontif. Rom. und Paulus Diaconus geben bessere Gründe an, Cedrenus erzählt, er sey aus Constantinopel gegangen, um nicht mehr von dem Gespenst seines Bruders geplagt zu werden, weil ihm dieser immer in der Gestalt eines Diaconus erschienen, ihm einen Becher mit Blut gereicht und zugerufen habe: Trink Bruder. Allein, warum das Gespenst ihm nicht auch in Rom oder Sicilien erscheinen konnte, sagt Cedrenus nicht.

ten zu haßten, gewesen seyn, genug, der Kaiser entfernte sich aus Constantinopel, und blieb bis an seinen Tod abwesend. Zuerst begab er sich nach Athen, und verweilte dort eine Zeitlang, dann reisete er nach Tarent und endlich besuchte er den Papst Vitalian in Rom. (663.) Vergeblich bemühte er sich, den Longobarden einzelne Stücke des untern Italiens zu entreissen; seine elenden Truppen wurden dreymal von ihnen zurückgeschlagen, und selbst auf seinem Marsche von Rom nach Reggio erlitt er späterhin noch eine Niederlage, und wenn er sich in Constantinopel verhaßt gemacht hatte, so machte er sich dagegen in Rom verächtlich. Während seiner Anwesenheit nämlich plünderte er die Kirchen aus, *) ließ heilige Gefässe einschmelzen, und raubte selbst das Kupfer, womit eine Marienkirche gedeckt war. Wie er in Italien zu bleiben am Ende nicht rathsam fand, so ging er nach Sicilien hinüber, um in Syrakus seinen Sitz aufzuschlagen, und den Einfällen der Araber Einhalt zu thun, welche damals das ganze Mittelländische Meer beherrschten. Da er in Constantinopel allgemein gehaßt war, so war dies allerdings der beste Entschluß, den er fassen konnte, weil nur seine erbitterten Feinde läugnen konnten, daß die-

*) Anastasii Bibliothecarii de vitis Romanorum pontificum cet. auctore Guillelmo Bibliothecario sub auspiciis Clementis XI. Romae 1718. IV Vol. fol. Tom. I. p. 152. §. 136. Omnia, quae erant aere ad ornatum civitatis deposuit sed et ecclesiam beatae Mariae ad Martyres quae de tegulis aereis cooperta, discoperuit.

ser Aufenthalt, wenn er auch drückend für Sicilien und das untere Italien ward, *) nicht heilsam gewesen: denn der Kaiser bot alles auf, um eine Flotte zusammenzubringen, mit der er den Arabern entgegen gehen könnte, und drang mit Strenge auf die Aushebung der Truppen und Erhebung der Steuern, **) welches seine Stadthalter mehrentheils aus Furcht, sich verhaßt zu machen, vernachlässigt hatten.

Sonderbar ist es, was der Kaiser an sich selbst erfahren mußte, daß der höchste Despotismus und die tiefste Sklaverey, wie alle Extreme, so nahe an einander gränzen;

---

*) Um dies zu beweisen, darf ich nur erinnern, daß das Jahr vor der Reise des Kaisers Theophanes pag. 230. erzählt: τούτῳ τῷ ἔτει (dem 22ten der Regierung des Kaisers) ἐχμαλωτίσθη μέρος τῆς Σικελίας καὶ ἐφονεύθησαν ἐν Δαμασκῷ θελήσει αὐτῶν.

**) Natürlich ward auch der Kaiser verhaßt; wer bezahlen soll oder Soldat werden muß, wird immer klagen, wer es befehlen muß, die Gränze zwischen dem Nothwendigen nicht genau halten, und die Untergeordneten werden immer für ihren Beutel oder ihren Stolz sorgen; daher muß man bey den Klagen sehr vorsichtig seyn. Ich schließe des Kaisers Thätigkeit eben aus Anastasius Worten Tom. I. pag. 152. §. 136. Et habitavit in civitate Syracusana et imposuit talem afflictionem in populo — — — per diagrapha seu capita, atque nauticationes per plurimos annos, quales a saeculo numquam fuerant, ut etiam uxores a maritis, vel filios a parentibus (so muß man lesen) separarent cet. cet.

denn er, der die angesehensten Männer des Staats, ohne Urtheil und Recht, verdammte, der vor den Augen des Papsts und des Römischen Volks die alte Hauptstadt des Reichs aller ihrer Zierden beraubte, war nicht im Stande seine eigne Familie, die er in Constantinopel zurückgelassen, nach Syrakus kommen zu lassen, *) weil seine eignen Diener sich widersetzten. Ein elendes, unter Gewissensbissen, Verachtung und theologischen Zänkereyen verlornes Leben, endete endlich Constans eben so schmählich, als er es gelebt, wahrscheinlich durch die Hand eines fanatischen Menschen, der Gott einen Dienst zu erzeigen hoffte, wenn er den Begünstiger der Monotheleten aus der Welt schaffe. Die elenden Erzähler dieser Geschichte haben uns freylich die Art, wie der Kaiser starb, aufbehalten, den eigentlichen Grund des Mordes aber nicht überliefert; da es doch auffallend ist, wie ein solcher Mord, so leicht begangen, so schnell vergessen werden konnte. Im sieben und zwanzigsten Jahre seiner Regierung (668 im September) nämlich erschlug ein Diener des Kaisers, der ihm die Gallische Seife zum Einreiben im Bade reichen sollte, ihn mit einem großen Wassergefäß, aus dem er Wasser in das Bad geschüttet hatte. Die Wache, welche am äussern Thore des Bades stand, vernahm entweder nichts davon, oder wollte nichts

*) Theoph. p. 233. Ὁ Ανδρεὰς ὁ Κουβικουλάριος καὶ Θεώδορος ὁ Κολωνείας τὴν τουτοῦ βουλὴν διεκώλυσαν.

vernehmen, und der Mörder entwischte, ohne daß irgend jemand die That nur geahndet hätte. Als die Wache endlich hineinging, fand sie den Kaiser todt daliegen, und das Heer zwang, als der erste Lärm vorüber war, einen jungen Armenier, der sich durch nichts als durch seine Schönheit auszeichnete, die Krone von ihren Händen zu nehmen, die der unglückliche Bildhauer nur wenige Tage trug.

Constantinus, der älteste Sohn des Constans, dem der witzige Pöbel von Constantinopel hernach den Beynamen Pogonatus gab, (668) *) hatte indeß den Thron bestiegen und eilte nach Sizilien, um sich den Besitz der Insel zu sichern und den Tod seines Vaters zu rächen. Er fand es leicht, den verlassenen Mezentius **) zu vertreiben, denn er schloß ihn nicht bloß mit der Griechischen Flotte und dem Constantinopolitanischen Heer zur See ein, sondern er ließ alle kaiserliche Truppen aus Istrien, Campanien, Calabrien, nach Sicilien marschiren. ***) Die Bestrafung der Mör-

---

*) Mich. Glykas pag. 215 sagt: Man habe ihn πωγωνᾶτος genannt, weil er, als er nach Sicilien gereiset sey, keinen Bart gehabt, als er aber zurückgekommen, einen getragen habe.

**) Theoph. pag. 233. Μιζίζιος — Anastas. I. pag. 137. Mezzetius, ich habe mit Altaserra ad Anastas. vit. pont. Tom. IV. pag. 75 den lateinischen Namen genommen.

***) Anastas. I. §. 337. Et perrexit exercitus Italiae per partes Istriae, alii per partes Campaniae, nec non et alii per partes Sardiniae et Africae.

der seines Vaters, und die Personen, an denen sie vollzogen ward, lassen vermuthen, daß eine Kabale der Geistlichkeit wenigstens den Mord des Kaisers, wenn auch nicht die Rebellion der Truppen, veranlaßte. Constantin ließ nämlich den Patriarchen Germanus wegen heftiger Ausdrücke entmannen, und den Vater desselben, *) Justinian, hinrichten. Triumphirend kehrte er nach einigem Aufenthalt in seine Hauptstadt zurück; aber wie er sich in Sicilien grausam gegen die bewiesen hatte, welche er für seine Feinde hielt, so zeigte er sich in seiner Residenz bald eben so hart gegen seine eigne Familie. Die Thronfolge im Griechischen Reich war nämlich fast eben so unbestimmt geworden, als sie in den orientalischen Despoticen zu seyn pflegt, er hatte also seine beyden Brüder, den Tiberius und Heraklius, als Mitregenten annehmen müssen, obgleich beyden Alter und Erfahrung zum regieren fehlte. Daß Constantin also seine Brüder von den Geschäften entfernt hielt, ließ sich verzeihen; daß er sie aber, als eine Abtheilung des Heers einen unglücklichen Versuch machte, ihnen einen größern Antheil an der Regierung zu verschaffen, so grausam behandelte, als er that, beweiset deutlich genug, daß sich des Vaters blutgieriger Sinn auf den Sohn vererbt hatte, und daß man bey den Byzantinischen Herrschern nach der Moral der Religion, für deren Dogmatik sie mit geistigen und körperlichen Waffen kämpften, vergebens fragt. Den unglücklichen Kindern

*) Theoph. pag. 233. Zonaras lib. XVI. pag. 70.

ward die Nase abgeschnitten, und sie vertauschten den Thron mit einem Kerker, aus dem man sie nie wieder entließ. *)

In eben dem Jahre drohten die Araber unter dem Sophian, Auss's Sohne, dem ganzen Byzantinischen Reiche ein Ende zu machen, (669.) da sie es zu Wasser und zu Lande angriffen. **) Bald ward von ihnen Kleinasien, ausser den festen Städten, besetzt, und zu Wasser die Hauptstadt enge eingeschlossen. Allein das Schicksal wollte es nicht, daß Byzanz so früh fallen solle, und der Uebermuth der Araber selbst verdarb sie. Sie hatten die Belagerung

*) Theophanes pag. 233. Nachdem er den Aufstand der Soldaten erzählt hat, so setzt er mit einer Kälte, die ihn nur dann verläßt, wenn von Ketzern, oder Bilderfeinden die Rede ist, hinzu: ὁ βασιλεὺς τοὺς ἀδελφοὺς ερινόκοπησε. Das war 669. Andre, denen Gibbon zu folgen scheint, lassen die Exekution unter den Augen der Trullanischen Synode vornehmen; they were deprived of their titles and noses in presence of the catholic bishops cet. Es scheint mir aber ein Misverstand, die Nasen verloren sie 669, aber den Titel erst 12 Jahre darauf. Theoph. pag. 239. τούτῳ τῷ ἔτει ἀπώσατο Κωνσταντῖνος τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ τῆς βασιλείας Ἡράκλειον καὶ Τιβέριον, καὶ μόνος ἐβασίλευσε συν Ιουστινιάνῳ τῷ ὑιῷ αὐτοῦ.

**) Abulfedae Annal. Moslemici ed. Adler. Haf. 1789. I. p. 369. wird der Anfang des Zugs in das Jahr der Hegira 48 gesetzt, das wäre nach Reiske 668; allein dies ist wohl nur von den Zurüstungen zu verstehen, übrigens ist Abulfeda sehr kurz darüber. Daß ich mich an Reiske's Angabe gehalten habe, und nicht Meiner's Untersuchungen über die Bestimmung der Hegira, über die man besonders Gatterers Chronologie nachschlagen muß, gefolgt bin, davon sieht man den Grund leicht ein.

von Constantinopel für zu leicht gehalten, hatten nicht Sorge getragen, die Communikation mit Syrien zu unterhalten, hatten sich zwar in Cyzikus verschanzt, aber sieben Jahre Verzug gab den Griechen ihren Muth wieder. Ein aus Syrien geflüchteter Ingenieur erfand das Griechische Feuer, und, abgeschnitten von aller Verbindung mit den Ihrigen, lag die Flotte der Araber im Hafen von Cyzikus den verderblichen Wirkungen des Seefeuers, wie es damals die Griechen nannten, preiß gegeben. Dies bewog sie endlich, einen Frieden mit dem Kaiser zu schliessen, über dessen Bedingungen freylich die Geschichtschreiber verschieden erzählen, dem aber doch die bald darauf erfolgten innern Streitigkeiten der Araber eine Dauer gaben, welche lange kein Friede unter beiden Nationen gehabt hatte. So wenig dem Kaiser der Ruhm einer zufälligen Erfindung, die unter seiner Regierung gemacht wurde, *) zuzuschreiben ist, eben so wenig kann man dem Muth, mit den er die Feinde sieben Jahre von seinen Mauern abhielt, unerwähnt lassen.

In ganz anderm Lichte erscheint Constantin bey dem Einfall der Bulgaren, **) welche damals zum erstenmale

*) Ueber das feu gregois kann ich hier mich nicht weiter einlassen, Gibbon sagt wenig darüber. Die Stelle, wo Theophanes der ersten Erfindung gedenkt, ist Chronogr. pag. 235. Καλλίνικος ἀρχιτέκτων ἀπὸ Ιλίου πολέως Συρίας προσφυγὼν τοῖς Ρωμαίοις πῦρ θαλάσσιον κατασκευάσας τὰ τῶν Ἀράβων σκάφη ἐνέπρησε.

**) Ueber die Bulgaren muß man Theoph. pag. 236. und

über die Donau gingen (679) und nachher die Zahl der Feinde des schwachen Reichs so bedeutend vermehrten; vielleicht hat der Unterschied des Betragens nur darin seinen Grund, daß er, um den Arabern zu widerstehen, die Stadt nicht verlassen durfte, gegen die Bulgaren aber selbst ziehen mußte. Er zog freylich gegen sie ins Feld, aber sie legten sich bey seinem Anmarsch in die Sümpfe, um eine Gelegenheit ihn anzugreifen zu erwarten, und er wagte es nicht durch den Sumpf zu setzen. Bald ward dem Kaiser der Verzug zulange, er gab vor, daß er für sein Podagra die warmen Bäder nöthig habe, und beorderte seine Garde und seinen kaiserlichen Hofstaat zum Aufbruch. Da dem Heere von dem Entschlusse des Kaisers keine Nachricht gegeben worden, so verbreitete der Aufbruch einen panischen Schrekken, unter das Heer, welches sich im Stich gelassen glaubte. Ohne Ordnung und ohne Befehl flohen plötzlich alle davon, und die Bulgaren selbst erstaunten gewiß über den sonderbaren Entschluß der Griechen. Sie kamen bald aus ihren Sümpfen hervor, verfolgten das fliehende Heer und hieben den größten Theil desselben in Stücke. Durch einem schimpflichen Tribut schaffte sich darauf der Kaiser Ruhe, um sich mit mehr Muße den theologischen Streitigkeiten, dem Modegespräch seiner Damen und seines elenden Hofes, widmen zu können.

Petav in Notis ad Niceph. pag. 52 nachsehen. Tiefer einzugehen ist nicht mein Zweck hier, wo es auf eine Uebersicht ankommt.

Wir erstaunen freylich, wenn wir nach so vielen Kirchenversammlungen, die die Streitigkeiten ärger gemacht, statt sie zu beendigen, dennoch neue berufen sehen; noch mehr muß es uns aber doch wundern, daß die Kaiser die Zeichen der Zeit so wenig erkannten, daß sie nach so oft vergeblich angewendeter Mühe, doch ihren Unterthanen Glauben und Meinungen mit Gewalt aufzudringen suchten. Allein auch hier, wie oft, führt uns die Gewohnheit der Menschen nach ihren Sitten, ihren Meinungen, die ganze Welt zu richten, irre: denn an und für sich ist es ein wahrer Gedanke, daß da, wo die wahren Bekenner Gottes versammelt sind, auch sein Geist lebe; war es Constantins Schuld, daß seine Bischöffe nicht waren, was sie seyn sollten? Wir erkennen in den Geistlichen, die Constantin und seine Minister versammelten, nicht die wahren Verehrer Christi; durften und wollten die Zeitgenossen des Kaisers so denken? Wer wagt es zu bestimmen, daß es besser für die Menschen gewesen, wenn sie so gedacht? Genug, der Kaiser berief eine allgemeine Versammlung aller christlichen Bischöffe in seine Hauptstadt, um endlich zu entscheiden, ob man einen oder zwey Willen in Christo glauben müsse. In einem Saale seines Palastes, den man von seiner Kuppel die Trulla nannte, versammelte der Kaiser (680. im Oktober) 170 Bischöffe, und wohnte von ihren 18 Versammlungen, den eilf ersten und der letzten bey. *)

*) Theophanes pag. 238 hat 280. Cedrenus pag. 348 gar

Die Abgesandten des Bischoffs Agatho von Rom hatten, ungeachtet er selbst von ihnen eingesteht, daß sie nichts weniger als gelehrt seyen, den Vorsitz auf der Synode, weil der Kaiser, als er sah, daß seiner Vorgänger Unpartheilichkeit den Streit ärger gemacht, enschlossen war, der Mehrzahl, welche zwey Willen in Christo glaubte, den Sieg zu verschaffen. Jerusalem und Alexandrien waren damals ohne Patriarchen, doch fanden sich Leute ein, die sich Abgeordnete dieser Kirchen nannten. Der Patriarch von Constantinopel, Georg, und der Antiochische, Makarius, waren Monotheleten, und wenn es dem Papste gelungen wäre, den damaligen Erzbischoff von Canterbury, Theodor, einen Griechen, zu bewegen, nach Constantinopel zu gehen, so hätte sich selbst unter den Römischen Abgeordneten ein Verfechter der gehaßten Lehre gefunden. Gregor von Constantinopel merkte bald die Gesinnung des Kaisers, oder schloß sie aus der Art, wie er den Vortrag der Römischen Abgeordneten aufnahm, und trat weislich, um nicht seine Stelle einzubüßen, von der vom Hofe nicht gebilligten Parthey ab.

289. Matthäus Bastarnes, in dem Eingange, zählt nur 170. In den Subscriptionen beym Colet. Concil. Tom. VII. pag. 1093. sqq. zähle ich nur 153 Namen. Man meint, auch darüber kann man bey Colet. l. c. nachlesen, die größere Zahl rühre daher, daß man die 124 Bischöffe, welche Agatho vorher in Rom versammelt hatte, und die die Vollmacht der Römischen Gesandten unterzeichneten, mitgerechnet habe.

Makarius hingegen, trat gleich in der ersten Session als Vertheidiger der Monotheleten auf, und berief sich auf die Zeugnisse der Concilien und die Schriften der Väter; denn wozu bey solchem Streite die Bibel? Heftig ward der Streit in mehreren Sitzungen geführt, der Kaiser und seine Räthe, die ihnen beywohnten, merkten bald, daß die Römischen Abgeordneten und ihre Freunde dem Makarius und den Seinigen nicht im Disputiren gewachsen seyen; er ließ also den Makarius vom Concilium jagen, trieb ihn bald auch aus Antiochien, verbannte ihn nach Rom, wo er unter seinen ärgsten Gegnern leben mußte, und endlich im Kloster starb. Da dieser, wie der Kaiser glaubte, heilsame Schrecken verbreitet war, so ward nun bald die dem Hofe nicht angenehme Lehre einstimmig verdammt. Hier zeigt sich aber ein neues Beyspiel, wie wenig wir unter unserm Himmel und in unsern Zeiten uns einen Begriff machen können, von der Spannung der Gemüther, die damals die stete Beschäftigung mit religiösen Ideen, die unabläßige Uebung gewisser mechanisch scheinender Gebräuche und das Anhören von Reden, die wir einfältig und fanatisch nennen, hervorbrachte. Ein Mönch hatte nämlich nicht so bald erfahren, daß man im Begriff sey, eine Meinung, die er für allein wahr und göttlich hielt, auf der Synode zu verdammen, als er sich von der Gottheit getrieben glaubte und fühlte, in der funfzehnten Session zu erscheinen, und sich zu erbieten, die Wahrheit der monotheletischen Lehre durch die Erweckung eines Todten zu beweisen. Es ist unstreitig, daß nur

die positive Religion den großen Gedanken verleiht, der die Stärke des gemeinen Menschen so sehr erhöht, und so oft den Christen im Druck eine übermenschliche Kraft zum Widerstande gegeben, aber freylich auch den Fanatismus erzeugt, daß die Gottheit selbst gewisse Lehren erhält, wenn auch alle Mächte der Erde, alle Große und Herrscher sich gegen sie verbinden. Nicht blos der Mönch allein, sondern eine Menge Volks war von der Ueberzeugung ergriffen, Gott werde seine Wahrheit aufrecht halten, und wenn wir gleich bedauern, daß sie glaubten, er thue dies auf eine auffallende Weise, so müssen wir doch immer den Glauben selbst achten. Der Kaiser und die heiligen Väter mußten nachgeben; der Mönch wurde zum Experiment zugelassen; da man aber dafür gesorgt hatte, daß der zu Erweckende wirklich todt sey, und da Gott seine Wunder nie als Experiment oder Kunststück verrichten läßt, so scheiterte der Mönch, der wohl bestraft, nicht aber zum Widerruf gebracht werden konnte. Die Lehre der Monotheleten ward, wie voraus zu sehen gewesen war, von den Vätern verdammt, und ihre Anhänger mit dem Fluche belegt. Dies ließe sich verzeihen, denn Gott straft nur die Gefluchten, die auch schuldig sind; allein der Kaiser fügte bürgerliche Strafen hinzu, das wird man grausam und unpolitisch finden. Verbannung, Deportation, Absetzung, ward über Layen und Cleriker, welche nicht die vom Kaiser bestätigten Dekrete des Conciliums annehmen würden, verhängt, und

eine große Menge nützlicher Bürger begaben sich in die Länder der Muhammedaner.

In andrer Rücksicht handelte dagegen Constantinus klüger, als seine Vorgänger, er schloß ausdrücklich seinen jüngern Sohn, der übrigens zur Regierung auch wenig fähig gewesen zu seyn scheint, ganz aus, und hinterließ sie bey seinem Tode Justinian dem 2ten ganz allein. Dieser aber brachte es bald dahin, daß man der Familie des Heraklius überdrüssig ward, und eine neue Dynastie wünschte. (685.) Er bestieg als junger Mensch von sechzehn Jahren den Thron und wollte sich durch Kriegsthaten sogleich berühmt machen; aber schon die erste Handlung seiner Regierung, daß er die Christen des Libanons, die bis dahin das Reich gegen die Einfälle der Araber geschützt, oder doch diese im Rücken bedroht hatten, von dort hinweg in andere Gegenden versetzte, ward dem Byzantinischen Reiche äusserst verderblich. Wie er aber gar selbst gegen die Araber zog, und sich auf die Slavinen und Bulgaren, aus denen sein Heer bestand, verließ, konnte er, von diesen verrathen und im Stiche gelassen, es den innern Streitigkeiten der Araber verdanken, daß sie ihm nicht heftiger zusetzten. Durch diese Unglücksfälle erbittert, suchte er sich durch Bauen zu zerstreuen, und blieb, der Unfälle ungeachtet, fest entschlossen, nur durch sich zu regieren, und nur solche Leute zu Rath zu ziehen, *) die blindlings ohne Einwendungen seinen Be-

*) Das sagt Manasses pag. 65—66. in den schönen Versen; wovon der letzte doch noch eine Reminiscenz ist:

fehlen gehorchten. Er ließ eine Kirche demoliren, um an der Stelle einen Schauplatz zu errichten; einen Palaſt erbauen, der nur dem Blute der Unterthanen ſeinen Glanz verdankte; (693.) ein Perſer, Stephanus, ſein Oberkammerherr und *) Schatzmeiſter, dirigirte die Arbeit, peinigte die Unternehmer derſelben, drängte die Arbeiter und Künſtler mit jeder erſinnlichen Grauſamkeit, und ließ endlich ſogar die Mutter des Kaiſers, **) die ſich über den Bau etwas frey erklärt hatte, mit Peitſchenſchlägen züchtigen. Bald darauf ernannte Juſtinian einen ehemaligen

---

καὶν ταὶς βουλαῖς ου κοινωνόν οὐ συνεργάτην ἔιχε
πᾶσαν πλουτεῖν οιόμενος τήν ἐν ανθρώποις γνῶσιν.

*) Σακελλάριος auch zuweilen μέγας dazu, muß von der geiſtlichen Würde gleiches Namens wohl unterſchieden werden. Er hatte eigentlich nur die Privatkaſſe des Kaiſers; auch Suidas erklärt: ταμίας τῶν βασιλικῶν χρημάτων.

**) δι' αβηνίων ἐμαστίγωσε, Theoph. pag. 244 ſetzt παιδικῶς, wie ein Kind dazu, übrigens muß man die Lesart αποδημήσαντος beybehalten, ſo ſpricht auch Cedrenus pag. 348. Nicephorus läßt es beim Drohen bewenden, μαστίγας αυτῇ ἐν σχήματι ὥςπερ τούς παίδας ὅι γραμματισταί επιθέμενος; ſo ſteht im Text und in Petavs Noten, Goar zum Theophanes lieſet 'εν ὀχήματι ohne Sinn.

Mönch und Einsiedler zum Finanzminister, und verübte mit seinem Beystande und zum Theil auf sein Eingeben die größten Grausamkeiten. Schon verhaßt durch seine Erpressungen ward es Justinian noch mehr durch die Maasregel, seiner Sicherheit wegen ganze Schaaren von Soldaten in die Kerker der Hauptstadt zu sperren, ja das Gerücht sagt sogar, er habe seinen beyden Ministern Befehl ertheilt, an einem bestimmten Tage das ganze Volk von Constantinopel niedermetzeln zu lassen. Dies entflammte die Wuth des Volks, die schon lange auszubrechen gedroht hatte, und ein zufälliges Ereigniß begünstigte den Aufstand. Der Patricier Leontius war auf einen bloßen Argwohn, wie mehrere tapfere Männer, drey Jahre lang in Constantinopel verhaftet gewesen, als ihm plötzlich der Kaiser das Commando in einer von der Hauptstadt entfernten Gegend übertrug, mit dem strengen Befehl, noch in derselben Nacht *) aufzubrechen. Schon in seinem Gefängnisse hatten ihn ein paar Mönche, denn wo finden sich nicht in diesen Zeiten und bey diesem Volke die Mönche? oft besucht, und durch die Weissagung, daß er noch den Thron besteigen werde, zu einer kühnen That zu treiben versucht. Jetzt, in dem Augenblicke, wo er Constantinopel verlassen sollte, erschienen sie wieder; seine Freunde umgaben ihn noch im Hafen, und beschworen ihn das Letzte zu wagen. Er gedachte der Pro-

*) Größtentheils nach dem Zonaras, mit dem die andern Geschichtschreiber im Wesentlichen doch übereinkommen.

phezeihung, glaubte einen Theil derſelben durch ſeine Befreyung erfüllt, fürchtete zugleich, daß ihn der Tyrann nur ausſende, um ihn in einer entfernten Gegend deſto beſſer ermorden zu können, und trat alſo an die Spitze der Truppen, *) mit denen er ſich hatte einſchiffen ſollen. **) Er eilte zum Palaſt, und verlangte unter dem Vorwand, daß er über die Dinge, welche ſeinen Feldzug beträfen, mit dem Kaiſer zu ſprechen habe, augenblicklich eingelaſſen zu werden. Der Präfekt des Palaſts glaubte ihm, und Juſtinian ward ohne Widerſtand ergriffen, und von der erbitterten Schaar ſogleich mißhandelt; weil Leontius, ſobald er den Entſchluß gefaßt, den Kaiſer zu ſtürzen, die Kerker hatte öffnen, und die erbitterten Soldaten zu ſich entbieten laſſen. Das Geſchrey, daß der blutgierige Tyrann geſtürzt ſey, tönte bald auf allen Straßen, und man drängte ſich auf dem öffentlichen Platz, um einen neuen Herrn zu erwählen. Die beyden Miniſter des gefangenen Kaiſers wurden mit tumultua-

*) Was die ἅρματα ſollen, mit denen er gegen den Pallaſt zog, verſtehe ich nicht; denn zu ſtürmen war ja nichts. Darum muß man nicht σὺν ἅρμασι ſondern σὺν ἅρμασι leſen und ἅρματα heißen, bey dieſen Schriftſtellern an vielen Stellen armati; die waren auch nöthig, nicht die Rüſtwagen. — Doch ſteht freylich auch bey Theophanes, dem Cedrenus ſklaviſch folgt, ἅρματα, und dort läßt der Zuſammenhang keine Aenderung zu.

**) Beym Michael Glykas heißt es freylich: ἀναχορεύεται νυκτὸς ὑπὸ δήμου τῶν Βενέτων βασιλεύς.

rischer Justiz vom Volk ergriffen, durch die Straßen geschleppt, in der Vorstadt verbrannt, und Leontius als Kaiser ausgerufen. Zu allem diesen hatte der Patriarch insgeheim mitgewürkt, da er gleichfalls nur mit genauer Noth dem Tode entgangen war, weil er bey der Niederreissung der Kirche, an deren Stelle ein Theater erbaut ward, sich geweigert, das gewöhnliche Gebet zu sprechen. Welche Scheu den Leontius abhielt, den Justinian sogleich aus der Welt zu schaffen, wage ich nicht zu bestimmen; daß es nicht Mitleiden war, kann man aus der Art, wie er ihn behandelte, schließen. *) Es ward dem Justinian auf Leontius Befehl die Nase abgeschnitten, (695.) und Cherson am schwarzen Meere zum Ort seines Exils bestimmt; doch scheint er besonders späterhin einer grössern Freyheit genossen zu haben, als man sonst so gefährlichen Verbannten zugesteht. Während nun Justinian sich um die Freundschaft des Chans der Chazaren, welche in jenen Gegenden herum zogen, bewarb, regierte Leontius drey Jahre lang das Byzantinische Reich, ohne daß weder seine ausgezeichnete Tu-

*) Freylich sagen Theophanes und Nicephorus, es sey ihm auch die Zunge ausgeschnitten worden, wenn das ist, so muß es sehr gelind geschehen seyn: denn man findet ihn späterhin wieder sprechend. Es hätte auch dies Manasses, der gerade hier sehr ausführlich ist, wohl schwerlich verschwiegen, er sagt aber p. 67 blos τὴν ῥίνα πρότερον καὶ πρόσωπον ἀισχύνας.

gend die Liebe, noch ein größeres Laster den Haß seiner Unterthanen verdient hätte.

Die Araber hatten schon lange in Afrika ein neues Reich zu gründen unternommen; *) sie hatten Cairwan erbaut, und so oft sie auch zurückgewiesen wurden, eben so oft die Eroberung der ganzen Küste versucht. Unter Leontius Regierung drohten sie, durch die Eroberung von Carthago den ganzen, freylich losen, Zusammenhang, in welchem seit der Vernichtung des Vandalischen Reichs Afrika mit Constantinopel gestanden hatte, aufzulösen; es schickte also der Kaiser seinen besten General, den Patricier Johannes, gegen sie aus. Er trieb das Corps der Araber, welches bis Carthago vorgedrungen war, zurück; allein sie erschienen bald darauf mit einem so starken Landheer, und einer so bedeutenden Flotte, daß Johannes die letzten Kräfte eines erschöpften Reichs, **) die er jetzt kommandierte, nicht dem ungewissen Ausgang eines Treffens aussetzen zu dürfen glaubte, und sich in einen Hafen der Insel Creta zog. Da das Heer hier lag, entstand, wie gewöhnlich in einem despotischen und schwach regierten Reiche, ***) wenn viele Trup-

*) Bekanntlich im Jahr 50 der Hegira (670), vergl. Annal. Moslemici I. pag. 369.

**) Theophanes pag. 246. αποστέλλει (Leontius) Ιωάννην ἄνδρα ἱκανὸν μετὰ πάντων τῶν Ρωμαϊκῶν πλωϊμάτων. Gerade so Nicephorus pag. 21.

***) Nachdem Manasses den Verlust von Carthago und die Zer-

pen beyſammen ſind, Unzufriedenheit und der Wunſch die Veränderung der Regierung zu Raub und Plünderung zu benutzen. Apſimar, der General einer Abtheilung des Heers, ward unter dem Namen Tiberius zum Kaiſer ausgerufen, und eilte Beſitz von der Hauptſtadt zu nehmen.

Leontius machte alle Anſtalten, ſich im Beſitze des Reichs zu erhalten, oder wenigſtens den neuen Uſurpator zu nöthigen, ihn lange in ſeiner Hauptſtadt zu belagern. Er verſicherte ſich der Treue ſeiner Anhänger durch erneuerte Eidſchwüre; *) aber ſobald einmal das Recht der Erbfolge vernachläſſigt, und der Eid der Völker misbraucht iſt, hält die Staaten nur Gewalt zuſammen, und wenn dieſe fehlt, ſinken Staaten und Herrſcher in den Staub; das erfuhr Leontius, wie es ſein Nachfolger wieder erfahren mußte. Die Soldaten, denen er die Gegend der Mauer, die in der Nähe des Blachernischen Palaſts war, anvertraut hatte, verkauften den Zugang dazu, und der Uſurpator drang über die einfache Mauer in die Stadt ein.

ſtörung dieſer ſchönen Stadt durch die Araber erzählt hat, ſagt er, die Unzufriedenheit mit der Feigheit ihres Generals hätte die Soldaten bewogen, einen andern Kaiſer zu wählen. Aber man kennt Manaſſes.

*) Denn wie Zonaras p. 74. den Verrath der kaiſerlichen Soldaten erzählt, ſetzt er hinzu καὶ ταῦτα μετ' ὅρκων φρίκιων τὰς κλεῖς εμπιστευθέντες. κ. τ. λ.

Leontius ward, nachdem man auch ihm die Nase abgeschnitten (695), ins Kloster gesperrt, Justinians Hoffnungen, die sich auf eine Prophezeyung gründeten, lebten wieder auf, und als man ihm in Cherson nicht sehr artig begegnete, ließ er den Chersoniten dies nicht ohne Drohung merken. Bekannt mit seiner Sinnesart, beschlossen die Einwohner von Cherson, weil es dem abgesetzten Kaiser nicht an Freunden in Constantinopel fehlte, da er deren selbst in Cherson eine Anzahl um sich hatte, ihn entweder aus dem Wege zu räumen, oder nach Constantinopel zu schicken. Leute von Justinians Denkart, die, weil sie immer Arges im Sinn haben, auch immer Arges vermuthen, fallen nicht so leicht in die Schlingen der Heimtücke, als rechtliche Menschen, die theils unbekümmert und ruhig nur sich selbst leben, theils nicht so leicht Menschen von gleicher Sinnesart finden, die zu rechter Zeit warnen, weil der Edlen Zahl überall nur klein ist; es erfuhr Justinian daher bald durch seine Freunde den Anschlag gegen seine Freyheit und floh davon. Zuerst ging er nach Daras oder Doros *), und ließ den Chagan der Chazaren um eine Audienz ersuchen. Dieser nahm ihn, der allerdings einen so rohen Barbaren durch gewisse Eigenschaften des Körpers und der Seele, durch Stärke und Enschlossenheit, einnehmen konnte, mit großer Achtung auf, ver-

*) Nicephorus hat Δορὸς und Theophanes pag. 248 Δαραᾶς; daß es ein kleiner Ort in der Ukraine war, ließe sich schliessen, auch wenn es Nicephorus nicht ausdrücklich sagte.

mählte ihn mit seiner Tochter, die sich taufen und Theodora nennen ließ, und wieß ihm eine Griechische Stadt, die unter seiner Herrschaft stand, Phanagoria, zum Wohnsitz an. Die Chersoniten, über dieses Ereigniß erschrocken und wegen der furchtbaren Nähe besorgt, säumten gewiß nicht, eine Gesandtschaft nach Constantinopel zu schicken, und den Kaiser Tiber auf die drohende Gefahr aufmerksam zu machen; wenigstens ist nur daraus begreiflich, daß Tiber, der sechs Jahre lang den Justinian vergessen, jetzt auf einmal seinetwegen Leute an den Chagan schickte, um diesem für Geld seinen Schwiegersohn abzukaufen. Einer Aufwallung, einer augenblicklichen großen That ist auch die gemeine Seele fähig, wenn sie nicht schon verdorben ist, denn es ist ja eine menschliche Seele; aber eine feste, sich gleichbleibende, edle und uneigennützige Freundschaft, wenn sie anders unter Menschen gefunden wird, kennt nur der gebildete und verfeinerte Sinn. Der Chagan hatte den Verbannten und Armen hoch geehrt und edel behandelt, als aber Tiberius unermeßliche Schätze für den Kopf oder die Person des Justinian bot, so schwankte er bald, und ließ sich in Unterhandlungen ein. Ein Glück war es für den Justinian, daß der Chagan dem Tiber nicht ganz traute, und um recht sicher zu gehen, ihn nicht gleich greiffen oder hinrichten ließ, sondern seinem Statthalter in Phanagoria, Papazes, und dem Befehlshaber am Bosporus, Balgitzes, den Befehl gab, ihn genau zu beobachten, und auf die erste Ordre zu ermorden. Dies ward der Theodora durch einen ihrer Sclaven hinterbracht, und sie, die den Justi-

nian wirklich scheint geliebt zu haben, gab ihm davon Nachricht. Er ließ den Papatzes zu sich bitten, faßte ihn, als wenn er ihm etwas Geheimes zu sagen habe, mit der Hand, zog ihn zu sich, und erdrosselte ihn entweder mit der Hand, oder mit dem Strange *). Wie er darauf auch den andern Diener des Chagan aus der Welt geschafft hatte, glaubte er nichts mehr verlieren zu können, wenn er versuche, die verlorne Kaiserwürde wieder zu erringen; hieß also seiner Frau, zu ihrem Bruder zurückzukehren, bemächtigte sich eines Schiffs, und schiffte sich ein, um bey den Bulgaren eine Hülfe zu suchen, die er bey den Chazaren nicht gefunden hatte. Er war so wenig der Furcht fähig, daß er auch jetzt noch bey Cherson anlegte, und von daher alle, die gleiches Schicksal, Hoffnung der Beute, oder alte Freundschaft an ihn knüpfte, zu sich holen ließ. Der Himmel schien diesmal seinen ganzen Zorn gegen Byzanz ausschütten zu wollen, da diese Brut auch einem schrecklichen Sturm, der sie in der Nähe der Donaumündungen überfiel, glücklich entging. In diesem Sturme zeigte Justinian, wenn nicht anders alle Geschichtschreiber sich in der Consequenz des Charakters gefallen, eine Festigkeit, die etwas Großes hat, wenn sie gleich von derselben Art mit der ist, die uns auch im Teufel noch etwas Göttliches zeigt. Als nämlich das Schiff jeden Augenblick in die Tiefe des Meers zu versinken droht, trat Myakes, sein Kammerdiener, zu ihm, und sagte: „Schaut, Kaiser, wir

*) Das eine sagt Theophanes, das andere Nicephorus.

werden untergehen, jetzt gelobt Gott, daß ihr, wenn er uns errettet, euren Feinden verzeihen wollt!“ Unerschüttert vom Toben des Wetters und dem Drohen der Wellen, ohne Furcht vor dem bevorstehenden Tode, erwiederte ihm Justinian unwillig: „Möge mich Gott sogleich in die Tiefe des Meers versenken, wenn ich auch nur einem unter ihnen vergebe!“ Dann sandte er seinen schlauen Stephanus an das Oberhaupt der Bulgaren, Terbeles, der diesen durch große Versprechungen von Geld und durch die Ehre, daß der Barbar die Tochter des Griechischen Kaisers heyrathen dürfe *), gewann. Terbeles versammelte die raubgierigen Schaaren der Bulgaren und Selavinen, zog gegen Constantinopel und lagerte sich von den Charsischen Thoren bis nach den Blachernen hin; da Justinian auf den Verrath seiner Freunde hoffte, und in die Stadt friedlich einzuziehen erwartete, weil Apsimarus feig war **), und sein Recht an den Thron doch unbestritten. Allein Justinian scheint nur wenige Freunde gehabt zu haben, da kein Versuch zu seinen Gunsten

*) Zonaras sagt freylich: καί πλεῖστα παράσχων αλλὰ μέντοι καὶ παρέχειν παρεγγειλάμενος. Lib. XIV. pag. 75. Er hätte ihm also auch vieles gleich gegeben. Ich weiß aber nicht recht, woher er die Schätze hätte haben sollen, bin also beym Versprechen stehn geblieben.

**) Beym Cedrenus, freylich einer unlautern Quelle, ist die Erzählung am vollständigsten.

von Innen gemacht wurde. Dies schreckte ihn aber nicht ab; er wußte, daß eine unterirdische Wasserleitung unter dem Theile der Stadt, den man Blachernä nannte, hindurch in die entfernteren Quartiere der Stadt liefe, in diese stieg der Kaiser mit wenigen entschlossenen Leuten hinab, ließ unter den Blachernen eine Oeffnung brechen *) und erschien unerwartet im kaiserlichen Palaste. Der feige Apsimarus hielt sogleich die Stadt für erobert, eilte, sich mit seinen Schätzen nach Apollonias zu retten, und Justinian ward aufs neue als Kaiser erkannt. Noch ehe Justinian seine Getreuen belohnte, ward Apsimarus aus seinem Zufluchtsort hervorgeholt und vor ihn geführt, und auch der seit vielen Jahren vergessene Leontius aus dem Kloster, wo er ruhig lebte, in Ketten an den Hof gebracht. Als endlich des Apsimarus Truppen sich zerstreuten (705), ließ der Tyrann, voll Verdruß, daß so viele seiner Rache entgehen sollten, selbst die, welche schon in den Schoos der Ihrigen zurückgekehrt waren, zurückholen und grausam bestrafen. Die beyden Gegenkaiser selbst wurden bey den ersten öffentlichen Spielen, welche er hielt, in Ketten hergeschleppt und, entweder, weil er unter Barbaren zum Barbaren geworden, oder weil die Griechen seiner Zeit selbst entartet waren, vor seinem Thron zu Boden geworfen, und der Kaiser sah den Spielen zu, indeß seine Füße auf dem Nacken der Unglück-

*) In dem Styl des Cedrenus heißt das: Δόρυβον αναστυφῆς βαλων.

lichen ruhten. Wir würden freylich dafür halten, daß der Kaiser seines Zwecks verfehlte, weil wir auch des größten Verbrechers Vergehungen in dem Augenblicke vergessen, wo wir ihn leiden sehen, und wir auf den, der seines auch verschuldeten Unglücks spottet, nur mit Haß und Widerwillen blicken; allein das Constantinopolitanische Volk dachte anders, es erinnerte sich bey diesem mehr als rohen Betragen der Stelle der Bibel, wo von Gehen auf Schlangen und Basilisken und Treten auf Löwen die Rede ist, und bezeugte dies laut. Kaum war diese Scene vorüber, so ließ er den Patriarchen blenden und nach Rom schicken; den Bruder des Apsimarus aber, der das Thracische Heer commandirte, mit allen seinen Officieren auf die Mauer hängen *). Nachher wurden ganze Schaaren, schuldig und unschuldig, grausam verstümmelt, und andere in Säcke genäht und ins Meer geworfen.

Während er nun, wie ein wüthendes Thier, sich im Blute badete, und man hätte glauben sollen, daß jedes menschliche Gefühl in dem Herzen des Tyrannen erstickt sey, bewieß er, daß dieses auch in dem Schlechtesten nie gänzlich erstirbt, weil das Gefühl der Dankbarkeit auch in einem solchen Herzen, unter solchen Thaten, nicht erlosch. Er rief nämlich sein Weib zurück, und ernannte einen Mann zum Patriarchen, dem er Dank schuldig zu seyn glaubte **).

---

*) ἐφούρκισε. Theoph. p. 249.

**) Joel in der Chronogr. compend. p. 138 und Glykas

Ein Mönch, Cyrus oder Cyriakus, der auf einer Insel des schwarzen Meers als Verbannter lebte, hatte dem flüchtigen Justinian einst, vielleicht, weil er, wenn seine Weissagung eintraf, viel gewann, wenn nicht, nichts verlor, geweissagt, daß er den Kaiserthron wieder besteigen werde. Seiner erinnerte sich jetzt Justinian, rief ihn aus seinem Exil zurück, und ernannte ihn zum Patriarchen der Hauptstadt. Seine Frau, die ihm das Leben gerettet hatte, und während seiner Abwesenheit ihm einen Sohn, Tiberius, gebohren, beschloß er gleichfalls zurückzuholen. Um sie abzuholen, sandte er, vielleicht den Chagan zu schrecken, eine kriegerisch ausgerüstete Flotte, und als wenn der Himmel und die Menschen unter dieser Regierung sich vereinigten, die Griechen zu verderben, überfiel die Flotte ein heftiger Sturm, und der größte Theil ihrer Bemannung fand seinen Tod in den Wellen. Selbst der Chagan fühlte bey der Nachricht vom Untergehen dieser Schiffe eine Bewegung der Menschlichkeit, und ließ dem Kaiser Vorwürfe machen, daß er nicht einmal eine Handlung der Pflicht ohne den Gedanken an Gewalt ausführen könne, und hieß ihn seinen Kammerherrn schicken, dem er die Gemahlin und den Sohn

---

p. 216 nennen ihn Cyriakus. Zonaras p. 75. Theoph. Chronogr. p. 249. Cyrus, dies ist unbedeutend; ob man bey Theophanes statt ἐντῇ νήσῳ Αμάστρις - Αμάστριδι lesen, läßt sich wohl bey einem solchen Schriftsteller nicht bestimmen, da es sich zur Noth grammatisch erklären läßt.

Justinians, welche dieser bald darauf feyerlich krönen ließ, übergab.

Selbst mit seinen Freunden, den Bulgaren, konnte er auf die Dauer den Frieden, den er so theuer erkauft hatte, nicht erhalten. Er hoffte sie unvermuthet zu überfallen (708), da er zur See einen Zug gegen sie unternahm, und bey Anchialus landete. Die tapfern Bulgaren hieben aber die elenden Griechen zusammen, als sie sich auf den Feldern gleich nach der Landung zerstreut hatten, und der Kaiser entkam nur durch eine schimpfliche Flucht *). Zwey Jahre ließ doch darauf Justinian seine Unterthanen in Frieden genießen, aber im zehnten des achten Jahrhunderts beschloß er an den Chersoniten die lange geschworne Rache zu üben, und ließ indessen die Araber ruhig Cilicien verheeren. Dem Maurus und seinem theuern Freunde Stephanus übertrug er das Commando der Expedition, zu der die ganze Flotte, selbst die kleinsten Fahrzeuge nicht ausgenommen, gerüstet wurden. Eine unzählige Menge Menschen ward zur Bemannung gebraucht **), und fanden bey der Landung keinen, oder doch geringen Widerstand. Der General Justinians ließ den Stadthalter des Chagans (an dessen Stelle er einen

*) Sie hatten den Justinian drey Tage lang in Anchialus belagert, und er entfloh in der Nacht. Niceph. hist. p. 23.

**) Nicephorus p. 23 erzählt, daß über 100000 Mann aus allen Classen des Volks sich eingeschifft, wahrscheinlich um die Beute zu theilen, die man ohne Mühe hoffte.

vom Griechiſchen Kaiſer ernannten, den Bardanes, einſetzte) ergreiffen und mit ſieben *) der vornehmſten Cherſoniten an einem langſamen Feuer an Spieſen braten, zwanzig andre, die Vornehmſten der benachbarten Städte, ließen die Diener des Kaiſers zuſammenbinden und ſammt den Kähnen, auf die man ſie geladen, in die Tiefe des Meers verſenken.

Selbſt dieſe getreuen Diener der willkührlichen Gewalt und der Grauſamkeit ſchienen dem Juſtinian nicht ſtreng genug zu verfahren: denn ſie verſchonten die Kinder und Jünglinge, weil ſie die Rache des Kaiſers nur gegen diejenigen gerichtet glaubten, welche im Stande geweſen waren, ihn zu beleidigen. Um alſo das Heer und die Anführer, denn beyde traf ſein Zorn, auf einmal zu verderben, ſandte ihnen der Kaiſer den Befehl, noch im October **), wo keiner mehr das Meer zu befahren pflegte, zurückzuſegeln. Zu ſeiner großen Freude, denn er jauchzte laut darüber, erfuhr er bald, daß die Flotte Schiffbruch gelitten, drey und ſiebzig tauſend Mann ***) ihr Leben verloren, und die ganze Küſte

*) Ich habe die kleinſte Zahl aus Nicephorus genommen, Theophanes p. 252 hat τεσσαράκοντα.

**) ταυροτρὰ Theoph. l. c. muß gewiß, wie auch Combefis in not. post. ad Theoph. p. 103 bemerkt, αρκτουρὰ heißen.

***) Die Zahl iſt unwahrſcheinlich, ſo berichten aber die Geſchichtſchreiber.

von Heraclea bis nach Amaſtris mit Trümmern bedeckt ſey; und ſo war denn ſeine lange gehoffte Wonne, von dem ihm verhaßten Geſchlechte der Bewohner von Conſtantinopel eine große Anzahl auf einmal zu verderben, in großer Ausdehnung erfüllt. Noch hatten aber die Cherſoniten nicht ſeine Rache gefühlt, und um dieſe zu ſättigen, rüſtete er eine neue Flotte und ein neues Heer aus, dem er Befehl gab, alles Lebendige zu vernichten und alle Städte dem Boden gleich zu machen *). Das Commando, das er dem Maurus genommen, gab er dem Präfecten der Hauptſtadt, Johannes, und dem General, Georgius. Sobald die Cherſoniten von dieſem neuen Zuge Nachricht erhalten hatten, befeſtigten ſie die Plätze auf der Küſte und ſchickten Geſandte an den Chagan, um ſich ſeine Hülfe zu erbitten. Er rückte mit ſeinen Chazaren nahe an die Stadt; die Cherſoniten ließen, weil das kaiſerliche Heer nicht bedeutend ſchien, einen Theil deſſelben ſcheinbar freundlich in die Stadt, mordeten viele und lieferten die übrigen, die ſie ſelbſt nicht niederhauen konnten, in die Hände der Chazaren. Nach dieſem Schritte war jede Hoffnung der Vergebung umſonſt; in der Ueber-

*) Man könnte zweifeln, ob man nicht ἀροτριᾶν ἅπαντα ſtatt ἅπαντας leſen müſſe (Theoph. p. 252), und das thut auch Combefis; allein in dieſem Schriftſteller iſt eine ſo kühne oder ſo alberne Figur gar nicht auffallend; ja, ἅπαντα muß gewiß ſtehen bleiben: denn es heißt bald darauf καὶ ἐξεδαφίζειν ἕως ὀνροῦντα πρὸς τοῖχον.

zeugung, daß der Tyrann überall gehaßt ſey, riefen ſie den Armenier, Bardanes, unter dem Namen Philippicus, zum Kaiſer aus, und öffneten allen Mißvergnügten ihre Thore. Bis dieſen Augenblick hatte Juſtinian entweder keine Nachrichten von dem, was bey Cherſon vorgegangen war, oder er achtete es gering, bis er den gänzlichen Abfall der Cherſoniten erfuhr. Da erſt ſandte er ſeinen getreuen Maurus, dem er unter allen am meiſten traute, mit Maſchinen und allen zur Belagerung nöthigen Dingen gegen die rebelliſche Stadt und ihren Kaiſer, Philippicus.

Die Einwohner von Cherſon hatten indeß Zeit genug gehabt, ſich zu rüſten (711. Anfang des Jahrs.); ſie hatten eine Anzahl Chazaren, deren Haupteorps ſich dem Maurus im Rücken legte, in ihre Stadt aufgenommen. Die Chazaren ſuchten dem kaiſerlichen Heer Zufuhr und Zuſammenhang mit der See abzuſchneiden, und Philippicus begab ſich aus der belagerten Stadt zu ihnen. Zwar eroberte Maurus einige Plätze an der See; aber ſeine Lage ward immer bedenklicher, als ſich die Belagerung immer mehr in die Länge zog, und er den Zorn des Kaiſers von der einen, die Macht der Chazaren von der andern Seite zu fürchten hatte. Er wagte es nicht, dem Juſtinian von ſeiner Verlegenheit Nachricht zu geben, und ſah alſo kein andres Mittel, als ſich in die Arme der Chazaren zu werfen, und den Philippicus als Kaiſer zu erkennen. Nicht eher nahm aber der Chagan, ſeinem Character getreu, den Maurus und ſein ganzes Heer als Unterthanen des Philippicus an, als bis er ihm für jeden

Mann ein Goldstück ausgezahlt hatte *). Maurus leistete dem Philippicus den Eid der Treue, und keiner wagte es, den Justininian von dem Abfall seines Heers und seines Generals zu benachrichtigen. Als er es endlich erfuhr, schloß er mit dem Terbeles, seinem bulgarischen Schwiegersohn, einen neuen Vertrag, dem zufolge ihm dieser Hülfstruppen lieferte, welche Justinian **) mit seiner Garde nach Sinope führte. An der Spitze seiner Reuterey wollte der Kaiser einen Weg durch Pontus und Colchos suchen, um den Chazaren in den Rücken zu kommen, als plötzlich Philippicus bey Sinope landete, und das Heer Justinians sich aufs Gebürge Damatry zog. Einer der vornehmsten Officiere des Philippicus, Elias, war vom Justinian tödtlich beleidigt, weil dieser, als er des Elias Abfall vernommen hatte, die

---

*) Nicephorus p. 24 sagt freylich ἑκατον; allein, wenn auch nicht das Verschreiben bey eins und hundert im Griechischen leicht wäre, und auch nicht Theoph. p. 253, und mit ihm Cedrenus nur eins nennten; so würde schon durch die ungeheure Summe die Sache unwahrscheinlich.

**) Θέμα ὀψίκιον - Θέματα heißen die Legionen und auch seit Heraclius, die Provinzen, in denen sie lagen, welche von ihnen den Namen erhielten. Ὀψίκιον hieß der Theil von Asien, dessen Hauptstadt Nicäa war, welcher Bithynien, Mysien, Phrygien, Dardanien mit den Städten, Dorylaeum, Cotyaeum, Apamäa, Lampsakus, Cyzikus, Abydus u. s. w. begriff, weil dort die Leibwache des Kaisers (obsequium so viel als comitatus) in Quartier lag.

Frau desselben gezwungen, ihren Koch, einen häßlichen Mohren, zu heurathen, und seine Kinder alle ermordet. Diesen sandte Philippicus an das Heer Justinians, und es gelang ihm, in Justinians Abwesenheit dasselbe zu gewinnen. Den Bulgaren gestand er freye Ueberfahrt und freyen Abzug, den Griechen sicherte er die Aufnahme unter des Philippicus Truppen. Als Justinian zurückkehrte, bemächtigte sich Elias seiner Person, durchbohrte ihn in einem Anfall von Zorn, und überbrachte seinen Kopf dem neuen Kaiser, der ihn durchs ganze Reich und bis nach Rom tragen ließ. Während dieses in Klein-Asien geschah, waren Maurus und Struthos nach Constantinopel vorausgeschickt worden, wo sie ohne Widerstand in die Stadt eingelassen wurden. Sie eilten in den Blacherniſchen Palast, um den unglücklichen Tiberius, den Sohn des Kaisers, der dem Schutze seiner Großmutter, Anastasia, anvertraut war, aufzusuchen. Die Großmutter hatte sich mit dem Kinde in eine Marienkirche geflüchtet, das Kind saß am Altare und hatte mit dem einen Arm die Säule des Altars, mit dem andern das Kreuz, das auf demselben stand, umschlungen, um seinen Hals aber hingen die heiligen Reliquien. Indeß die Großmutter des Maurus Kniee umfaßte, und ihn beschwor, des armen Kindes zu schonen, eilte Struthos zum Altar, nahm dem Tiberius das Kreuz aus den Händen, stellte es kalt an seinen Ort, hing sich die Reliquien selbst um den Hals, und ließ dem Kinde, das man vorher nackt ausgezogen, an einer Nebenthüre die

Kehle abſchneiden *). Ein neues Beyſpiel, das auch in jenen Zeiten die Religion nur dann wirkſam war, wenn ihre irrig verſtandene Lehren Verbrechen geboten, nicht wenn die heilige Scheu ihres Tempels ſie hindern ſollte.

So gelangte denn Philippicus, ein Menſch, den ſchon Apſimar hatte ſcheeren, prügeln, in Ketten ſchlagen, und ins Exilium jagen laſſen, zur Regierung, ohne den Thron zu verdienen, ohne Mittel, ſich denſelben zu ſichern. Er verſchwendete in kurzer Zeit die Schätze, welche der Tyrann aufgehäuft hatte, er beleidigte die Geiſtlichkeit, als er den orthodoxen Patriarchen ſeiner Würde entſetzte, einen Monotheleten an ſeine Stelle ernannte, und die Decrete der ſechſten Synode für gottlos und nicht verbindend erklärte; er vernachläßigte die Vertheidigung des Reichs, da er die Araber die öſtlichen Provinzen verheeren ließ, indeß auch Bulgaren bis vor die Thore von Conſtantinopel ſtreiften.

---

*) Ich erkläre, wie Goar zu Theoph. Chronogr. pag. 251, ἐπὶ τῶν ἄνω Καλλινίκης παραπορτίων, von der Kirche dieſes Namens. Niceph. p. 25. εἰς τὴν καλουμένην τῶν Καλλινικῶν iſt nicht deutlicher. Cedrenus ebenſo. Manaſſes hat nichts beſtimmtes, als daß es außer der Kirche geſchah. Es gab in Conſtantinopel eine Kirche dieſes Namens, die man von vierzig Märtyrern (καλλινικῶν) ſo nannte. Auch eine Kirche des h. Kallinikus. παραπόρτιον übrigens iſt eine kleine Thür, neben einer größern, wie παρεκκλήσιον eine angebaute Capelle, παραλαύριον das Nebengebäude eines Kloſtes.

Doch alle dieſe Dinge zu erdulden, waren die Griechen ſchon gewohnt; den Philippicus ſtürzte wahrſcheinlich nur die Unvorſichtigkeit, daß er ſeines Vorgängers Garde der ſeinigen einverleibte. Dieſe hatte Juſtinian ſo an ſich zu knüpfen gewußt, daß ſie mit jedem Nachfolger unzufrieden ſeyn mußte. Sagt uns gleich keiner der Geſchichtſchreiber alſo, welche Urſache Theodor, des Myakus Sohn, der nach der Krone nicht ſtrebte, hatte, mit dem Kaiſer unzufrieden zu ſeyn; ſo läßt es ſich doch leicht vermuthen. Er verband ſich in der Stille mit dem General Georg, der auch in der letzten Revolution eine Rolle geſpielt hatte, und jetzt ein Heer in der Nähe von Conſtantinopel commandirte, den Kaiſer zu überfallen, abzuſetzen, zu blenden *). Der Kaiſer hatte gerade das Feſt der Gründung der Hauptſtadt mit Wettrennen und andern Feyerlichkeiten begangen, er hatte in den Bädern des Zeuxippus ein feyerliches Bad genommen, den Adel von Conſtantinopel in ſeinem Palaſt bewirthet, als Nafus, von Georg geſandt, mit einem kleinen Corps Cavallerie in die Stadt ſprengte, den Kaiſer, welcher

*) Ich folge dem Nicephorus p. 25, verbunden mit Theoph. p. 215. Aber weder dieſe beyden, noch Zonaras oder Manaſſes (denn Cedrenus, Glykas, Joel ſind hier ſehr kurz) geben einen Wink über die Urſache der Verſchwörung. Die Zeitrechnung iſt ſchwierig und das Feſt der Gründung Conſtantinopels ward wohl das Mahl vom 11ten May auf den 3ten Juny verlegt; ſo trifft es mit den Pfingſten zuſammen, ſonſt paßt es nicht.

Mittagsruhe hielt, aufhob, und in den Saal brachte, wo die von ihm begünstigte Parthey der Wagenrenner ihre Wagen hatten und schirrten *). (713. den 4ten Junv.) Er ließ den unglücklichen Kaiser dort blenden, und das Volk auf den nächsten Sonntag zur Wahl eines neuen Kaisers in die Hauptkirche berufen. Um aber doch das Volk mit einer That, die nur Plan weniger Gardenoffiziere war, auszusöhnen, ließen die Verschwornen den Staatssekretair des vorigen Kaisers, den Artemius, wählen, der als verständiger und mäßiger Mann die Achtung seiner Mitbürger besaß. Sobald er als Kaiser anerkannt war, nahm er den Namen Anastasius an. Das erste, was er als Kaiser befahl, war die Bestrafung der Mörder seines Vorgängers. Er ließ beyde, den Theodor und Georg, blenden, und schickte sie ins Exil nach Thessalonich. Freylich war in diesen unruhigen Zeiten,

*) Es waren die πρασιανοὶ (ihrer gedenkt schon Marc Aurel in der bekannten Stelle ἐν τοῖς εἰς ἑαυτὸν edit. Wolfe Lips. 1729. p. 2. παρὰ τοῦ τροφέως τὸ μήτε πρασιανὸς μήτε Βενετιανὸς, μήτε παλμουλάριος ἢ σκουτάριος γενέσθαι), die Grünen, denn Eustathius sagt ja ἀπὸ τοῦ πράσου (Lauch) τὸ πράσινον. Ich habe, um des Cedrenus ἅρματώριον mit des Theophanes ορνατώριον (von ornare) in Verbindung zu bringen, (eine sonst unnütze Arbeit) ἅρματωριον gelesen, und also nicht von ἅρμα (arma) abgeleitet, sondern vom Griechischen ἅρμα. Doch ist Du Fresne nicht auf meiner Seite, er führt aber kein Beyspiel an.

wo das Heer über den Thron gebot, wo in Osten die Araber, von Norden her die Bulgaren dem schwachen Reiche Vernichtung drohten, ein Gelehrter nicht geschickt, die Zügel des Reichs zu halten, den unruhigen Truppen Achtung einzuflößen, und die Feinde von den Thoren zu entfernen. Doch that Artemius, was in seiner Macht stand. Er suchte überall die geschicktesten Männer an den Posten zu bringen, in dem sie dem Reiche nützlich werden konnten. Den Leo, einen Isaurier, machte er zum General der Cavallerie, und zum Anführer der orientalischen Division des Reichsheeres; einen andern erprobten Mann zum Finanzminister, und den seiner Orthodoxie wegen berühmten Bischoff von Cyzikus, Germänus, rief er an die Stelle des Ketzers, den er verjagte, auf den Patriarchen-Stuhl von Constantinopel.

Nicht lange nachher (713.) machte der Chalif Soliman große Zurüstungen zu einem Einfall in das Byzantinische Reich, und der besorgte Artemius sandte seinen Stadtpräfecten, Daniel, an den Arabischen Hof, um ihm von den Absichten und Zurüstungen der Araber (714.) genaue Kunde zu verschaffen. Dieser scheint bey seiner Rückkehr ein so furchtbares Gemählde von dem Eifer und den Zurüstungen des Chalifen gemacht zu haben, daß der Kaiser Constantinopel befestigen, Schiffe und Lebensmittel anschaffen, und ein Edict ergehen ließ, worin allen, die sich nicht auf ein Jahr mit Lebensmitteln versorgen könnten, anbefohlen ward, die Stadt zu verlassen. Auch dabey beruhigte er sich nicht, sondern beschloß, da er den Feinden kein hinreichend zahl-

reiches Heer zu Lande entgegensetzen konnte, ihnen die Möglichkeit zu rauben, sich lange in den Provinzen seines Reichs zu verweilen, oder seine Hauptstadt anzugreiffen. Das Letztere war ihnen nicht möglich, wenn nicht eine bedeutende Flotte ihren Zug deckte. Um diese zu rüsten, hatte der Chalif Holz auf dem Libanon fällen, und an den Phönizischen Küsten aufhäufen lassen. Nichts glaubte daher der Kaiser klügeres thun zu können, als durch seine Flotte dieses Bauholz verbrennen, und die Ausrüstung der Flotte unmöglich zu machen. Der Vereinigungspunct der zu dieser Absicht ausgerüsteten Griechischen Flotte war, wie gewöhnlich, Rhodus; allein der Kaiser war unvorsichtig genug, seine Leibgarde, d. h. das Opsikische Thema, welche schon gewohnt war, Kaiser ein- und abzusetzen, zur Bemannung der Flotte zu beordern, und diese verweigerte ihrem General Johannes den Gehorsam, dem Vorwand nach, weil der Kaiser zu schlecht für die Flotte gesorgt, in Wahrheit, weil sie es leichter fand, Kaiser ein- und abzusetzen und die wehrlosen Unterthanen zu plagen, als sich mit der Arabischen Flotte einzulassen, von der sie erfuhr, daß sie von Alexandrien nach der Küste von Phönizien unter Segel sey, um das gefällte Holz einzunehmen. Johannes wollte sie zwingen *), ließ sie strafen, und sie brachen in Schmähungen

*) Dies sagt Zonaras lib. XIV. p. 78 ganz allein; ich habe es also, obgleich ich sonst dem Theophanes und Nicephorus gefolgt bin, angenommen. Die Chronologie habe ich nach

gegen den Kaiser aus, ermordeten den Johannes, und kündigten dem Artemius allen Gehorsam auf. Der gröſte Theil des Heers zerstreute sich hierauf, nur die treulose Leibgarde und wenige, die sich an sie angeschlossen, bemächtigten sich der Schiffe, um als Rebellen vor Constantinopel zu erscheinen. Ob eine Kaiserwürde, die bey so viel äusserm Glanz und noch mehr leerem Anspruch so wenig wahre Macht gab, die den, der sie bekleidete, zum Spielwerk seiner Soldaten und manchmal der Mönche machte, die ihn nöthigte, weichlich und tyrannisch, nachgiebig und grausam zugleich zu seyn, die ihm, auch wenn er der beste Mensch war, weder das Vergnügen am Tage, noch den Schlummer in der Nacht zu genieſsen erlaubte, die ihm in jedem General einen Feind, in jedem treuen Minister einen Verräther ahnden, in jedem Trank ein Gift fürchten lieſs: ob eine solche Würde, ich will nicht sagen, des Strebens, sondern des Annehmens werth war, wird dem, der sich nur lebt, nicht zweifelhaft seyn; dem, den der Glanz blendet und der blind dem Götzen huldigt, zu dessen Verehrung man ihn erzog, würde es zweifelhaft bleiben, wenn ihn nicht die Lehre der Erfahrung, eine arme und dürftige Weisheit gegen das ewige innere Licht, zuweilen darauf führte. Doppelt willkommen ist uns daher in jenen Zeiten der Grausamkeit und Niederträchtigkeit ein Mann,

---

folgenden Bestimmungen des Theoph. pag. 257 geordnet: ἐβασίλευσε μὲν Φιλιππικὸς ἔτη β, καὶ μῆνας 8 Ἀρτέμιος ἔτος ἓν καὶ μῆνας γ.

der in der ſtillen Ruhe des Privatlebens die Kaiſerwürde nicht ſuchte, nicht mißbrauchte, gerne ſie niederlegte, und durch ſeine Grabſchrift noch allen, die unerſättlich nach irdiſchen Gütern, im Leben die Ruhe des Lebens ſuchen, den Weg zeigte, der allein Arme und Reiche dahin führt.

Die entrüſteten Soldaten trafen nämlich (714 im Sept.) in Adramyſium den Theodoſius, Einnehmer der öffentlichen Gefälle, der dort mit einigem Glanze lebte, und boten ihm die Krone an, die er nicht blos ausſchlug, ſondern, um ſich dem Andringen zu entziehen, in die Gebürge floh, weil er als ein rechtlicher Mann *) die Ruhe des Privatlebens dem Glanze des Throns vorzog. Man folgte ihm indeſſen auch dahin und nöthigte ihn, die Krone anzunehmen, worauf er dann freylich ſich mit den Waffen in Beſitz der Würde ſetzen, oder ſelbſt umkommen mußte. Er machte Chryſopolis zum

*) Ueber ſo etwas haben Leute, wie Manaſſes, am letzten eine Stimme, denn die nagen noch an den Knochen gern, von denen andere das Fleiſch ſchon abgegeſſen. Damit man auch ſeine Stimme höre, will ich die Verſe herſetzen, in denen er ihn verdammt. Manasses comp. chronic. p. 70.

Ἄνδρωπον, ἀπαλόψυχον, νωθρὸν κατὰ τὰς πράξεις,
Ἄτολμον, μικροκάρδιον, ἀνάξιον τῶν σκιπτρῶν.

Allein, wie iſt, ohne in die Seele zu ſchauen, die Gränze zu ziehen zwiſchen geſunder Philoſophie und Kleinmuth? daß er nicht ἀνάξιος war, zeigt die Folge.

Sammelplatz seiner Anhänger und fuhr täglich herüber, um die Flotte seines Nebenbuhlers zu beunruhigen, da sich ausser den aufrührerischen Soldaten jetzt auch die aus der Verbindung der Gothen und Griechen entstandenen Bewohner der nahen Asiatischen Gegenden mit ihm vereinigt hatten. Artemius suchte Constantinopel indessen aufs äusserste zu vertheidigen, und als nach einem sechsmonatlichen Kampfe die kaiserlichen Schiffe genöthigt waren, den westlichen Theil des Hafens (den des h. Mamans) zu verlassen, zogen sie sich in den östlichen (die Schiffswerften), um diesen desto besser zu behaupten. So lagen in einem und demselben Hafen beyde Flotten eine Zeitlang neben einander, indeß des Theodosius Soldaten die benachbarten Gegenden von Thracien verheerten. Endlich fand sich ein Befehlshaber, der treulos genug war, den Zugang zu dem Thore am Blacherniſchen Palaste zu verrathen, und die wilde Menge drang in der Nacht in die Stadt ein, doch, so, daß Artemius in der Dunkelheit nach Nicäa entkam. Zwar war noch Leo, der Befehlshaber des Orientalischen Heers, dessen Zaudern, dem Kaiser zu Hülfe zu eilen, unbegreiflich ist, dem Artemius getreu, zwar hatte er Nicäa in den sechs Monaten trefflich befestigt; aber er hatte zu viel Treulosigkeit erfahren, zu lange eine unsichere Krone getragen, um nicht ein ruhiges Leben im Kloster den Stürmen des Hofes vorzuziehen. Wie ihm also Theodosius die in Constantinopel gefangenen obrigkeitlichen Personen vorführen ließ, und ihm dadurch bewieß, daß Constantinopel in der That erobert sey, so nahm er die Kutte, weil ihm

Theodosius unter dieser Bedingung das Leben schenkte, und (ein seltner Fall!) auch Wort hielt.

Von dem ganzen Reiche ward jetzt Theodosius als Kaiser anerkannt (715.), nur Leo und dessen Schwiegersohn, der Befehlshaber des Armenischen Heers, Artavasdes, weigerten sich, ihn anzuerkennen, waren aber doch zu rechtschaffen, um ihren Posten zu verlassen. Es war freylich mehr Ehrgeiz, als Gefühl seiner Kraft, was den Leo trieb, dem Theodosius den Gehorsam zu versagen; es war aber seine Empörung eher zu entschuldigen, als die so vieler andern Generale es je gewesen war, da ihn schon die Dankbarkeit verpflichtete, es zu versuchen, den Tod seines Wohlthäters zu rächen. Er war aus Isaurien, einem Lande, das wegen der Rohheit seiner Bewohner übelberüchtigt war, entsprungen, schämte sich seines Vaterlandes, und nannte nur die Gränzstadt Germanica seinen Geburtsort; es ist daher leicht glaublich, daß er als gemeiner Soldat in die Dienste des Kaisers getreten sey, wenn wir auch die elenden Erzählungen des Manasses und seines Gleichen über seine Jugendgeschichte verlachen *). Es ist die elende Freude kleinlicher

*) Constant. Manasses pag. 71 und Mich. Glykas p. 217 erzählen mit Vergnügen andern nach, wie er ein Trödler gewesen, herumgezogen, seinen Esel nicht satt gefüttert; wie ihm die Juden die Krone verheißen und er dagegen die Abschaffung der Bilder versprochen. Er war erst σπαθάριος, dann στρατηγὸς εἰς τὰ καβαλλαρικὰ General der Cavallerie, dann στρατηγὸς τῶν Ἀνατολικῶν.

Seelen, an das zu erinnern, was ausgezeichnete Männer früher waren, als ob den Menschen das beschimpfe, was er Uebles erlitten, und nicht vielmehr nur das, was er Uebles gethan, und der eitle Wahn der Philosophen, daß sich das, was seiner Natur nach unerforschlich ist, wie ein Mann geworden sey, was er ist, ergründen ließe, was so oft in das Dunkel der Privatgeschichte eindringen läßt, wo sich selten erfreuliche Resultate ergeben. Mag also Leo in früherer Zeit gewesen seyn, was er will, wir finden ihn bald als Officier des grausamen Justinian zu Mesembria in Thracien, wo er mit seinen Eltern, deren er sich also doch nicht geschämt haben muß, lebte. Durch ein Geschenk von Schlachtvieh, welches er dem Justinian bey seiner Rückkehr *) von der Niederlage bey Anchialus zu rechter Zeit machte, gewann er dessen Gunst. Der Tyrann, der doch die Tugend der Dankbarkeit zuweilen besaß, machte ihn zu einem seiner Schwertträger **), eine ansehnliche, wenn gleich niedere, Würde am Byzantinischen Hofe. Bald ward er aber dem Justinian

*) So wird dieser Umstand gut berichtigt, in Combefis Not. poster. ad Theoph. p. 104.

**) σπαθάριος. Aus dem index vocum in Theophane et Leone Grammatico mixobarbararum wird man etwas klüger, als aus dem Du Fresne s. h. v. Sie kommen immer in einem Range mit den Stratoren vor, dies sind aber defensorum principes et satellitum, cf. Fabrotti in Glossario Cedreni s. v. σπαθάριος et στράτωρ.

verdächtig, und er sandte ihn in das Kaukasische Gebirge, um durch Geld die Albanier zu bewegen, die Griechen bey der Bezwingung der abgefallnen Abasger zu unterstützen. Da dem Kaiser selbst daran gelegen war, daß sein Commissär nicht wiederkomme, und er deshalb das Geld, welches für ihn bestimmt war, heimlich wegführen ließ: so gerieth Leo in nicht geringe Verlegenheit. Lange trieb er sich unter den Barbaren herum, bestand manches Abentheuer und mußte Gewalt mit List verbinden, um sich aus ihren Händen zu retten *). Als er in die Provinzen des Orientalischen Reichs endlich zurückkam, war Justinian gestürzt, und Artemius machte ihn bald darauf zum General des östlichen Heers **). Wie er die Nachricht von der Entthronung seines Wohlthäters erhielt, stand er mit einem Truppencorps in den Gebirgen von Cappadocien, wo der Einfall des Caliphen seine Gegenwart erforderte. Dieser hatte nämlich beschlossen, die Hauptstadt des Griechischen Reichs ernstlich anzugreiffen, und hatte deshalb den Soliman mit einem Heere vorausmarschiren lassen, und dem Moslemah befohlen, mit einem weit stärkeren zu folgen. Indeß der letztere langsam durch die

*) Seine Abentheuer, deren Detail mir, der ich zum Ende eile, zu lang würde, stehen beym Theoph. p. 261 — 62. Uebrigens habe ich oben bey Cedrenus Annal. lib. XV. p. 79. Αλβάνους dem Ἀλάνους vorgezogen.

**) Zonaras l. XV. p. 79. καὶ στράτηγον τοῦ τῶν Ανατολικῶν προεχειρίσατο Σέματος.

Päſſe, die ſich zwiſchen dem Amanus und Antitaurus öffnen, zog, war Soliman bis Amorium, einer Phrygiſchen Stadt am Fluſſe Sangarius, vorgerückt (716.). Hier erfuhr er, daß Kleinaſien zwiſchen zwey chriſtlichen Fürſten getheilt ſey, da Amorium und die Gegenden, welche ſüdlich und weſtlich von der Stadt lagen, der Herrſchaft des Theodoſius *), dagegen die nördlichen und öſtlichen Provinzen dem General des Oſtens, Leo, unterworfen waren. Dieſen Zwiſt wollte Soliman benutzen; er kündigte ſich alſo den Einwohnern des ſehr feſten Amoriums, als einen Freund Leos an, und ließ dieſen in ſeinem Lager als Kaiſer ausrufen. Die Einwohner der Stadt folgten zwar dem Beyſpiele des Arabers, nahmen ſich aber doch ſehr in Acht, ihm ihre Thore zu öffnen. Leo hatte nicht ſobald den Beweis von Freundſchaft, den Soliman gegeben, erfahren, als er herzueilte und ſich, blos von dreyhundert Reutern begleitet, in der Nähe der Araber lagerte. Man verſtand ſich zuerſt freundſchaftlich; allein Leo, der ſo lange unter Leuten ohne Treue und Glauben gelebt

*) Ich habe den Streit, ob Leo, wie Zonaras, Cedrenus, Theophanes und andere ſagen, 24 Jahr 2 Monat 25 Tage, oder wie Nicephorus ſagt, 25 J. 3 M. 14 T. regiert habe, dahin beyzulegen geſucht, daß Nicephorus die Zeit mitrechnet, die er in Klein-Aſien herrſchte, die andern aber nur da anfangen laſſen, wie es ſich gebührt, wo er in Conſtantinopel einzog.

hatte, merkte bald, daß auch die Araber es nicht redlich mit ihm meinten, ließ den Bischoff von Amorium zu sich ins Lager kommen, und verabredete mit ihm die nöthigen Maßregeln. Den Bischoff hatten die Araber festzuhalten gedacht, und sie waren sehr erbittert, als ihn Leo in einer Verkleidung ihren Händen entzog. Als er kurz darauf die vornehmsten des Arabischen Heers in seinem Zelte bewirthete, so verkündigten ihm seine Wachen, daß die Araber, unter dem Vorwande, flüchtige Sklaven zu verfolgen, seine Posten umgingen, und ihn von der Verbindung mit seinen Leuten abzuschneiden suchten. Leo hieß seinen Leuten, sich ruhig verhalten, und erbot sich gegen die Araber, die Flüchtigen wieder herbeyzuschaffen, und selbst mit ihnen in eine tiefer im Arabischen Gebiete gelegene Stadt zu gehen. Diese gingen in die Schlinge; sie glaubten, Leo wolle sich in der That ganz ihnen vertrauen, und gaben ihm also nur eine schwache Bedeckung mit, als er sich mit zweyhundert der Seinigen nach Amera zu begeben erbot. Allein er nahm nur kurze Zeit die nach Süden eingeschlagene Straße, an einem günstigen Ort aber wandte er sich, unter dem Vorwand, für Fourage zu sorgen, ostwärts, und rettete sich durch Schnelligkeit der Pferde auf ihm und den Seinigen bekannten Nebenwegen in sein eigen Gebiet. Moslemah zog, während dies bei Amorium vorfiel, durch die unbesetzten Päße des obern Amanus in Cappadocien ein, und wollte Anfangs von den friedlichen Vorschlägen der Leute, die ihm

Leo entgegen geschickt hatte, nichts hören *). Da er aber vernahm, daß Amorium sich behaupte, so schloß er in Theodosiopolis in Phrygien **) mit Leo einen Vertrag, dessen geheime Artikel wir nicht kennen, in dem die Araber versprachen, die Provinzen Leo's mit ihrem Heere nicht zu betreten, worin aber Leo seine Hülfe gegen Theodosius scheint versprochen zu haben.

So lange die Araber an den Gränzen seines Gebiets lagen, blieb Leo mit seinem Heere ihnen zur Seite, als aber Moslemah für sein ungeheures Heer nicht Lebensmittel genug in Phrygien fand, sich also nach Bithynien zog und bey Acrönum lagerte: so brach Leo eilig auf, überfiel den Sohn des Theodosius in Nicomedien, nahm ihn mit allem, was zum kaiserlichen Hause gehörte, gefangen, und führte ihn

---

*) Da ich es nicht beweisen kann, daß ὕπατοι beym Theophanes auch Gesandte heißen, so will ich des Pater Goar Bemerkung darüber herſetzen: Neque προβόλους consules cum Anastasio interpretor, neque ἐξοχωτάτους supremos, viros, sed caduceatores potius seu pacis agendae sequestros. Da aber diese Bedeutung durch nichts gerechtfertigt ist, so würde ich (für meine Erzählung ist das gleichgültig) sagen, es sind praefecti alicujus urbis, die hießen nach späterm Styl auch oft ὕπατοι und diese waren hier zugleich Unterhändler. Man vergleiche Du Fresne Glossar. med. et infimae Latinitatis s. v. Hypatus.

**) Θεοδοσιανὰ nennt Theoph. p. 260 diese Stadt des Pacatianischen Phrygiens.

mit sich nach Chrysopolis, von wo aus er die Hauptstadt anzugreifen gedachte. Theodosius, der den südlichen Theil von Klein-Asien in den Händen der Araber, den nördlichen in Leo's Gewalt, seinen Sohn gefangen, sich ohne Macht sah (717. d. 25. März), der den Leo geschickter zum Herrschen glaubte und den kochenden Ehrgeiz nicht kannte, schickte den Patriarchen Germanus an seinen Nebenbuhler, und ließ ihm wissen, wie er ihn für tüchtiger halte, in so stürmischen Zeiten den Thron zu besitzen, und bereit sey, ihm denselben zu überlassen. Freywillig legte er die Krone nieder, und war froh, einer Last entledigt zu seyn, die sein friedliches philosophisches Gemüth so schwer drückte. Leo zog durch das goldne Thor feyerlich als Kaiser ein, und Theodosius ging in ein Kloster, wo er zufrieden sein Leben beschloß, und auf sein Grab die Inschrift: Gesundheit, setzen ließ; ein edler, wenn gleich nur halbwahrer Gedanke, denn freylich genesen wir alle im Grabe; aber das vernünftige Wesen kann ja auch im Leben genesen, wenn es nur die Arzney der Leiden und Arbeit nicht verschmäht *).

*) Wie sehr man nach dem Tode desselben über ihn günstig urtheilte, und wie weit man entfernt war, über ihn das Urtheil des Manasses zu fällen, beweiset die Ehre, in der sein Grab bey den Ephesiern stand. Es war dort in der Kirche des heiligen Philippus, und die Sage ging, daß noch immer dort Wunder gewirkt würden, also er wohl mit unter die wenigen Fürsten gehöre, die unter die heiligen versetzt sind. Die Stelle einer Chronik des Simeon

Mit den Arabern kam jetzt Leo, als Beherrscher des ganzen Reichs, in ein anderes Verhältniß, er hatte sie vorher mit Versprechungen getäuscht *), jetzt zog er die Maske ab, und Moslemah, der seine Winterquartiere in Thracien nehmen wollte, um die Belagerung von Constantinopel zu betreiben, sah sich in seinen Erwartungen betrogen. Er hatte Pergamus erobert, dessen Bewohner, mehr Kanibalen als Christen gleich, ein schwangeres Weib getödtet und in des

---

Logotheta, die ich mir notirt habe, weil sie als Stelle eines ungedruckten Werks angeführt wurde, verdient hier einen Platz, obgleich ich nicht mehr gewiß angeben kann, von wem ich es habe: Τοῦτον φάσιν οἱ ἱστοριογράφοι καὶ χρυσογράφεα εἶναι· οὗτος ἐν Εφέσῳ τελευτᾷ, καὶ τίθεται ἐν τῷ ναῷ του ἁγίου Φιλίππου, οὐκ ἐν λαρνακι ἀλλ' ὑπὸ τὴν γῆν ενδα ἡ εισοδος τῶν ἁγίων· γράφει δέ ἐν τῷ ταφῳ αυτοῦ ΤΓΕΙΑ. Λέγουσι δὲ τινες τῶν εντόπιων θαυματουργεῖν αυτόν.

*) So schlecht auch die Geschichtschreiber sind, aus deren dürftigen Nachrichten man mit unsäglicher Arbeit eine immer unbedeutende und unvollständige Geschichte dieser Zeit zusammen setzen muß, so sagt doch Theoph. Chronogr. pag. 263, was er vorher gar nicht erwähnt hatte, daß Leo versprochen hatte, mit den Arabern gemeine Sache zu machen: Μασαλμας δέ χειμάσας ἐν τῇ Ασία, εξεδέξατο τὰς τοῦ Λέοντος ὑποσχέσεις μηδὲν δὲ παρὰ Λέοντος δεξάμενος καὶ γνοὺς ὅτι ἐνεπαίχθη ὑπ' ἀυτοῦ κ. τ. λ.

ungebohrnen Kindes Blut ihre Hände zur Bekräftigung des Schwures der Vertheidigung getaucht hatten, er hatte von Abydus aus einen Theil seines Heers nach Thracien hinüber gesetzt, und Soliman legte sich mit seiner Flotte in den Hellespont und Propontis. Moslemah nahm Besitz von verschiedenen kleinen Schlössern in Thracien, weil er gesonnen war, sich eine längere Zeit dort zu verweilen; allein auch der Griechische Kaiser hatte sein ganzes Heer in die Stadt gezogen und die Bulgaren auf die auch ihnen jetzt drohende Gefahr aufmerksam gemacht. (717. d. 15. August.) Im August begannen endlich die Araber die förmliche Belagerung dadurch, daß sie an den Wällen der Stadt her einen tiefen Graben zogen, und eine Mauer von Quadern erbauten *). Am ersten September langte der Arabische Admiral mit der Flotte an, und legte sich an der südlichen Seite vor Constantinopel, wo der Palast Magnaura lag. Am folgenden Tage theilte er seine Flotte, und ankerte mit dem einen Theile gerade gegen Scutari herüber an der Landspitze, wo das alte Byzanz lag **), mit dem andern bey Galata, am Eingange des langen Busens, der den Hafen des goldnen Horns bildet,

*) Dies heißt in der barbarischen Sprache: περι χαρακώσαντες δὲ τὸ χερσαῖον τεῖχος ὤρυξαν φῶσαν μεγάλην καὶ επάνω ἀυτῆς περί τειχισμα στηθέων διὰ ξηρολίθου εποιήσαν.

**) Ἐις τὰ Ευτροπίου καὶ Ανθιμίου, so soll dieser Theil vom Obersten der Leibwache des Zeno genannt seyn.

da der Hafen oberhalb Galata mit einer eisernen Kette gesperrt war. Indessen nun auch von dem Theil der Flotte, der sich nahe an die Hafenkette gelegt hatte, Leute ans Land geschickt wurden: so ließ ein Zufall das Beste vom Glück der Griechen, von der Klugheit und der Erfahrung ihres Kaisers, und, wie sie sagten, vom Schutze der heiligen Maria, die sich der Stadt besonders soll angenommen haben, hoffen. Nur die Kriegsschiffe und leichtern Transportschiffe der Araber hatten durch den Canal kommen können, die schwersten Lastschiffe waren zurückgeblieben, Windstille, schwere Befrachtung, die starke Strömung des Canals *), hielt über zwanzig derselben, die mit den unentbehrlichsten Bedürfnissen befrachtet waren, in der Gegend der Mauer und ganz nahe an derselben, wo jetzt die sieben Thürme sind, fest. Sobald dies die Griechen bemerkten, ließen sie aus einer kleinen Bucht eine Anzahl von Schaluppen, die das Griechische Feuer führten, auslaufen, und die Schiffe anzünden. Die Schiffe gingen ohne Rettung in Feuer auf, und ihr Verlust war um so empfindlicher, da jedes

*) Theoph. p. 263 steht στένον πνευσάντος, wo er vom Wasser sagt, was man eigentlich nur vom Winde sagen kann; wer diese Schriftsteller lieset, dem wird der falsche Ausdruck gewiß einer der erträglichsten scheinen. Wenn man aber mit Combefis νότου πνευσάντος läse, so wäre kein Sinn darin, widerspräche es dem Zusammenhange und der Lage der Oerter. Man könnte den Nordwind verstehen, und dessen Wirkung auf die Meerenge übertragen glauben.

dieser Schiffe hundert gepanzerte Araber zu seiner Beschüzzung erhalten hatte, diese mit verbrannten und der Muth der Belagerten wuchs, wie der der Belagrer sank. Nun suchten die Arabischen Schiffe, welche sich an die äusserste Spitze des Landes gelegt hatten, den Mauern so nahe zu kommen, daß sie diese mit Leitern, die sie auf ihren Schiffen hatten, ersteigen könnten; allein auch dieser Angriff wurde vermöge des Griechischen Feuers abgeschlagen. Darauf ließ der Kaiser die Kette des Hafens wegziehen, und die Feinde gleichsam einladen, seine in der Spitze des Horns gesammelte Flotte anzugreiffen; sie wagten es nicht, weil sie eine Kriegslist fürchteten, und zogen sich in eine Bucht, die an Galata sich bildet, und damals der Sosthenische Hafen hieß, um sich gegen das alles vernichtende Feuer und gegen die Angriffe der Feinde durch Verschanzungen zu Lande und Wachtschiffe zu Wasser zu schützen. Auf diese Weise ward freylich Moslemah mehr belagert, als er belagerte, und würde sich wohl nach dem ersten unglücklichen Ausgang nach Damaskus zurückgezogen haben, da er ganz andere Anstalten getroffen fand, als er und sein Bruder erwartet hatten; aber im August des Jahrs hatte sich Soliman, der Caliph, Moslemahs Bruder, aus Damascus in die Ebene von Dabek aus keiner andern Absicht begeben *), als um die Anstalten zur Bela-

*) Abulfedae Annales Moslemici I. pag. 435 u. 37. Ich citire die lateinische Uebersetzung von Reiske, die dem Texte gegenüber steht, weil sie ja wörtlich ist: Ipse vero Solai-

gerung von Constantinopel besser betreiben zu können, und seinem Bruder den strengen Befehl ertheilt, nicht eher zurückzukehren, als bis er Constantinopel erobert. Gezwungen befestigte also Moslemah sein Lager in Thracien, um die Flotte mit Hülfstruppen und Kriegsbedürfnissen, welche ihm sein Bruder im Frühjahre schicken wollte zu erwarten. Aber das Griechische Reich war nicht bestimmt, durch Araber zu fallen; es sollte ein einzig Beyspiel in der Geschichte seyn, daß ein kränkelndes, in sich selbst schon gesunknes, von mächtigen Feinden umgebenes Reich gleichwohl, wenn es also im Rathe der Vorsehung beschlossen, Jahrhunderte lang der Verderbniß von Innen und den Stürmen von Außen widerstehen könne. Es fiel nämlich gerade dies Jahr ein in jenen Gegenden so unerhört strenger Winter ein, daß die Erde hundert Tage lang, ein Ereigniß, das an Wunder gränzte, mit Schnee und Eis bedeckt war, und die an solche Kälte nicht gewöhnten Araber, die nicht einmal im Stande waren, sich dagegen zu schützen, schaarenweise umkamen, ihre Pferde und Kameele fast alle starben, der Admiral Soliman ein Opfer der Witterung ward, und Verzagtheit alle ergriff.

Der Caliph indessen, entschlossen, das Aeusserste zu versuchen, ließ in Aegypten und Afrika eine neue Flotte aus-

---

man urgendi et promovendi belli caussa Damasco egressus, quo non rediit, castra metabat in planitie Dabek, unde fratri in mandatis mittebat, hoc: a Constantinopoli non subacta ne discederet cet. cet.

rüsten, die im Frühling des folgenden Jahrs, die eine Abtheilung unter dem Commando des Abu-Sophian, die andere unter dem des Jezid bey Constantinopel anlangte. Allein die Furcht vor dem Griechischen Feuer war indessen so groß geworden, daß auch diese Flotten es nicht wagten, sich in den Hafen von Constantinopel zu legen, sondern in mehrere Häfen von Bithynien einliefen. Die Aegyptische Flotte bestand größtentheils aus Schiffen, die Christen gehörten, und war mit Christen bemannt; diese wußten, daß sie bey einem Angriff auf die Africanische Flotte, eine reiche Beute machen würden, weil sie Geld, Proviant, Kriegsvorräthe an Bord hatte, sie bemächtigten sich also in einer Nacht aller Kähne und Schaluppen, landeten an der äussersten Landspitze, die vom Bosporus auf der einen, und dem schwarzen Meere auf der andern Seite, gebildet wird, gingen zum Leo über, und foderten ihn auf, ihre Cameraden anzugreiffen. Leo war nicht sobald durch diese Leute (ihre Zahl war ansehnlich), von der Lage seiner Feinde unterrichtet, als er alle Fahrzeuge, die zum Schleudern des Griechischen Feuers theils in ihrem Innern eingerichtet waren, theils Sprützen dazu führten *), auslaufen ließ, alle seine Truppen einschiffte, und mit Hülfe der Aegypter die Flotte der Feinde in den Häfen von Bithynien angreiffen ließ, die Schiffe verbrannte,

*) Ich komme im Leben des Constantinus Capronymus auf diese Fahrzeuge zurück.

ſich der Ladungen bemächtigte, unermeßliche Beute machte *), und die Araber, aus denen die Bemannung beſtanden hatte, nöthigte, ſich auf das Land zu ziehen, wo alle feſten Plätze in den Händen der Feinde waren.

Hatte vorher in der Stadt Mangel geherrſcht, ſo war er dagegen jetzt im Arabiſchen Heer: das Meer war für die Griechen offen; die benachbarten Städte verſorgten Conſtantinopel mit Lebensmitteln von der See aus, und die Fiſcherfahrzeuge fiſchten ungehindert unter den Mauern der Stadt, weil die Araber nicht wagen wollten, ihre Hauptflotte, die immer noch hinter einer Verrammelung in einer Bucht des Hafens von Conſtantinopel lag, der Gefahr, verbrannt zu werden, auszuſetzen. Da der Mangel an Lebensmitteln den Moslemah nöthigte, weitere Streifereyen in das Land der Bulgaren zu unternehmen: ſo traten auch dieſe, gewohnt zu rauben, nicht beraubt zu werden, als Bundesgenoſſen Leo's, der ſie ſchon früher zu Hülfe gerufen, auf, ſchnitten jede Parthey, die ſich nur etwas vom Hauptheer entfernte, ab, und über zwey und zwanzigtauſend Mann Araber ſollen ihren

*) Theoph. Chronogr. p. 264. ὥστε ἀπὸ τῆς Ιερείας ἕως τῆς πόλεως ὁλόξυλον φαινέσθαι, τὴν θαλασσαν. Es war Ιερεια ein Pallaſt oberhalb Conſtantinopel außer der Stadt; doch aber auch die Mündung des Bosporus ins ſchwarze Meer, cf. Goar in not. ad Theoph. p. 71. A. und Xylander not. post. ad Cedrenum p. 40. Strabo ſagt, es ſey 6000 Schritt von Byzanz.

Tod in den Feldern der Bulgarey gefunden haben. Auch in Kleinasien wagten sich die Griechen aus ihren Festungen hervor, und als die Araber, die bey Chalcedon lagen, mit kleinen Corps in den Gegenden von Nicäa, Nicomedien, und andern Städten erschienen, litten sie so bedeutende Niederlagen, daß sie es fast gar nicht mehr wagten, sich ausserhalb des Lagers zu zeigen. Die Noth stieg in dem Lager des Moslemah so hoch, daß ein Theil des Heers vor Hunger starb, und todte Pferde, Esel, Maulthiere, ja, was schauderhaft zu erzählen ist, todte Menschen von ihnen gegessen wurden. Bis an seinen Tod bestand zwar der Caliph Soliman darauf, daß Moslemah aushalten sollte; allein da dieser schon im September des vor. J. an einer Indigestion *) gestorben war, und Omar, des Abdel Aziz Sohn, der sein Vezier gewesen war, ihm folgte, so erlaubte dieser dem Moslemah, sich von Constantinopel zu entfernen. (718. d. 15. Aug.)

---

*) Ich kann nicht umhin, des Appetits des Chalifen hier Erwähnung zu thun. Er hatte Annal. Moslem. I. p. 437. schon vormals auf einer Pilgrimschaft 70 Granatäpfel, ein Böcklein, sechs Hühner und eine ungeheure Quantität Rosinen, die in der Gegend, wo er sich befand, ganz vortrefflich waren, gut verdaut. Er vermuthete also auch diesmal wohl nicht, daß ihm die zwey Körbe voll Feigen und Eyer, die er mit einer großen Menge Zucker verzehrte, das Leben kosten würden.

Wenn wir den Griechen glauben, so verfolgte die Ungläubigen auch noch auf ihrem Rückzuge der Zorn der heiligen Maria; denn zuerst zerstreute ein Sturm die Flotte, nicht weit vom Proconnesus, und bedeckte die Inseln und das benachbarte feste Land mit ihren Trümmern; dann aber traf auch noch die Schiffe, welche dem Sturm entgangen waren, und das Aegäische Meer durchfuhren, ein neues Ungewitter, in welchem die meisten derselben untergingen *).

*) Theoph. p. 265 und Nicph. p. 28, lassen die Belagerung der letzte 13 Monat, der erste ein volles Jahr dauern. Nach den Arabern ist dies so zu berichtigen: im Jahr 98 (dessen Anfang der 24. Aug. 716 ist) ging Soliman in die Ebne Dabek, um den Krieg besser betreiben zu lassen; im 2ten Monat des 99sten Jahrs (also Sept. 717) starb er dort. Annal. Moslem. p. 436—37. Früher kann der Aufbruch also nicht erfolgt seyn. Cedrenus sagt gar pag. 356: επὶ ἔτη δύω, und hat auch recht, da er nicht die Belagerung, die vom 15. Aug. 717 bis 15. Aug. 718 dauerte, sondern den Krieg versteht, der 716 anfing.

Aufsätze und Briefe von und an Winckelmann.

(Mitgetheilt von C. Hartmann in Rom.)

(Fortsetzung.)

V.

Beschreibung des Apollo in Belvedere.*)

Ich unternehme die Beschreibung eines Bildes, welches über alle Begriffe menschlicher Schönheit erhaben; ein Bild, welches kein Ausdruck, von etwas Sinnlichem entnommen,

*) Die Beschreibung des Apollo in Belvedere hat W. an Muzel-Stoich gerichtet. Daßdorf machte in seiner Sammlung jenen Brief zuerst bekannt, s. Deßdorf Samml. Th. 2. S. 337; wiederholt in der nicolaischen Samml. Th. 1. Br. 1. Mit einigen Veränderungen ist sie in der Geschichte der Kunst zu finden. Dresd. Ausg. von 1764. S. 392. Wiener Ausg. S. 814 f. Einiges, z. E. daß M. St. ihn zu dieser Beschreibung Montesquieu's temple de Gnide vorgeschlagen hatte, findet man im Fortgange des W. u. M. St. Briefwechsels. Von jener Beschreibung, wie sie sich in den angezogenen Werken vorfinder, ist gegenwärtige ganz verschieden. Es ist der Brouillon. Dem Mserpte (die Beschrei-

entwirft *). Ein göttlicher Dichter aus den Zeiten vollkommener Menschen und Werke, würde ein ähnliches Bild

---

bung fängt mit S. 279 an, und geht bis 285) sind häufig Verbesserungen beygeschrieben, welche in den Noten angegeben sind. Die Mittheilung hat einen doppelten Zweck: 1) zu zeigen, wie W. arbeitete, und wie sorgfältig er hierbey zu Werke ging. Die mehrsten Gelehrten vernichten entweder das Concept, oder suchen es so viel als möglich geheim zu halten. Für Menschenkenner und für die, welche W. ganz kennen zu lernen wünschen, wird es nicht unwichtig seyn; 2) unsere jungen aufstrebenden Genies durch das Beyspiel eines Mannes, der nicht zu den gemeinen gezählt wird, zu überführen, daß das horazische vertas stilum einem Kunstwerke nicht schade. Dieser Aufsatz findet sich in der Syll. Antt. n. 15.

*) In den Verbesserungen findet sich folgendes: Ich unternehme ein Werk zu beschreiben, welches in einem großen Verstande, der sich über die Materie erheben können, entworfen, und mit einer Hand, die zu Bildung höherer Natur gemacht war, ausgeführt worden. (Statt Natur gemacht, stand vorher: Wesen bestimmt) Auf jenem Blatte steht auch noch: Accurata statuarum imitatio tantas habet difficultates, ut Libanius in Antiochico asserere non dubitaverit, artificibus, qui antiqua simulacra feliciter expresserant, non nihil a Diis supra hominem concessum. (Ed. Mor. T. II. p. 353 B. H.) Auf einem andern einzelnen Blatte findet sich noch folgendes: Lucian Diall. Deor. XV. c. l. p. 242. Tom. I. Opp. EPMησ. σὺ δὲ κόμα, ὦ Ἄπολλων, καὶ κιθάριζε καὶ μέγα ἐπὶ τῷ κάλλει φρόνει, κἀγὼ ἐπὶ τῇ εὐεξίᾳ καὶ τῇ λύρᾳ. εἶτα ἐπειδὰν κοιμᾶσθαι δέοι, μόνοι καθευδήσαμεν.

geben können aus dem Reichthum von tausend griechischen Schönheiten in Natur und Kunst *).

Uns ist von allen göttlichen Figuren, die in der höchsten Idee entworfen, und im erhabensten Stil gearbeitet worden, nur diese allein übrig geblieben, alle andern Gottheiten erscheinen uns mit Mängeln und Schwachheiten der Menschlichkeit in Vergleichung mit dieser, und wie untere Kräfte gegen eine höhere Macht.

Kein Jupiter, von der Hand alter Meister mit Majestät erfüllt, und mit dem Donner gerüstet, kein Bacchus, auf dem Reitz der Jugend blühet, von denen, welche uns die Zeit und die Wuth der Menschen übrig gelassen, können gegen diesen Gott der Musen bestehen. Er ist der Gott und das Wunder der alten Kunst. Eine mit Bestürzung vermischte Verwunderung wird dich außer dich setzen, wie dort den Pygmalion, unter dessen Händen sein Bild Leben und Bewegung bekam; ja das Körperliche wird dir geistig werden.

Aus dem, was ich selbst empfunden beym Anblick dieses Werks, bilde ich mir die Rührung einer Seele, die mit natürlicher Empfindung des Schönen begabt ist, und in Entzückung gegen das, was die Natur übersteigt, kann gesetzt werden.

---

*) Vor den Worten: Aus dem Reichthume von tausend griech. Sch. in Natur und Kunst sind folgende Worte durchstrichen: dem Ueberfluß höherer Schönheit in der Natur und Kunst.

Mit Verehrung schien sich meine Brust zu erweitern und aufzuschwellen, und ich nahm gleichsam einen erhabenen Standpunct an, um mit Würdigkeit anzuschauen. Unvermerkt fand ich mich im Geiste nach Delos und in die Lycischen Haine, Orte, die Apollo mit seiner Gegenwart beehrte, geführt, und ich glaubte den schönsten der Götter zu sehen mit Bogen und Pfeile, den die Musen zu umarmen wünschen, und vor dem die übrigen Götter erzittern, und, wenn er vor ihnen einhertritt, von ihren Sitzen aufstehn *).

Schöner und göttlicher kann er weder in Lycischen Hainen, noch in Delos, Orten, die er mit seiner Gegenwart verherrlichte, erschienen seyn, und niemals wird er sich in der Idee des Künstlers vollkommener gebildet haben.

Es scheint ein geistiges Wesen, welches aus sich selbst und aus keinem sinnlichen Stoff sich eine Form gegeben, die nur in einem Verstande, in welchen keine Materie Einfluß hat, möglich war, eine Form, die von nichts Erschaffenem sichtbar genommen ist, und die allein eine Erscheinung höherer Geister hat bilden können. Fragt diejenigen, welche diese Gottheit gesehen, sich mit einem Gefühl des Schönen diesem Heiligthum genähert, laßt sie die Wirkung des ersten Blicks auf Sinn und Geist beschreiben: ich war in dem ersten Augenblicke gleichsam weggerückt, und in einen heiligen Hayn

*) Hinter aufstehn steht: Hier ist noch die Beschreibung des Apollo aus der ersten Hymne des Homer anzubringen.

versetzt, und glaubte den Gott selbst zu sehen, wie er den Sterblichen erschienen *).

Mit Verehrung erfüllt, schien sich meine Brust zu erweitern und aufzuschwellen, ich nahm durch die mächtige Rührung, die mich über mich selbst hinaussetzte, einen erhabenen Standpunct an, um mit Würdigkeit anzuschauen; eine selige Entzückung hob mich mit sanften Schwingen, dergleichen die Dichter der unsterblichen Seele geben, und leicht durch dieselben suchte ich mich bis zum Thron der höchsten Schönheit zu schwingen. Keine menschliche Schönheit vermag dieses zu wirken.

Ueber die Wirklichkeit erhaben ist sein Gewächs, sein Stand zeigt von der ihn erfüllenden Größe, und sein Gang ist wie auf flüchtigen Fittigen der Winde **). Ein ewiger Frühling der Jugend ***) bekleidet die vollkommene Männlichkeit dieses Körpers, und der Reitz entzückender Zärtlich-

---

*) An den Rand mit Bleystift geschrieben steht: der ihn siehet, bekommt eine hohe Idee von der Wirklichkeit. Außerdem waren noch 3 oder 4 Worte mit Bleystift dabey geschrieben, die aber schwer zu lesen waren.

**) Daneben steht noch mit Bleystift: unlastragende Regung wie ein Geschöpf, das noch nie feste Materie mit seinen Füßen betreten hat.

***) Auf dem ersten Entwurf steht neben diesem Abschnitt: Die Hartigkeit ist nicht sowohl die Jugend, als die vollkommene Schönheit, welche die Männlichkeit zieret. Es scheint, daß er mit geistiger Nahrung genährt worden.

keit gefälliger Jahre spielt mit dem stolzen Gebäude seiner Glieder. So wie in dem glückseligen Elysien, wo niemals ein nördlicher Wind das Haupt der Blume gebeugt, noch die schwüle Mittagshitze die Luft der Thäler verdorret *), ein immerwährendes Spiel von sanften Zephyrs die jugendliche Natur belebet und erfrischet, und Philomelens Gesang ohne Aufhören erschallet, und Blüthe und Früchte zugleich die Zweige der Bäume frölich machen. Seht! **) wie er mit mächtigem Schritt, dem nichts entgehen kann, den Python, seinen Feind, zu verfolgen scheint. Noch ist er im Lauf und im Begriff, den folgenden Schritt zu thun, der ihn dem Ansehn nach aus unserm Gesichte entführen würde, so geschwinde und leicht wird er wie auf Flügeln der Winde gleichsam fortgetragen. Keine Anstrengung der Kräfte und keine lastragende Regung der Glieder spüret man in seinen Schenkeln, und seine Knie sind wie an einem Geschöpfe, dessen Fuß niemals eine feste Materie betreten hat. Weder

---

*) Nach verdorret sind die Worte: schlanke Reben mit immer grünem Laube sich mit dem Oelbaum gatten, durchstrichen.

**) Paus. l. V. p. 392. (Ed. Lips.) νικῆσαι δὲ ἄλλοι τε λέγονται [ἐν τῷ πρώτῳ Ὀλυμπιακῷ δρόμῳ καὶ ἀγῶνι] καὶ ὅτι Ἀπόλλων παραδράμοι μὲν ἐρίζοντα Ἑρμῆν κρατῆσαι δὲ Ἄρεως πυγμῇ. und am Ende: Fecit Myron cursorem in Piseo certamine, in quo ars velocior natura intelligitur, ut festivum collegit Epigr. L. 4. c. 2.

schlagende Adern, noch wirksame Nerven *) erhitzen und erregen diesen Körper. Ein himmlischer Geist, der sich wie ein sanfter Strom ergossen, hat die ganze Umschreibung dieser Figur, die er selbst bildet, angefüllt. Er hat den Python mit Pfeilen, die nicht fehlen können, erlegt, und siehet auf das Ungeheuer von der Höhe seiner Genügsamkeit, wie vom Olympos, herab mit einem Blick, unter welchem alle menschliche Größe sinket und verschwindet. **)

---

*) Plin. l. 34. c. 19. Pythagoras Rheginus primus nervorum venas expressit capillumque diligentius.

**) Nach verschwindet steht unter den Verbesserungen: „In dem Haupte ist dessen Quelle, und dahin fließet er mit einem reichen Uebermaß und mit einem Auszug bildender Schönheit zurück, gegen welche alles, was in der Natur irgend reizend und schön ist, sinket und verschwindet, welche sich hier wie die Vollkommenheiten der Götter bey der Pandora vereinigen. — Hinter der Stelle: Pandora vereinigen, steht noch durchstrichen auf der Verbesserungsseite:

> der schmachtende Reiz der Nymphen: hier sind die Zärtlichkeiten eines Jünglings (der schönsten Jahre ist durchstrichen), der das erste Gefühl offenbaret, aber keine ungleiche Blicke der sich selbst gelassenen Natur.

Vor der Stelle: In dem Haupte ꝛc. steht in den Verbesserungen mit Bleystift: So wie der Kopf des Jupiter beym Homer alle Große desselben in sich begreift, so ꝛc. Daneben steht: Ad Prop. L. 1. E. 8 verba: Ut caput in magnis.] Quomodo corona ponitur ante pedes statuarum, quarum capita attingere non licet propter

Zorn schnaubet aus seiner Nase, und Verachtung wohnt auf seinen Lippen, aber sein Auge ist wie das Auge dessen, der den Olympus erschüttert, und in einer ewigen Ruhe, wie auf der Fläche eines stillen Meeres, schwebet. *)

So wie auf dem Gipfel des höchsten Gebirgs, welches in seinem Schatten die fruchtbaren Thäler Thessaliens verhüllt, die Asche der Opfer niemals ein Spiel der Winde gewesen, so heiter und ungerührt von Leidenschaften erhebt sich seine Stirn mit einer sanften schwellenden Fülle der Majestät und mit der Großheit des Vaters der Götter. Seine

---

altitudinem, ita nos exiguo viliorisque pretii thusculo sacrificamus etc.; so wie auch bey den Worten: gegen welche alles, was in der Natur: Juno mit dem Gürtel der Venus.

*) Zorn schnaubet, ist im Original mit Bleystift ausgestrichen; über: seiner Nase, steht: Hochmuth, und dann: und eine frölich e. Von diesem Abschnitt fängt das alte Manuscript wieder an. Eine ähnliche Stelle findet sich in der: Erinnerung über die Betrachtung der Werke der Kunst.` W. W. v. Fernow Th. 1. S. 244. „Der Stolz in dem Gesichte des Apollo äußert sich vornehmlich in dem Kinn und in der Unterlefze, der Zorn in den Nüstern seiner Nase, und die Verachtung in der Oeffnung des Mundes; auf den übrigen Theilen dieses göttlichen Hauptes wohnen die Grazien, und die Schönheit bleibet bey der Empfindung unvermischt und rein, wie die Sonne, deren Bild er ist.

Haare *) scheinen gesalbt mit dem Oele der Götter, und von den Grazien auf seinen Scheitel gebunden: ungeschmückt in ihrer Zierde und lieblich in natürlicher Einfalt laufen sie in sich zurück, wie die zarten Schlingen **) des Weinstocks, und fließen in wellenförmigen Locken auf seine Schultern herab.

Gefiele es der Gottheit, in dieser Gestalt den Sterblichen sich zu offenbaren, alle Welt würde zu dessen Füßen anbeten. Der unerleuchtete Indianer und die finstern Geschöpfe, die ein ewiger Winter bedeckt, würden eine höhere Natur in ihr erkennen, und wünschen, ein ähnliches Bild zu verehren, die Wesen der ältesten Zeit würden hier die Gottheit der Sonne in menschlicher Gestalt finden.

Eine Stirn, wie diejenige, die von der Göttin der Weisheit schwanger war, und die im Apollo von dem Geist der Weissagung zu Delos und Claros aufgeschwellt scheint. Augenbraunen, nach dem Begriff derjenigen, die den Olympus erschüttern, Augen, der Königin der Göttinnen mit

---

*) Seine Haare scheinen: ὁ τῶν πλοκάμων κιττός. Theod. Prod. de am. Rhod. et Dos. L. 47. — Λευκίππης κόμαι συστρυχουμέναι μᾶλλον εἰλίσσοντο κιττοῦ. Achill. Tat. L. 1. (c. 19.) Ὅμηρος τὴν εὐφόρμον (ſt. Εὐφόρβου) κόμην ταῖς χάρισιν ἀπείκασε. Luc. p. Im. p. 505. (Ed. Amst. 1687. Tom. II. p. 30. H.)

**) Unter: zwiſchen Schlingen ſteht: Ranken.

Majestät gewölbt, und der schönste Mund voller Zärtlichkeit einen Hyacinthus und Pampho zu küssen.

Die Unmuth selbst wider den Python, welcher sich in der Nase aufblähet, ist wie ein Wetter, welches in den untern Gegenden der Luft bleibt, und die obere Atmosphäre nicht beunruhigt.

Der Künstler hat den Apollo vorgestellt, da er noch nicht die Daphne geliebt hatte, denn er hat noch keinen Lorbeerkranz. *)

Gehe vorher mit deinem Geiste in das Reich unkörperlicher Schönheiten, um dich zur Betrachtung dieses Bildes vorzubereiten. Sammle Begriffe erhabener Dichter, und versuche ein Schöpfer einer himmlischen Natur zu werden, und wenn du in dir selbst ein Bild erzeuget, und eine vollkommnere Gestalt, als je dein Auge sah, hervorgebracht hast, alsdann tritt herzu zu dem Bilde dieser Gottheit.

Mich dünkt, ich sehe dich in deinen Gedanken erniedrigt, und das Bild, welches dir in demselben erschienen ist, verschwinden, gegen dasjenige, welches du hier gegenwärtig erblickst, so wie der Traum weichet, wenn die Wahrheit erscheint. **)

---

*) Luc. Dial. Deor. XV. c. 2. καὶ νῦν ἀντ' ἐκείνων στεφάνους ἔχω.

**) Hier werden zweifelsohne folgende Verbesserungen auf einem besondern Blatte, am besten stehen können. Die erste ist:

VI.

Reifere Gedanken über die Nachahmung der Alten in der Zeichnung und Bildhauerkunst. *)

Es ist beynahe ein Jahrhundert verflossen, da ein grosser Theil einer Nation mit Blindheit geschlagen, nichts,

---

Der schönste Jüngling unter tausenden, die zu Elis und am Isthmus erschienen, von Weisen und von der Menge bewundert; ein Jüngling, ein Jüngling, dem der Frühling — Daneben steht: NB. Es sind einige berühmte Statuen des Apollo anzuführen. Darunter: Θεοείκελον πολλάκις τοῦ Πήλεως Ὁμήρος Διογενὴς τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας θεῶν ἔλεγε εἰκόνας εἶναι. — Die zweyte ist: Suche den schönsten Jüngling, da wo die Natur schöne Menschen bildet. Womit soll ich die Schönheit desselben vergleichen, und was reicht in der Natur und Kunst bis an den Begriff dieser Bildung! Der, welcher die Augen des ganzen Volks zu Athen durch seine Schönheit auf sich zog, der junge Held, über dessen Schönheit alles Volk in Athen erstaunte. — Zu Anfange dieses Abschnittes steht auf der nämlichen gebrochenen Seite: Woher nehme ich Begriffe von Schönheit, — und etwas weiter herunter: Die Natur würde mir in einem jungen Theseus, über dessen Schönheit das ganze Volk zu Athen erstaunte, da er ihnen zuerst erschien, und in Achilles, dem schönsten unter viel Tausenden vor Troja, und den selbst Apollo liebte. — Die dritte: und der schönste unter viel tausenden, die vor Troja kriegten, und den selbst Apollo liebte. Hätte der Thebanische Dichter uns die Schönheit des Theseus genahlt, über welche das ganze Volk in Athen erstaunte,

als was neu war, schätzte, und diese Periode heißt bey ihnen die güldene Zeit der Künste. Ja diese Blindheit war fast ein allgemeines Uebel dieser Zeiten, und in Rom, am Sitze der Künste, war es von gefährlichen Folgen. Es war diejenige Zeit, wo die eitle Pracht der Höfe überhand nahm, und die Verzärtelung, Faulheit und Knechtschaft der Völker beförderte. Die Wissenschaften waren in den Händen der Gelehrten nach der Mode, der Gelehrten der Vorkammern, und man suchte viel zu wissen, um viel zu reden, geschwinde und mit wenig Mühe (gelehrt) zu erscheinen. Man gedachte sich den Weg zu der Quelle der Wissenschaften zu verkürzen, und dadurch wurden die Quellen weniger geachtet, und endlich

---

und den Gott der Musen zu sehen glaubte, da jener zuerst in seinem Vaterlande erschien. Hätte Homer den schönsten jungen Helden unter viel tausenden vor Troja, die Apollo so liebte, gemahlet. So verklärt und rein ist dessen Körper, und aus seiner Brust gehet gleichsam ein Ausfluß eines himmlischen Lichts, welches denselben umflossen. — Diese Stelle ist durchstrichen. Daneben steht: Die Stirn des Apollo scheint von dem Wahrsagungsgeist aufgeschwellt. — Eine vierte endlich, über welcher als Ueberschrift steht: 1. Beschreibung des Apollo in Belvedere, ist folgende: Und in diesem Gesicht siehest du in der That das höchste und schönste der über andere erhabenen Gottheiten, so wie sie sich dem Verstande des göttlichen Dichters gezeigt, und dem Alterthum zur Verehrung vorgestellet.

*) Dieses Bruchstück (unter dem W. Nachlaß T. I. n. 11) kann sehr gut zeigen, wie streng W. gegen sich und seine Werke war.

unbekannt, und das Verderbniß ging von den Wissenschaften über unter die Künste. Die Schriften der Weisen aus Griechenland wurden so wenig, als die Statuen ihrer Künstler angesehen, und die Zahl derjenigen, die mit einem wahren Verständniß die Werke der alten Künstler betrachteten, war dennoch weit geringer, als derjenigen, welche die Denkmale des Verstandes und der Gelehrsamkeit dieser Nation zur eigen Zufriedenheit untersuchten.

Da Homer in seiner Sprache, wie in Athen, erklärt wurde, und man sich ein Bedenken machte, angeführte griechische Stellen zu übersetzen, weil es wenige nöthig hatten, da war die Zeit der Kenntniß des Alterthums unter Gelehrten und Künstlern, und Arioſto, Raphael und Michel Angelo machten ewige Werke, und arbeiteten für die Unsterblichkeit. Der damalige Flor der griechischen Gelehrsamkeit war freylich nicht die nächste Ursache der Nachahmung des griechischen Alterthums bey erwähnten beyden Künstlern, aber es lag in ihr der entferntere Grund hierzu. Die allgemeine Kenntniß der Griechen lehrte denken wie sie, und durch die Weisen breitete sich der Geist der Freyheit aus, welcher, wie Hobbes lehrt, nicht leichter erstickt werden kann, als wenn der Jugend die Lesung der Alten untersagt würde. Viele Länder haben ein sanftes Joch, die unter dem Zwange seufzen, und unter der Menschlichkeit war so viel Ungleichheit nicht eingeführt. Aber die Gelehrten dieser Zeit hatten ein großes und noch näheres Antheil an der Größe, zu welcher Raphael und Michel Angelo gelangt sind.

Ihre Freunde waren diejenigen, die Xenophon und Platon gebildet hatten, und deren Schriften ihrer Nation dasjenige sind, was jene aller Welt seyn sollten.

Man hörte nach der Zeit nicht ganz und gar auf, nach den Werken der Alten zu studiren, aber die Kunst wurde handwerksmäßig getrieben selbst unter den Carracci, und diejenigen, welche ihre Schüler, wurden mehr angewiesen zur Fertigkeit der Hand und zur Nachahmung ihrer Meister, als zu den hohen Schönheiten der alten Künstler. Eben so ging es mehrentheils mit der Anweisung zur Lesung einiger Schriften der alten Griechen. . . . . .

VII.

Sendschreiben an Herrn Lippert. *)

Zeichenmeister der Cadetts Sr. Königl. Majestät in Pohlen.

Mein Freund!

Da Euch endlich meine Beschreibung der tiefgeschnittenen Steine des Stoschischen Musei zu Händen gekommen,

---

*) Dieß wichtige Fragment ist n. 17 in dem ersten Theile der W. Sylloge antiquitatum. Gleich zu Anfange am Rande dieses Blattes steht noch:

Neue Steine pl. 150. Mariage de Bacchus et Ariadne Montf. T. I. Montf. T. III. pl. 134. T. 1. pl. 150.

Siete come quegli che vanno cantando al bujo per fingere quella franchezza di cuore, che si sentono di non avere applicato à Pittori.

so, glaube ich, werdet Ihr aus dieser Arbeit selbst urtheilen können, ob es wahr sey, was Hr. Natter *), berühmter

---

Alsdann sagen solche Leute, wie der Geselle des Ulysses im Euripides: μαινόμεσθα τοῖς εὑρήμασι. (Eur. Cyc. v. 392. H.)

Weiter unten steht einzeln auf einem Blatte: Hector beym Homeros redet anders nach, oder bevor er verwundet worden, wie Aristoteles im vierten Buche seiner Metaphysik bemerkt. — — Die neuern Künstler sind vielmals wie jener Florentiner, welcher zerbrochene Fenster an sein Haus mahlen lassen, um sie dadurch mehr als Fenster erscheinen zu lassen. (Die Stelle des Aristoteles findet sich in der Ethik Buch 2. Cap. 21. H.)

Man vergleiche: Winckelmanns Nachrichten von dem berühmten Stoschischen Museo in Florenz. W. W. v. Fernow Th. 1. S. 277 f.

*) Wir können nicht unterlassen, hier eine Stelle aus Beckers Augusteum, B. 1. S. 33 anzuziehen, welche geradezu, ohne jedoch nur den Schein eines Beweises beyzubringen, von den Verfälschungen der Stoschischen Sammlung spricht. „Wie wenig aber, heißt es dort, manche geschnittene Steine zu Beweisen taugen, mag schon daraus erhellen, daß es zuweilen dem Steinschneider (warum nur dieser allein?) selbst unmöglich ist, die Aechtheit, oder Unächtheit derselben zu erkennen. Wenn aber sogar in ächte Steine erklärende Zusätze, oder Buchstaben eingegraben worden, wie es leider! nur zu oft geschehen ist, wie will dann der geübteste Kenner ein gegründetes Urtheil darüber fällen? Dergleichen Verfälschungen sind leider! mit der sonst schönen Stoschischen Sammlung vorgegangen, aus welcher W. so manchen Beweis gezogen hat.“ Hierzu gibt Hr. Becker noch folgende Note: „Der Besitzer

Steinschneider, welcher jetzo in Holland ist, allenthalben vorgibt, daß wenigstens die Hälfte der beschriebenen geschnittenen Steine neu, und größtentheils von ihm selbst gearbeitet sey. Ich glaube mich hierüber gegen Euch und durch Euch gegen andere rechtfertigen zu können, und da Hr. Natter bereits vor 2 Jahren, nachdem meine Beschreibung in England bekannt worden, wo er sich damals aufhielt, wider mich zu schreiben unternehmen wollen, welches, so viel ich

---

trug gewöhnlich des Sonntags (?) antike Gemmen zu seinem Steinschneider in Florenz, und ließ solche Steine, deren Vorstellungen er nicht zu erklären wußte, durch Zusätze erklärbar, oder durch Namen merkwürdig machen. Ich erfuhr dieß in Florenz von Männern, die genau davon unterrichtet waren, und deren Glaubwürdigkeit durchaus nicht bezweifelt werden konnte.“ Wir setzen für unsern Antheil Hrn. B. nichts entgegen, als daß dieß Gehört haben sehr unbestimmt sey, und bey uns noch keinen Beweis fürs Gegentheil abgeben könne. — Was Eckhel in Choix des pierres gravées du cab. imp. d. ant. p. 45 in der Note, über die geschnittenen Steine bemerkt, worauf der Name des Künstlers steht, dürfte hier nur in sofern erwähnt werden, als er sagt, daß durch Stosch diese Liebhaberey allgemein worden. Mit vieler Feinheit setzt er auseinander, daß Steine der Art nicht immer die schönsten, daß, da wir wenig Steinschneider aus dem Alterthum kennen, der Nutzen nicht so groß sey, daß es noch ungewiß, ob sie wirklich von dem Künstler herrühren, dessen Namen sie tragen; denn auch unter den Alten habe es Betrüger gegeben. Er spricht nur im Allgemeinen von geschnittenen Steinen dieser Art, und läßt kein verdächtiges Wort gegen die Stoschische Sammlung selbst fallen.

weiß, noch nicht geschehen, so könnte ihm vielleicht eine nähere Gelegenheit dazu gegeben werden.

Das Vorgeben dieses berühmten Künstlers ist sowohl dem rühmlichen Andenken des Hrn. von Stosch, als mir vornehmlich nachtheilig; denn es beschuldigt beyde einer Betrügerey, und mich insbesondere der Unwissenheit. Was den ehemaligen Sammler und Besitzer dieser geschnittenen Steine betrift, so kann ich über diese Beschuldigung über hundert andere Personen von hohem Stande und von Erfahrung, die ihn genau gekannt haben, zu Zeugen rufen. Irren hätte er sich können, da er 30 Jahr von Rom abwesend gewesen, und beständig in Florenz gelebt, welches nicht der Ort zu einer weitläuftigen Kenntniß in dieser Art ist; aber die mehrsten Steine, womit er sein Museum in Florenz vermehrt hat, sind entweder von Sr. Eminenz dem Hrn. Cardinal Alexander Albani besorgt worden, oder doch durch dessen Hände gegangen. Dieses wird Hrn. Natter so gut als mir und andern bekannt seyn; und was will derselbe sagen, wenn ich mit dem Namen eines solchen Mannes auftrete, welcher von Kindesbeinen an bis jetzo in sein siebenzigstes Jahr die Untersuchung der Alterthümer eine seiner vornehmsten Beschäftigungen hat seyn lassen, und welcher aller Lehrer hierin seyn kann.

Unglaublich aber scheint mir nicht, daß Hr. v. Stosch von Hr. Natter Copien alter Steine hat machen lassen, und, wenn dieselben gerathen, es einigen jungen Anfängern in der Liebhaberey dieser Art zweydeutig gelassen, ob es alte

oder neue Arbeiten sind; denn einige Reisende von jenseits der Alpen, die als Kenner in Italien, ehe sie gelernet, erscheinen wollen, bleiben nicht unbillig ihrer Kenntniß überlassen. Es ist mir aber dergleichen nichts bekannt, und würde allezeit eher zu verzeihen seyn, als die Namen griechischer Künstler, welche noch jetzo lebende Künstler auf ihre eigene, oder auf andere geschnittene Steine gesetzt haben. Ich versichere indessen Hrn. Natter, daß ich nicht würde unangezeigt gelassen haben, wo sich Steine von seiner Arbeit unter den alten Steinen dieses Musei gefunden hätten, den Namen des Künstlers anzugeben, welches ich denen, die mich kennen, nicht nöthig habe zu betheuren, so wie es mit allen den Steinen, theils nach den Alten gestochen, theils mit seinen eignen Portraits unter den neuen Steinen, zu Ende der Beschreibung geschehen ist. Unter den alten Steinen sind ein paar neue; der eine ist von Barnabé, einem noch lebenden Künstler in Florenz, nach einem ungemein schönen, aber beschädigten Cameo gestochen, welcher den Achilles vorstellet, dem Antilochos, der Sohn des Nestor, die Nachricht von dem Tode des Patroklus bringt. Diese seltene Vorstellung aber war zur vollständigen Folge des trojanischen Krieges fast unentbehrlich, der Name des Künstlers aber ist getreulich angekündigt. *) — — —

*) W. sagt in dem 3. Briefe an Muzel-Stosch. Nic. S. Th. 1. Br. 11. Dieser Tage habe ich Natters Tractat vom Steinschneiden angesehen. Der Mann hat wahrhaftig we-

VIII.

Sendschreiben von der Reise eines Gelehrten nach Italien und insbesondere nach Rom.

An Herrn M. Franken. *)

Diejenigen Reisenden von jenseit der Gebirge, die zu meiner Zeit in gelehrten Absichten nach Rom gekommen, hatten entweder die Fähigkeit nicht, oder nicht den rechten

niger als ich zu schreiben gewußt: ich halte sein Buch für eine sehr unzeitige Geburt ꝛc. Den Geschmack betreffend, scheint er (Natter), heißt es in Göthe's Winkelmann u. s. Jahrh. S. 268, weniger den antiken Mustern, als den französischen Bildnißmahlern gefolgt zu seyn. Beyde Stellen sollen bloß anzeigen, daß Natters Behauptung, in sofern sie seine Zusätze und Arbeiten an jenen Steinen nicht betrift, keine wissenschaftliche gewesen seyn könne, sondern daß sie bloß auf Hörensagen ꝛc. beruht haben müsse. Seine Verdienste als Künstler sollen hierdurch gar nicht gefährdet werden. Diejenigen Leser, die den Card. Al. Albani und den ältern Ph. v. Stosch vielleicht nicht kennen sollten, verweisen wir ebenfalls auf Göthe's Winckelmann und sein Jahrhundert. bes. S. 270 f.

*) W. lernte, wie bekannt, Fr. bey Bünau kennen. Wem Fr. nicht bekannt seyn sollte, der wisse, daß er der Verf. des berühmten Catalogs der Gräfl. Bünauischen Bibliothek ist. Dieß Sendschreiben findet sich in Sylloge antiqq. T. I. n. 13.

Endzweck. Von der ersten Art war ein junger Däne, welcher aus Frankreich hierher kam, die Proceß-Ordnung (was deucht Sie) zu lernen, mit ausdrücklicher Erklärung seiner Unachtsamkeit auf das Alterthum. Dieser kam nach einem sechsmonatigen verworrenen und verirrten Aufenthalt einen Tag vor seiner Abreise zu mir, und verlangte die Namen der geachtesten hiesigen Gelehrten zu wissen, die ich ihm schriftlich gab, und mit diesen Namen ohne weitere Nachricht von den Personen ging er aus Rom ab. Von der zweyten Art würde ein deutscher Professor seyn, welcher von nichts als von einer neuen Ausgabe des Horatius mit allen möglichen Variamen redete. Hätte dieser das Glück, nach Italien zu gehen, so würde dieses seine einzige Beschäftigung seyn müssen, und er würde glauben, den Begriff der besten Welt durch seine Arbeit zu erhöhen. Von gleichem Schlage habe ich Reisende in Rom gekannt, und diese, nicht jene, sind zu belehren.

Der Mißverstand der Reisen dieser jungen Gelehrten hat zwo Ursachen: erstlich weil Sie mehr zum lehren, als zum lernen kommen, und zweytens, weil Sie nicht unterscheiden, was der Nachwelt würdig ist, oder nicht. Jenes muß man schließen aus dem, was sie suchen, welches Arbeit ist, nicht Unterricht, und wenn sie es finden, muß folglich alle ihre Arbeit hierauf verwendet werden. Denn man ziehet eine Erscheinung in der Welt mit einer gedruckten Schrift den seltnern Nachrichten vor, die man von vielen Personen ohne

Kosten und Mühe sammlen kann. Man gehet mit vollgeschriebenen Stössen, aber mit leerem Verstande zurück. Die zweyte Ursache offenbart sich in Ihrer Beschäftigung, welche vielmals kaum das Schreiberlohn verdient.

Die Absicht aller gelehrten Untersuchungen und Bemühungen sollte seyn der allgemeine und besondre Unterricht, und wo dieser nicht zu erhalten ist, ziehe man die Hand ab vom Werke, und opfre es der Latrina; denn es ist der Nachwelt nicht würdig. Nach diesem Grundsatze aber wird man sagen, könnte ein junger reisender Gelehrter schwerlich mit Etwas hervortreten, was er in Bibliotheken gesammlet; und dieses gestehe ich zu, und wäre ihm besser. Die Kenntniß der Gelehrten und der besten und seltensten Schriften erfordert in Rom eine lange Zeit, von welcher der Eitelkeit nichts hinzuwerfen ist.

Gelehrte sind in andern Ländern diejenigen, welche auf dem Lehrstuhle, oder in Schriften lehren, und zu lehren vermeinen; in Rom sind Gelehrte die, welche keins von beyden thun. Denn hier entscheidet der Hof, welcher mehr als andere Höfe auf Gelehrsamkeit bestehet, über das Verdienst in derselben, und ein Cardinal, wie Passionei war, gibt hier den Ton an. Bey Fürsten sind insgemein Gelehrte und Pedanten Synonyma, welche beyde einerley Geruch an weltlichen Höfen geben. Man kann folglich in Rom zu einer Achtung seines Wissens kommen, ohne ein öffentlicher Scribent zu seyn, und wer es hier ist, wird es auch an andern Orten in Italien, weil Rom der Mittelpunct ist, werden

können, und selbst viele, die weise sind, begnügen sich mit dieser Achtung, und da die wenigsten in einer fremden Sprache sich fertig ausdrücken können, so ist ihre Bekanntschaft nicht für flüchtige Reisende, und diese nicht für jene. Sie genießen die Freundschaft und Vertraulichkeit der Großen und einige Stunden gleichsam in einer Brüderschaft mit gedachtem Cardinal Passionei, von welcher auch ich ein auswärtiges Mitglied war, und man genoß auf seinem Eremo, oberhalb Frascati, das Landleben mit eben der völligen Freyheit, die man sich, wo man auf eigne Kosten lustig seyn will, nur irgend zu nehmen gewohnt ist; zu Nacht speißte man mit Sr. Eminenz in völligem Nachtzeuge. Der Weg zum Leben und Unterhalt eines Gelehrten ist ebenfalls wie der zur Achtung verschieden von demjenigen, wo man jenes sonderlich in protestantischen Ländern suchen muß. Denn hier muß es bey den mehrsten die Lunge verdienen, und in Rom gibt es die Kirche dem, der es da zu suchen weiß. Da nun diese den ehelosen Stand befiehlt, und das Klima selbst die Mäßigkeit lehret, so ist das, was anderwärts kaum nothdürftig wäre, hier hinreichend, zumal da die Menge der öffentlichen Büchersäle und der stündliche Eintritt zu einigen derselben einem Gelehrten die größten Kosten erleichtert. Viele von den hiesigen Gelehrten leben also in der Stille, genießen sich selbst und die Musen, sind also wahre Philosophen, ohne es zu scheinen. Man kann also von der Menge der Schriften, die jenseit der Gebirge jährlich ans Licht treten, und von den wenigen, die in Rom gedruckt werden, keinen

Schluß auf die größere, oder geringere Uebung in den Wissenschaften machen. So wie in Deutschland außer den berühmtesten neuern welschen Dichtern Arioſto, Taſſo, Marino, wenige andere bekannt ſind, eben ſo verhält es ſich in gewiſſem Maße mit den Gelehrten. Aber ſo wie kaum der Name des größten lyriſchen Dichters Alexander Guidi jenſeits der Gebirge gehört worden, ſo würde man daſelbſt auch von Gravina nichts wiſſen, wenn er nichts anders, als ſeine Ragion poetica*) in welſcher Sprache geſchrieben hätte, welches Buch in alle Sprachen überſetzt zu werden verdiente. Der junge Reiſende aber lernt dieſe Werke hier ſo wenig wie anderwärts kennen, ſondern anſtatt hier das unvergleichliche Paſtorale, den Endymion des gemeldeten Dichters zu leſen, lieſt er den Roman des Rouſſeau.

Aus demjenigen, was ich geſagt habe, werden Sie von ſelbſt geſchloſſen haben, daß die Pedanterey unter den Gelehrten in Rom ſeltener, als anderwärts ſeyn müſſe. Dieſe hängt vielen an an Orten, wo ſie niemand über ſich ſehen, und wo ſie von einer unerfahrnen Menge bewundert werden, wie auf den Univerſitäten jenſeit der Gebirge, und welcher es nicht iſt, ſcheint es doch zuweilen. Denn das Leben an Orten, welche von Höfen entfernt, und ohne große Veränderung ſind, in einem Umgang nur mit ſeines gleichen, oder mit jungen Leuten, in beſtändiger Arbeit und in Sorgen der Nahrung ſchränkt den Geiſt ein, und die Verhältniſſe,

*) Für ſeine Zeit war das Werk gut, jetzt reicht es nicht aus.

in welchen man sieht, erlauben nicht fröhlich nach Art der Jugend zu seyn. Daher verhüllt sich das Gesicht vor der Zeit in Ernsthaftigkeit, die Stirn legt sich in Runzeln, und die Sprache selbst wird sentenzenmäßig. In Rom hingegen und überhaupt in Italien scheint der Einfluß des Himmels, welcher Fröhlichkeit wirket, wider die Pedanterey zu verwahren. — — —

IX.

Sendschreiben von der Reise nach Italien. *)

Es ist mit Reisen, wie mit Heyrathen; es sind Gründe zum früh und zum spät Heyrathen, wie zur Reise in der Jugend und in reiferen Jahren. Es unterbleibt aber auch das Reisen in fremde Länder, so wie das Heyrathen, wenn beydes nicht in der Jugend geschieht; es ist nur der Unterschied, daß uns das Heyrathen in beyden Fällen gereuen kann, eben wie das Reisen in der Jugend, nicht im reifern Alter. Ich bin aber nicht gesonnen, einen Anhang zu dem wider Verdienst geschätzten Buche des Baudelot: von der Nützlichkeit der Reisen, zu machen, ich will nur von der Reise in dasjenige Land reden, welches ich kenne.

*) Dieß Fragment befindet sich in Syll. antiqq. T. III. n. 12. Auf dem Bruche steht: Sogliono cognoscere gli asini la coda quanto no l'hanno.

Die mehrsten haben keinen eigentlichen Entzweck, und fangen in Rom an, wie einer, der sich an eine mit unzählbaren Speisen überladene Tafel setzt, von allem essen will, und durch den Anblick der Menge selbst gleichsam einen Ekel bekömmt.

Es ist nur ein einziger Weg, welcher zum Guten führt, aber viele führen zum Bösen, und jener ist nicht allezeit leicht zu finden.

Man besuche Gesellschaft, wo nichts zu sehen ist.

Die Maler sehen die Sache auf Eine Art, und dennoch malen sie dieselben verschieden, einer vor dem andern.

Um als ein großer Prinz zu erscheinen, sagte jemand, braucht man nur ein mittelmäßiger Mensch zu seyn.

In tutti i corpi la forza attractiva è tanto piu grande, quanto il corpo è piu piccolo.

Die Reise nach Italien gleichet einer Aussicht auf eine weite und große Ebene.

Die mehrsten bemerken nur mit Augen und mit Händen und wenig mit der Vernunft. Einige bemerken in dieser großen Landschaft einen Rauch oder Staub, welcher aufsteigt, oder einen Eseltreiber mit seinem Thiere eher, als ein schönes Landhaus.

X.

Mein Freund, mein edler Freund! *)

In Neapel habe ich Ihre beyde Schreiben erhalten, mein Freund, wo ich wünschte, Sie umarmen zu können. Aus der Fülle meiner Seele möchte ich schreiben, was ich empfinde, um Ihnen das Herz zu zeigen, das gewaltig in mir schlägt von entzückenden Regungen, die jemals ein Freund gefühlet. Freund, welcher der Menschlichkeit Ehre macht und den

---

*) An wen dieser Brief, auf welchen der erste der Schweizersammlung folgt, gerichtet ist, hat nicht können ausfindig gemacht werden. Wahrscheinlich an Muzel-Stosch. W. hielt sich von Ende März bis zum 20. May in Neapel auf. Währender Zeit findet sich kein Brief, wie die Berliner Sammlung Bd. 1. Br. 8 und 9. S. 24 ausweißt, den W. an M. Stosch hätte abgehen lassen. Verbindet man damit, daß er seinen Freund bittet, den Brief an Füßly zu besorgen, worin er diesem für sein Geschenk dankt (s. die Schweizer-Samml. w. Br. B. 1. S. 5), so wird es mehr als wahrscheinlich, daß dieser Brief an Muzel-Stosch gerichtet gewesen seyn muß. Ein anderes ist, ob er wirklich abgegangen, oder statt seiner einen andern von Rom aus geschrieben (also den 9. Br. der Berl. Samml. obgleich dieser nichts von dem Geschenke enthält), ist eine andre Sache. Demungeachtet glaube ich ihn den Freunden W. nicht vorenthalten zu dürfen.

Das hier erwähnte Geschenk war von zwey Freunden, die W. nicht persönlich kannten, dem königl. Kupferstecher Hrn. Wille in Paris und dem Hrn. Caspar Füßly in Zürich. S. W. W. v. Fernow Th. I. S. XX.

Werth der höchsten menschlichen Tugend erhöhet, wie soll ich antworten? wie soll ich annehmen, was Sie mir schenken? Stolz über mein Vaterland, fruchtbar an Freunden, und über den, den niemals mein Auge gesehn, gehe ich in Betrachtung Gott so ähnlicher Seelen fast bis zur Empfindung eigner Würdigkeit, zu welcher mich Freunde erheben. Aber erniedrigt und bloß entdeckt mich mir selbst, läßt mich meine Unfähigkeit in Verwirrung. Und ob ich gleich ein Mittel sehe, unserm Vaterlande wissen zu lassen, wie es sich zu schätzen hat über zwey Menschen, die weit erhaben sind über den Begriff der Mächtigen in der Welt, so bleibe ich ungeduldig, weil es Zeit gebraucht, es auszuführen, und dennoch der That nicht würdig werden kann.

Freund, mit dem mich eine geheime Zuneigung unter einem entfernten Himmel verbunden, ich schrieb schon zu Anfang unserer schriftlichen Unterredung mit der Vertraulichkeit eines Freundes, und dieses war allein die Absicht, wenn ich etwas, so mir nicht mehr bekannt ist, von meinen Umständen gemeldet. Ich schien verlassen zu seyn, aber der würdige Mann, der billig Freund und Vater heißt, welcher mir meinen kleinen, aber zulänglichen Unterhalt aus Sr. Maj. Händen besorgt, gedachte an mich, in den großen Nöthen, die uns betroffen haben, und ich säumte nicht, meine Reise nach Neapel zu beschleunigen. Ich habe mich über 4 Wochen in Portici, wo die herculanischen Alterthümer sind, aufgehalten, und bin nach Neapel zurück gegangen, um die hiesigen Schätze zu sehen. In 8 oder 14 Tagen

gehe ich nach Rom zurück, von wo ich weitläuftiger schreiben werde.

Ihr Schreiben ist gelesen und bewundert von einem der würdigsten Menschen unsrer Nation, Hrn. Grafen von Firmian, Kaiserl. Gevollmächtigtem Minister allhier, und er hat eine Abschrift von demselben verlanget.

Sie sehen also, mein Freund, ich bin nicht in Noth, aber ich schicke dennoch das Geschenk nicht zurück: es bleibt bis zur Verfügung derer, die es gegeben, bey mir, und da ich der Großmuth ihrer Seele nicht zu nahe treten will, so darf ich nicht weiter reden. Dem edlen Fueßly werden Sie meinen Brief übersenden. Die Hälfte des Herzens sollte er haben mit dem sichtbaren Gefühl der Sehnsucht nach ihm. Du aber, Freund, dem Worte nicht vergelten können, begnüge Dich in dem Bewußtseyn einer großen That und erwarte von andern Freunden, was mir versagt ist zu thun. Ich ersterbe

Dein ewiger.

XI.

Bruchstück eines Briefes an den Buchhändler Walther in Dresden. *)

Ich habe Ihre gewünschte Antwort über den neuen Verlag gestern mit Vergnügen erhalten. Vorstellen konnte ich mir, daß meine Forderung vielleicht übertrieben seyn möchte, weil dieselbe über die gesetzten Preiße gehet. Sie werden aber die Arbeit betrachten, und überlegen, daß ich nichts dabey gewinne, und ich müßte einen andern Stand erwählen, wenn ich auch in Deutschland von diesen vermeinten hohen Schreibegebühren leben sollte. Gott weiß, wie sauer mir die Arbeit wird, und ich wünschte, daß ich reich wäre, um, wie ich es mit meiner ersten Schrift gemacht, alles selbst drucken zu lassen, und hernach verschenken könnte. Allein ich soll mich nicht überheben. Man gibt ja, wie ich höre, einem Uebersetzer 2 Thlr. für den Bogen. Die Gütigkeit, mit welcher das Publikum meine Arbeit aufnimmt, läßt mich hoffen, man werde nach dem Drucke den von Ihnen (schon) bestimmten Preis nicht zu hoch finden, in Erwägung, daß es Originalwerke sind.

*) Antiqq. Syll. T. III. n. 2. Wahrscheinlich ist, daß dieses Bruchstück in einer andern Gestalt an seiner Addresse abgegangen ist. Die Zeit dieses Briefes fällt in das J. 1766 und er möchte zu den Waltherschen Briefen der 12. fern. S. W. B. von Daßdorf. 2. Th. 295 ff.

Ich übersende also den zweyten Theil, welcher ein kleines Stück von den ganzen Anmerkungen ausmachet: denn der erste Theil ist ungleich stärker, und, weil er systematisch ist, auch richtiger. Die seit vielen Monaten fortdauernde Beschäftigung mit verschiedenen Fremden von Stande hat mich abgehalten, diesen Theil zu endigen, ich werde aber in wenigen Tagen auf das Land gehen, um in Ruhe zu arbeiten, und hoffe binnen Monatsfrist die Abschrift abzusenden. Unterdessen kann der Anfang des Drucks mit dem zweyten Theile gemacht werden. Die Abschrift des ganzen Werks würde ich, wenn dieselbe auch fertig wäre, doch nicht zugleich auf einmal auf der Post abgehen lassen können.

Ich habe die übermachten Exemplare vor ein paar Tagen erhalten, und bin ungemein vergnügt über den schönen Druck der Allegorie; die Druckfehler muß man übersehen. Auf der ersten Seite der Vorrede lin. 28 stehet geben anstatt graben. Die Allegata hat der Corrector, dessen Sie sich bedienet, gar nicht angesehen, welches ich demselben unwidersprechlich beweisen will, und es ist ein Mensch, der nicht Griechisch lesen kann, welches mir an einem Sachsen befremdet, denn sein Vaterland hat er verrathen durch Verwechslung des D und T. Es ist also alle Hoffnung verloren, Bücher ohne grobe Fehler in Deutschland zu drucken, da nicht leicht eine Handschrift deutlicher, als die meinige seyn wird. — —

XII.

A. M. Feronce.

Mons.

Votre ami M. de Stosch m'a communiqué le contenu de votre lettre, pleine de bonté et de zèle pour un homme, que vous ne connoissez apparemment, que par un ouvrage faite à la hate. Je suis penetré Mons. des avances que vous m'y faites, auxquels je souhaiterois de pouvoir vous repondre. Vous m'ordonnez d'écrire directement à S. Alt. et de lui offrir mes services et de dire de quelles occupations je me puisse charger et en même tems de faire l'ouverture à Vous, si j'eusse besoin d'entrer dans quelques details. Mons. l'interêt desinteressé que vous prenez pour me procurer un établissement honorable est un exemple peu pratiqué en ce monde, mais je suis faché de ne pouvoir faire le premier pas par des raisons que j'aurai l'honneur de vous exposer, et de l'autre coté je balancai de vous écrire s'agissant d'une (dans une) langue que j'ai tout-à-fait negligé, mais plus encore par le peu de lumière que Mr. de St. m'a voulu donner dans sa lettre, qui ne contient que dix lignes. Je laisse à part la doute que me cause le prédicat de Landgrave, que vous et lui donnez à S. Altesse, que je ne comprends

point dans un discours, qui regarde le Duc de Brunswick.

Je n'ai qu'un seul motif qui m'empeche de venir à demander quelque chose, mais ce motif doit prevaloir sur mes propres avantages et sur les empressemens de mes amis: c'est la gratitude. J'ai reçu les premières années de mon sejour à Rome une utile pension, laquelle n'étant pas proportionnée ni à la magnificence du Roi, ni à l'état et à la situation du pensionnaire, le Roi n'y a preté son nom; elle passa par d'autres mains. La cour ayant été informée après de ce que l'on pouvoit se promettre de moi, une personne de confidence du Prince Electoral me fit savoir, que le Prince m'avoit destiné la charge de garde de son cabinet. Je commencai d'alors (il y aura quatre années) à entretenir le Prince des relations raisonnées sur toutes les decouvertes d'antiquités, qui se sont fait de mon tems et il y en aura pour faire un ouvrage, qui ne seroit pas indigne de l'attention du public. Son Altesse Royale même ne m'a donné que des expressions vagues de grace et de protection. Ma destination n'est donc si bien assurée qu'elle se limite à cette seule espérance, mais les bienfaits passés de la Cour, quelques ce soient, sont un attachement pour moi, que je ne peux violer par offrir mes services à d'autres étant par le lien de la gratitude devoué à

mes bienfaiteurs. Mais Mons. je puis accepter si on me recherche, pourvu que la cour en soit prevenu, ce que j'ai fait faire par un Seigneur auprès de Mr. le Comte de Wackerbarth, comme à l'insu de moi. Je suis le maître de me determiner, si on me fait des propositions autorisées.

Quant aux services que la Cour, pour laquelle vous m'avez destiné, peut attendre de moi, je n'en saurois rien dire: ou que vous me prenez pour lettré ou pour savant dans litterature grecque, ou pour antiquaire, ou pour grand connoisseur en la peinture et en la sculpture et en architecture, si je possedois toutes ces qualités en un degré éminent, la Cour se pouvait tout au plus vanter d'avoir une personne distinguée et unique dans son genre. Mais cela ne rend aucune utilité réelle à l'état et l'antiquaire ou le garde du cabinet du Prince est un homme, dont on peut bien se passer. *).

Mais je pourrois être utile indépendamment de la charge, en formant dans la jeunesse le bon gout du vrai et du beau dans les beaux arts, et c'est un talent qu'on ne peut acquerir au-delà des monts et

*) Wir geben zu diesem Briefe noch das Fragment eines andern, welches hierher zu gehören scheint, ohne daß wir jedoch beyde mit einander vereinigen wollen.

pour y arriver et s'y former un système, outre qu'il faut être né avec un sentiment discernant du beau, il y faut des sciences préliminaires et une longue habitude et familiarité avec les ouvrages des anciens. Après tant d'années que j'ai mises à perfectionner l'histoire de l'art que je veux faire imprimer sous mes yeux en Allemagne et après toutes les recherches que j'ai fait dans les beaux arts, je tiens avec Socrate, qu'il est plus noble de tracer les connoissances qui embelissent et élevent l'esprit dans l'ame des hommes que sur la carte.

Je renonce pourtant preventivement à toute place dans un collège ou à l'académie, pour éviter toute sorte de brigue avec les gens des facultés. En même tems je crains d'avoir donné dans l'air de ceux, avec lesquels je ne voudrois pas être confondu; l'idée qu'on tache donner de soi-même ne parle jamais en notre faveur, mais je m'en prends à Vous Monsieur, ayant été obligé de m'expliquer sur ce point.

Si le choix de ma situation dependoit uniquement de moi, je préfererois Rome au brillant de toutes les cours du monde. C'est le paradis, où la nature a prodigué ses trésors et toutes ses beautés. C'est le puis de la sagesse peu conuu pourtant des étrangers et même des Romains. Un savant qui ait

quelque réputation va de paire avec les chefs de l'église, il est traité en ami et leurs tables lui sont ouvertes. Mais je ne sens point la vocation de me faire prêtre et c'est l'unique chemin de s'avancer ici, et puis je ne peux être également utile ici comme dans ma patrie, car les réligieux sont en possession de l'éducation des jeunes seigneurs et après cela c'est moins ici le puis à cultiver la raison et à lui donner carrière. Je crois entrevoir à travers de l'obscurité de la lettre de Mr. de Stosch quelque reflexion qu'on fait sur un engagement à Votre cour, sans avoir besoin de quitter d'abord Rome pour servir le prince dans son voyage en Italie.

Je reponds de l'utilité qui en pourroit resulter et je tacherois qu'on n'ait pas à se repentir de l'honneur de ce choix. Pour concourir à cette idée je m'offre preparer l'esprit de S. A. à la solide connoissance de l'antiquité et de l'art, pour parvenir au vrai discernement par des instructions en forme de lettres, écrites ou en allemand ou en italien, et cela regulièrement toutes les semaines. *)

---

*) Bey dieſem, ſo wie den folgenden Briefen iſt nicht auf den Stil, ſondern bloß auf den Inhalt zu ſehen. Sie verbreiten über W. Verhältniſſe einiges Licht.

XIII.

à 13. Juin 1761.

A. Mr. Feronce.

L'obscurité et l'extreme précision de la lettre de M. de St. me retenoit de faire auprès de Son Altesse Serenissime le Landgrave le pas un peu hardi qu'il me conseilloit de faire, mais sur une autre lettre de date anterieure, qui a tardé plus de quinze jours en chemin, je me suis enhardi de franchir ce pas, et voici Mr. la lettre à S. A. S. où je lui offre mes services. La lettre de date posterieure supposoit celle de date anterieure, laquelle m'est venu après l'autre par la voye de Turin, me parut énigmatique sans la précédente, et je ne la savois debrouiller. M. d. St. vient donc de m'assurer, que le Prince a daigné de faire reflexion sur moi et qu'il aggréera mon hommage et l'offerte de mes services. Je me suis interprêté ces sentimens de S. A. comme une offerte tacite, et je crois être autorisé par là à me declarer d'autant plus que ma déstination à la Cour de Dresde n'est pas encore tout à fait décidée et assurée. J'ai cru mon devoir d'en faire part à S. E. le Card. Alex. Albani et en même tems du dessein de S. Alt. de faire le voyage d'Italie avec le guide qui aura l'honneur de le servir. Son

Emin. approuva l'un et se rejouit de l'autre, impatient de voir le Prince, autour duquel s'empressera toute l'Italie.

Mr. je ne sais comment j'ai pu meriter la prévenante idée du Prince en égard de moi; mais je sais que je la dois à la bonté de votre coeur et à votre genie, secourable où vous croyez de pouvoir produire et employer des talens.

Recevez le coeur d'un ami — un coeur d'ami — tendre et passionné que je vous devoue, je ne peux vous offrir d'autre chose.

Je n'ai d'autre ambition que de pouvoir m'employer incessamment et encore à Rome au service de Son Altesse et j'attends votre reponse sur l'agrément du plan que j'ai proposé. Je me suis limité à la langue allemande et italienne; car je vous avoue ingénuement d'avoir négligé la langue françoise, surtout depuis ces six années de mon sejour en Italie. Du reste on va imprimer à présent à Leipsic de mes observations sur l'architecture ancienne et en Suisse un traité sur beauté et sur le gout dans la peinture, ouvrage du premier peintre de nos jours et qui est dedié à moi, je tacherai d'en faire présenter à S. Alt. les prémiers exemplaires.

Dieſes Briefs erwähnt W. in dem 90. Br. an Muzel-Stoſch.

XIV.

Monsieur!

Je me suis expliqué à Mr. de Stosch sur le contenu de Votre lettre qui regarde l'intérêt que prenez pour me procurer un établissement honorable. Ces vues desinteressées sont un exemple peu pratiqué dans ce monde, dont je reconnois tout le prix plein d'estime et de reconnoissance. Notre ami Vous fera considerer qu'étant attaché à la cour de Dresde par des bienfaits des années passées ce seroit agir contre le devoir que d'aller offrir mes services à une autre cour. Mais je suis le maître de me determiner si on me fait des propositions et de les accepter: je ne peux pas demander, mais je peux recevoir. Les occupations dont je me puis charger, se regleront sur mon désire de me rendre utile, et si Son Altesse a fait le projet de voir l'Italie, je m'offre de préparer son esprit à la solide connoissance du beau et de l'antique et de l'art par des instructions en forme de lettres, en Allemand ou en Italien et cela regulièrement chaque semaine. Je remets le sort de ma destination dans Vos mains étant avec le plus sincère estime et réconnoissance.

Diesen Brief, oder vielleicht den deutschen Brief (mitgetheilt von Hrn. Depping in der Eos No. 3.) erwähnt W. in seinem 89. Br. an Muzel-Stosch, geschrieben zwischen dem 2. May und 6. Juny 1761.

XV.

Monsieur! *)

Votre lettre pleine de bonté pour moi m'a charmée: elle étoit parfaitement bien écrite et se conservera toujours comme la vraie copie de votre génie et de votre tendresse. Heureux qui en peut jouir. Je n'y pretens desormais mon ancien droit, pour vous laisser un choix libre d'un beau jeune homme, qui soit convenable à votre esprit, à votre enjouement. Je vais m'enfoncer dans un morne silence et me defaire d'une passion, qui a troublé le repos de mon ame, qui fera mon étude unique et que je ne perdrai jamais de vue. Il sera en vain de m'en vouloir detourner. Puisque la nature m'a formé si inhabile à me faire aimer, autant que je souhaiterois et que mon astre malin m'eloigne de mes amis, je ne veux compter rien; malgré les sentimens de mon coeur, sur l'amitié, la regardant comme une idée trompeuse. Je Vous ferai au moins la satisfaction de n'entrer à jamais dans une étroite liaison avec personne. Toute ma passion se doit borner dans le souvenir de notre amitié cultivée par

*) An wen dieſer Brief, der älteſte von denen, die bis jetzt bekannt geworden ſind, gerichtet iſt, läßt ſich ſchwer errathen.

moi et recherchée infiniment. Restez là, je vous prie. Après tout étudiez bien votre caractère et faites y une exacte attention. De mes desseins vous serez avisé tôt ou tard. Je suis

Stadtmersleben
le 4. Juin 1748.

Monsieur

Votre ami passionné
Winckelmann.

Auf der folgenden Seite stehen noch folgende zwey lateinische Verse:

Tormenti genus, omnis amor: si fervidus optes,
Emoreris; vel si tepidus, nil carpis amoeni.

XVI.

Antwortsschreiben des Grafen von Bünau auf Winckelmanns ersten Brief. *)

à Dahlen 1. Juillet 1748.

Monsieur! *)

Je n'ai pas voulu manquer de Vous temoigner par celle-cy combien la considération que Vous marqués pour ma personne, et l'estime que Vous faites

*) Vergl. die Dahlorf. Sammlung W. Briefe Bd. 1.

de mes écrits jusques à Vous offrir de travailler dans ma bibliothèque, m'ont été agreables. Je souhaiterai de trouver des occasions pour Vous en marquer la reconnoissance la plus parfaite, en attendant je Vous prie de me donner un peu plus d'éclaircissemens par rapport à Votre age, études, et si Vous avés été deja dans quelque condition ou frequenté quelques bibliotheques. Quoy que j'aye deux personnes employées dans la mienne, je pourrois bien donner à travailler à une troisième pour m'aider à faire des extraits et ramasser les pieces necessaires pour la continuation de mon histoire de l'Empire, à laquelle je mettrai à l'avenir toutes mes soins.

Je donne à ceux cy outre la table ou dans mon absence l'argent pour celle-cy et le logement, à l'un 80, à l'autre 50 Ecus de pension, si ses conditions fussent suffisantes pour Vous, Vous m'en donnerés avis le plutôt que cela se pourra, en addressant la lettre ou par Dresde ou par Leipsic à Dahlen, comptant de m'arrêter encor quelques semaines à cette terre.

J'ai l'honneur d'être avec beaucoup de considération

Monsieur

Votre très-affectionné serviteur

Comte de Bunau.

XVII.

Antwortschreiben des Grafen von Bünau auf Winckelmanns zweyten Brief. *)

Wohledler,
Vielgeehrter Herr!

Da mir anjetzo die Zeit nicht zuläßt, auf Deroselben Schreiben vom 10ten hujus in der von Ihnen gebrauchten lateinischen Sprache zu antworten, ich aber im übrigen daraus vernommen, daß Ihnen die jüngsthin gemeldeten Conditionen anzunehmen gefällig, so habe nur so viel melden wollen, weil zugleich ersehen, wie Sie anderthalb Jahr Con-Rector gewesen, nicht aber melden, ob Sie dieses Amt noch bekleiden, oder bereits niedergelegt, da es doch eine gewisse und lebenslang dauernde Station ist, ob Dero Convenienz seyn möchte, solche gegen eine andre, die wegen Sterbefällen doch nicht so gewiß und beständig, zu vertauschen. Außerdem aber und wenn hierunter bey Ihnen kein Bedenken obwaltet und Ihnen gefällig, gegen die jüngstgemeldeten Conditiones auf Ein Jahr, zur Probe, damit sowohl Sie mich als ich Dieselben kennen lerne, zu mir in meine Bibliothec zu kommen, so wird mir solches mit Anfang des Monath Septembris ganz angenehm seyn.

*) Vergl. die angezogene Daßdorfische Samml. Br. 2.

Nöthenitz, wo ich meine Bibliothec stehen habe, liegt eine halbe Meile von Dreßden, nun weiß ich nicht, ob Sie näher nach Dreßden haben, oder den Weg über Leipzig nehmen müssen, letztern Falls würden Sie von Leipzig aus über Wermsdorff mit der Post gehen müssen, allwo Sie sich erkundigen können, ob ich mich noch, so selbst noch nicht weiß, an hiesigem eine Stunde von da entlegenen Orte aufhalte, auf welchen Fall Sie erst anhero kommen könnten, wenn Sie aber gerade nach Dreßden gehen, ist es vorher zu melden, damit im Fall noch selbst nicht allda wäre, wegen Ihrer Aufnahme das nöthige veranstalten könne. Mit aller Consideration verharrend

Dahlen,
den 20. Julii 1748.

Ew. Wohledl.

ganz ergebner
Graf von Bünau.

XVIII.

Briefe des Herrn v. Berg an Johannes Winckelmann. *)

Paris den 26. Sept. 1762. **)

Theuerſter Freund!

Wie können Sie ſo grauſam ſeyn zu glauben, daß ich im Stande wäre, Sie theuerſter Freund zu vergeſſen. Iſt es ja möglich, daß Freunde ſich einander vergeſſen können, ſo würde ich es von Ihrer Seite zugeben. Meine Verdienſte ſind viel zu ſchwach, um mich bey einem Manne wie

*) Unter allen Freunden, die Winckelmann überhaupt ſo innig und treu liebte, hing ſein Herz doch am ſchwärmeriſchſten an den jungen Curländer Friedrich Reinhold von Berg, den er in Rom hatte kennen lernen. Seine Liebe glich einer ewig lodernden Flamme. Nichts wäre ihm zu theuer geweſen auf Erden, als ein Opfer ſeines Freundes. Das Verhältniß iſt zu bekannt, als daß wir uns noch genauer darüber auslaſſen ſollten. Alle Welt weiß, daß Winkelmann dem Hrn. v. Berg eine ſeiner liebſten Schriften: über die Empfindung des Schönen, gewidmet hat. Dieſer Umſtand wird in den nachfolgenden Briefen berührt, die weniger ihres Inhalts, als wegen Kenntniß der Welt, die Winkelmann umgab und die man daraus kennen lernen kann, ſchätzbar ſind.

**) Antwort auf den W. Brief an Berg vom 9. Jun. 1762. S. W. Briefe an einen Freund in Liefland. Coburg 1784. S. 3.

Sie, dessen Geist alles in der größten Vollkommenheit fühlet, und der sich durch sein erhabnes Denken so merklich von andern Sterblichen unterscheidet, in frischem Andenken zu erhalten. Vorgestern, da ich zum erstenmal mein Zimmer in Paris verlassen, und auch sogleich zu Mr. Porta gefahren war, erhielt ich erst die wenigen Zeilen, womit Sie mich in dem Einschlusse eines Schreibens von Hause beehren. Glauben Sie, daß ich so lange gewartet hätte, ohne an Sie, theuerster Freund, zu schreiben, wenn ich nicht durch einen verdrießlichen Zufall wäre daran gehindert worden. Grade mit der Post hätte ich es thun können. Ich wollte aber nicht, daß Sie mein elendes Gekritzel so theuer bezahlten und Mr. Porta, an den Sie mich addressirt, habe ich nicht eher, als vor ein paar Tagen sprechen können. Was meinen Sie, ist das nicht himmelschreiend? Anderthalb Monat in Paris zu seyn und nicht aus der Stube zu kommen? Wir hatten das Unglück nahe bey Avignon mit unsrer Postchaise umzuschmeißen, und mein Fuß, der bey diesem unglücklichen Falle unter die Chaise zu liegen kam, wurde dergestalt übel zugerichtet, daß ich bis auf die jetzige Stunde noch daran zu pflastern habe. Ich gehe zwar wieder aus, indessen muß ich ihn sehr in Acht nehmen. Er ist auch noch immer dicker, wie der andere und bey Veränderung des Wetters empfinde ich allemal viel Schmerzen. Sehen Sie, theuerster Freund, das ist die Ursache meines langen Stillschweigens, und Sie können gewiß versichert seyn, daß ich nicht wenig verdrießlich

gewesen, diesen angenehmen Briefwechsel auf eine so geraume Zeit unterbrochen zu sehn. Ich müßte alle Empfindungen von wahrer Freundschaft aufgeben, wenn ich kein Vergnügen fühlte mit einem so würdigen Freund, als Sie, den ich über alles in der Welt hochschätze, mich soviel, als immer möglich, zu unterhalten. Ich bin recht begierig, Dero an Herrn Grafen von Brühl gerichtetes Sendschreiben zu lesen. Die Schönheit Dero vortrefflichen Stils und der weite Umfang Dero gründlichen Wissenschaften verspricht mir alles, was man sich in dieser Art vollkommen vorstellen kann. Sie wollen die besondere Gewogenheit für mich haben, und mir gleichfalls eines widmen. Dieses ist eine Ehre, die ich, obgleich unverdienterweise, jedoch mit dem freundschaftlich gehorsamsten Danke annehme. Es wird mich aufmuntern, mich Dero Gewogenheit immer würdiger zu machen. Sie verlangen, gütigster Freund, hierzu meinen Nahmen. Sie finden ihn gänzlich unten ausgeschrieben. Hrn. Wille habe noch nicht sehen können. Ich werde es aber mit dem ehsten thun und die an ihn mir aufgetragene Commissiones aufs beste auszurichten suchen. Ich beschäftige mich bis jetzo mit Erlernung fremder Sprachen, worunter das Englische mir ganz außerordentlich zu gefallen anfängt. Sobald ich etwas darin zunehmen werde, will ich den Essay on Man von Pope auswendig lernen. Die mir angepriesenen Bücher habe ich mir alle, bis auf den Phädrus des Plato, angeschafft. Der Hr. Graf von Münnich empfiehlt sich Ihnen

gehorsamst, und ich habe die Ehre mit der zärtlichsten Freundschaft und Hochachtung ewig zu beharren

Meines theuersten Freundes

treugehorsamster Diener

Friedrich Reinhold von Berg.

Theuerster Freund! *)

Wie haben Sie mich so undankbar und so empfindungslos glauben können, Sie theuerster Freund, der sich durch die thätigsten Freundschaftsproben so sehr um mich verdient gemacht, vergessen zu haben. Sie müssen mich für keinen barbarischen oder flüchtig denkenden Russen halten. Liefländer sind schon vor langen Zeiten für ehrliche und aufrichtige Leute bekannt, und ob wir gleich unter der Gewalt der Russen stehen, so ist diese Gewalt doch noch nicht bis auf unsre Herzen gegangen, und ohne meiner Nation einen größern Lobspruch zu geben, so können Sie, liebster Freund, von mir fest versichert seyn, daß nichts in der Welt fähig ist, Sie aus meinem Gedächtniß zu bringen. Ihr Andenken soll mir ewig neu bleiben, und ich werde mich Ihres freundschaftlichen und für mich so nützlichen Umgangs allemahl mit ganz

*) Dieser Brief ist aus Paris geschrieben zwischen den 3. Nov. 1762 und den 22. März 1763 und gehört zwischen No. 2 und 3 der angezogenen Sammlung.

ausnehmendem Vergnügen erinnern. Mit wie vieler Wollust lese ich nicht allemahl Ihre Briefe, woraus ich immer, als aus der reinsten Quelle, Lehren schöpfe, wie mein Leben glücklich und zufrieden zu machen. Sie haben ganz recht, daß unser Hof für einen jeden ein schrecklicher Anblick ist. Noch kürzlich ist wieder eine fürchterliche Verschwörung wider die Person unsrer gnädigen Monarchin, die mit vieler Klugheit und großem Verstande ihr unruhiges Reich regieret, entdeckt worden. Was kann man sich vor Zufriedenheit und dauerhaftes Glück bey einem solchen Hofe versprechen, wo allemahl der Thron wanket und allen, die ihn mit Eifer und patriotischen Gesinnungen unterstützen, der grausamste Untergang droht. Das taumelnde und gedankenlose Hofleben ist mir jederzeit zuwider gewesen, und kann ich meinen eignen Neigungen folgen, so werde die schlechteste Landhütte, worin ich mein Brod ohne Neider mit Zufriedenheit genieße, allemahl dem prächtigsten Pallaste vorziehen, wo man sich in allen Wollüsten wühlet, aber bey allem diesen scheinbaren Vergnügen keinen Augenblick sicher ist, sich von hundert Neidern, die mich täglich umgeben und auf meinen Fall sinnen, endlich gestürzt zu sehen. Wie ruhig kann ich in meiner Hütte schlafen, dagegen ich am Hofe und besonders in Rußland beständig fürchten muß, aus meinem Bette gerissen und den Henkern unschuldigerweise überliefert zu werden. Wie vielen Großen ist es bey uns nicht schon geschehen, die für das Beste ihres Landes unermüdet gearbeitet, und zur Belohnung ihren Kopf auf dem Henkerblock verlieren müssen. Verfährt

man gelinde, so schicket man solche verdiente Leute in ein wüstes Land, wo man von aller vernünftigen Gesellschaft auf ewig entfernt ist, und sich aus langer Weile, indem einem alle Correspondenz, ja sogar die Lesung vernünftiger Bücher verboten ist, lieber den Tod, als das Leben wünschet. Ich halte Sie, liebster Freund, zuviel mit der fürchterlichen Beschreibung unsers Hofes auf. Sie können aber daraus meinen Widerwillen für das Hofleben abnehmen. Ich werde mich gewiß niemals hiezu widmen, sondern lieber ein ruhiges Landleben mit ein oder ein paar guten Freunden jederzeit demselben vorziehen und mir die Landlust noch angenehmer zu machen, so suche mein möglichstes anzuwenden Sprachen zu erlernen, beständig gute Bücher in allen Sprachen zu kaufen, um durch Lesung derselben meiner Wißbegierde ein Genüge zu leisten, und auf diese Art meine Lebenszeit aufs angenehmste zu verkürzen. Hr. Volkmann weiß noch nicht, wann er von hier abreisen wird. Es ist auch noch ein anderer Hamburger Nahmens Ellermann hier, der vor kurzem aus Spanien gekommen und schon seit vielen Jahren in fremden Ländern herumreiset. Dieser ist Willens innerhalb drey Monaten nach Italien zu gehen und mit demselben will ich, theuerster Freund, Ihnen den Ariosto überschicken, wofern ich ihn habhaft werden kann. Die Edition, die sie verlangen, ist aber so rar, daß wenig Hoffnung dazu übrig bleibet. Ich habe mir die Edition in kleinem Papier angeschafft, die auch recht hübsch ist, auch sogar diese muß man mit vieler Mühe suchen. Hrn. Wille habe noch nicht zu

sprechen bekommen können. Erstlich dauerte es sehr lange, ehe ich seine Wohnung ausfragen konnte, und nachdem ich solche endlich erfahren, bin ich unterschiedenemale bey ihm gewesen, ohne ihn zu Hause anzutreffen. Des Morgens bin ich mit meinen Maîtres sehr beschäftigt und daher habe ich nicht anders als des Nachmittags ausfahren können, alsdann ist aber Herr Wille niemahls, wie mir seine Frau das letztemal gesaget, zu Hause. Ich will also von meinen Stunden etwas abbrechen, um mit dem nächsten des Morgens zu ihm zu gehen und alsdann die an ihn aufgetragenen Commissiones auszurichten. Für die Nachrichten der neuen Entdeckungen der Alterthümer bin ich Ihnen recht sehr verbunden, und Sie werden mich ganz ungemein verpflichten, wenn Sie in Mittheilung derselben weiterhin fortfahren wollen. Ich bin mit der reinsten Freundschaft und Hochachtung

Dero treuergebenster Freund und Diener
F. R. von Berg.

Meine Schwefelgüsse habe ich noch nicht erhalten. Weiß der Himmel, wo die hingerathen sind. Ich würde Ihnen, theuerster Freund, wohl unendlichen Dank wissen, wenn Sie sich dieserwegen bey dem Hrn. Ranieri erkundigen wollten, durch welchen Weg sie selbige mir überschickt haben. Es wird mir leid seyn, wenn sie verloren gegangen sind.

Hr. Graf v. Münnich empfiehlt sich Ihnen aufs freundschaftlichste und ergebenste. Der Hr. Graf v. Wertzern thut

desgleichen. Er erwartet das, was Sie ihm schicken wollen, mit vielem Verlangen. Er hat vor einigen Tagen den Cammerherrn-Schlüssel von seinem Hofe hier in Paris erhalten.

XIX.

Brief des Conrector Paalzow *) zu Seehausen an Johann Winckelmann in Rom.

Hochwürdiger, Hochgelahrter Herr,
Hochzuverehrender Herr Präsident und Abt,
(et si libet)
Hochgeneigter Herr Gevatter und Gönner!

Erlauben Sie, Hochwürdiger Hr. Präsident, daß ich als Dero alter Freund blos nach Freundesart an Dieselben schreibe. Ich muß Sie einmal aus Dero gelehrtem Felde in Gedanken nach Dero Vaterland locken. Ich werde also keine litteraria, sondern lauter familiaria berichten. Ich bin überzeugt, mein Hr. Präsident und gütiger Hr. Gevatter sind noch der alte aufrichtige Winckelmann, dessen redliche

*) Dieser Paalzow ist der Verfasser einer mit Unwahrheiten angefüllten Biographie von W., welche noch bey des letztern Lebzeiten erschien, und in ihm den Vorsatz erzeugte, sein Leben selbst zu schreiben. Wollte P. vielleicht durch diesen Brief von W. Nachrichten über dessen Leben und Beschäftigungen zu seiner Schrift erschleichen?

Freundschaft ich hier so lange genossen habe: ich glaube also nicht, daß das alte Sprichwort: honores mutant mores bey Ihnen eintreffe. Nein, nein, ich weiß es gewiß. Lassen Sie sich also in der Absicht ein wenig zu den geringen Neuigkeiten Ihres Vaterlandes herab.

Ich fange von mir selbst an. Ich glaube gar wohl, daß mein Hr. Präsident in der Zeit, da wir hier Collegen im Schulstaube gewesen, werden angemerkt haben, daß mein Gehör sehr schwach gewesen. Seit Dero Abschied aber hat es sich so verschlimmert, daß ich bis anno 1759 theils mit vieler Mühe, theils mit großem Verdrusse meine Schularbeit verrichten müssen. Endlich entschloß sich der weise Magistrat mir ohne mein Wissen ein eingeschränktes Salarium emeriti auszumachen. Es bestand in 80 Rthlr. jährlicher Einkünfte. Als ich es von Hrn. Inspector S. erfuhr, sagte ich: ich nähme ein Salarium emeriti mit Dank an, aber meine unversorgte Familie litte nicht, sonderlich bey der damaligen Zeit, ein so weniges anzunehmen, man müsse zulegen. Aber demohngeachtet verschrieb man einen Candidatum, Nahmens R. Er kam und mußte die Probe als Rector lesen, ohne mir ein Wort darvon zu sagen. Nur Hr. St. mußte dazu Anstalt machen. Dieser Schritt ging mir sehr nahe; und als ich bey dem Hrn. Director Paalzow mich darüber beschwerte, hieß es, ich solle mein ganzes Salarium behalten. Als ich aber zu Rathhause kam, bot man mir die 80 Thlr. aus der Kirche und 21 Scheffel Korn

an. Ich protestirte aber dawider und sagte: da man so ungerecht mit mir umginge, würde ich das versprochne ganze Salarium mir vorbehalten, oder so lange arbeiten, als Gott Leben gebe. Man kehrte sich aber daran nicht. Als ich darauf dem Herrn General-Superintendent St. den Vorfall klagte und bat den Candidatum von dem Examine abzuweisen, geschahe es auch, und er kam unverrichteter Sache zurück. Man brachte aber bey dem Consistorio so viel theils unrichtige Bewegungsgründe zusammen, daß solches dem General-Superintendent befahl, den Candidatum ad examen zu admittiren. Es geschahe, und er ward alles meines Widerspruchs ungeachtet introducirt, und ich mußte mit Gewalt Catheder und Schulwohnung verlassen. Um nur keinen weitläuftigen Proceß zu haben, mußte ich endlich mit 80 Thlr. Salaire und 12 Scheffel Korn vorlieb nehmen, denn auch die 9 Scheffel wurden mir zur Strafe abgezogen. Die 80 Thlr. waren Kupfergeld und die Lebensmittel wurden zu Silbergeld im Preise verkauft. Ich habe in der Zeit zwey Söhne in der Apotheker-Disciplin gehabt und die haben jährlich allein 40 bis 50 Thlr. gekostet, ich aber nebst meiner Familie wollten auch leben. Ohnerachtet nun die göttliche Vorsehung, die ich warlich hiebey besonders erfahren habe, mich wunderlich durchgeholfen, so kann doch versichern, daß die jämmerlichen Zeiten mir eine große Schuldenlast auf den Hals geladen. Mein ältester Sohn hat zwar ausgelernt, aber der zweyte stehet noch in meiner Kost und wir leben noch in theuern Zeiten. Brod und Bier sind etwas wohlfeil-

aber hingegen alles andre in höchsten Preisen. 1 Pfund Butter kostet 10—11 gr., 1 Pfund elender Berliner Tobak 10 gr., 1 Pfund Zucker und Caffee 16 bis 20 gr., das Fuder Holz 2 bis 3 Thlr., ein Paar Schuh 2—3 Thlr., und also fast alle Lebens- und Kleidungsmittel. Unser Geld ist noch meist Kupfer und daher entsteht die Theurung. Wie rar ist ein Pistolet oder Ducat, wie angenehm aber, wenn man eins dergleichen bekömmt. Man gibt davor 10—12—16 Thlr. Brandenburgisch Geld. Ach wie glücklich sind also mein Gönner in diesem Stücke gegen mich zu rechnen. Ich muß also für eine 22jährige Arbeit bey der Schule in statu emeriti schmachten. Jedoch Deus providebit. Er kann Gönner und wahre Freunde erwecken.

Was den statum Schusae betrift, so ist er dieser. Es lebt noch derselbe Inspector Sch., idem in der Person und im Betragen; immer geiziger und liebloser; und er ist die Triebfeder meiner Verbannung von der Schule gewesen. Aber es hat ihm wenig geholfen. Sein ältester Sohn war anfänglich Doctor Medicinae in G. und nun ist er zu B. oben ohne die geringste Praxis. Der zweyte Sohn ward Conrector bey der Schule. Als mein erster Successor R., weil ihm Seehausen gleich ekelhaft wurde, Prediger zu Bergen ward, so ward Hr. Sch. Rector, aber mit Gewalt. Nun ist er unterster Director in G. geworden, wohin ihn sein Bruder gezogen hatte. Bey der Schule aber ist ein dritter Successor Hr. S., ein Enkel des ehemaligen Inspectors, der Conrector heißt K. Hr. Cantor Str. lebt in vieler Arbeit

eines großen erkauften Gartens und hat zwey Söhne mit einer Predigerstochter aus Wittenberg gezeuget. Hr. Fr. ist schon vor 6 Jahren gestorben, und da sein Nachfolger von dem elenden Salarium nicht mehr in den theuern Zeiten leben können, und in eine Condition gegangen, so steht dies wichtige Amt schon Jahr und Tag offen, weil sich niemand meldet. Was die übrige Familie des Hrn. Inspector Sch. betrift, so hatte die älteste Tochter erster Ehe Hrn. Bürgermeister S. zu Seehausen als Kaufmann S. geheyrathet, ist aber schon vor etlichen Jahren gestorben und hat einen Sohn hinterlassen. Die fünf übrigen Töchter sind alle unverheyrathet und wegen ihrer recht lüderlichen Conduite in Stadt und Land berüchtigt. Auch haben sie fast alle einen natürlichen Fehler. Die älteste ist gleich nach meiner Verbannung hörlos geworden. En jus talionis! Die zweyte hat das Brandmal im Gesichte; die dritte ist dem Leibe, aber nicht Gemüthe nach die beste. Die 4te ist im Kopfe nicht richtig, und die fünfte hinkt. Glauben Sie nicht, daß ich aus Rache schreibe, nein, es ist die lautre Wahrheit. Ich habe mich auch schon längst, sowohl mit dem Herrn Ephoro als Patrono wieder vertragen. Der edle Rath besteht aus fünf Gliedern. Hr. Bürgermeister Behrendis, Hr. Secretair Alb., Hr. Bürgermeister R. und Hr. Senator S. sind allmählig gestorben. Dieß Jahr ist Director Hr. P., Proconsul Hr. Sch., der nach Absterben der Sch. Hrn. B's jüngste Tochter geheyrathet. Der zweite Consul ist Hr. B., unser Discipel. Der Cämmerer ist Hr. W.

der ehemals Secretair in A. war, der Secretarius urbis aber iſt Hr. F., unſer ehmaliger Lehrling und ein Sohn des Brauer F. Hrn. Director P. älteſter Sohn, der unrichtig im Kopfe, lebt noch bey ſeinem Vater als Wirthſchafter. Der zweyte Sohn iſt jetzo als Candidatus Juris von Halle gekommen, der dritte und vierte ſind Kaufleute geworden, und ſtehen noch unter der Disciplin. Die älteſte Tochter bekam Hr. K. in W., ſind aber beyde todt. Die zweyte Tochter ließ ſich von einem Knecht beſchlafen, bekam endlich einen Poſtillion und Brauer in L. zum Mann, welcher aber auch ſchon todt iſt. Die dritte Tochter iſt noch zu Hauſe. Hr. Director K. iſt ganz munter und geſund. Man hat ſein Salarium mit 50 Rthlr. vermehrt und er ſteht alſo gut. Seine Familie beſteht aus drey Töchtern und einem Sohn, hat aber ſchon den älteſten Sohn begraben laſſen. Mit ſeinem wunderlichen Hrn. Inſpector lebt er in Ruhe, denn er läßt alles ſo gehn. Von den ehmaligen anſehnlichen Bürgern in Seehauſen ſind Hr. Kaufmann Sch. und Hr. K. geſtorben. Hingegen der alte R. und Hr. Sch. leben noch. Nebſt ihm iſt der junge R., der junge Sch., ein Sohn des alten und zwey Söhne des andern Hrn. Sch. Handelsleute. Der Dr. B. iſt todt und ſein Nachfolger Hr. Dr. Sch. aus Petersberg. Der alte Hr. F. lebt in statu emeriti, hat ſeine Apothek ſeinem Schwiegerſohn, Nahmens M. übergeben, die älteſte Tochter hat Hr. Bürgermeiſter P., die jüngſte aber einen Anſehnlichen bekommen aus Havelberg. Sie ſtarb aber

im vorigen Jahre. Der älteste Sohn ist Kaufmann in Neubrandenburg, der jüngere aber Prediger in C. Von unsern ehemaligen Lehrlingen ist Hr. S. Prediger in M., Hr. R. Cantor in G., Hr. L. ist todt, Hr. H. senior Diaconus in B. und Hr. S. Candidatus Juris. In St. ist nun der 5te General-Superintendent nach Hrn. Dr. M.; denn auf diesen folgte Hr. N., der starb. Sein Nachfolger war Hr. R., der ging als Generalsuperintendent nach St. Ihm folgte Hr. H., welcher nach dem Tode des Abts St Abt in Kloster B. wurde. Nunmehr ist Hr. W. General-Superintendent, dessen Bruder Inspector in L. ist, wo vorher Hr. G. und nach diesem der jüngre N. das Amt verwaltete. In unsrer Inspection lebt noch der alte Hr. Prediger P., Hr. W. und Hr. L. zu F. Die andern Pfarreyen sind alle theils schon zweymal verändert. Hr. L. sein Sohn ward Prediger in W., ist aber vor zwey Jahren vor seinem Vater gestorben.

Sehen Sie, mein wertheſter Hr. Präsident, dieß sind die wichtigen Altmärkischen Neuigkeiten. Nehmen Sie mit diesem schlechten Nachmittagsmal vorlieb. Von gelehrten Sachen kann ich nicht schreiben, außer das einzige, daß im ganzen Lande durch ein Königliches Schul-Reglement alle Landschulen auf eine besondere Weise nach den Berlinischen Realschulen eingerichtet werden, und daß jährlich eine ordentliche Schul-Visitation angestellt wird. Es ist auch eine allgemeine Visitations-Verordnung in 36 Bogen im Druck, wel-

che im ganzen Lande eine Reform zu Wege bringen wird. Nun ersuche ich Ihro Hochwürden ganz ergebenst, mir doch in einem gütigen Antwortschreiben zu berichten, wie Sie sich befinden; wie Sie zu dem Posten eines Präsidenten und so ansehnlichen Abts gekommen, und wie es bey den jetzigen elenden Zeiten in Italien aussiehet. Ich darf mich wohl nicht der Hoffnung schmeicheln, Dieselben noch einmal in diesem Leben zu sehen. Vor mir ist es wohl verborgen, nach Italien zu kommen, und mein theuerster Gönner sind dort fest in Ehren. Ist diese Hoffnung also vergebens, o so wünsche ich von Grund meines Herzens, daß wir uns dereinst in jenem Leben in himmlischen Ehren antreffen mögen. Ich will hoffen, Sie haben mit mir gleiche Gesinnung und Ueberzeugung von einer frohen Ewigkeit. Nimmermehr sind wir zu einem so kurzen Leben erschaffen, unser Geist muß die Unsterblichkeit und eine unendliche Freude haben. Der Genuß der irdischen Güter ist vergänglich und von dem ewigen Schöpfer wunderbar ausgetheilt, daß die meisten wenig davon bekommen. Es muß also nothwendig eine Ewigkeit seyn, wo alle Himmelsbürger gleicher Gnade genießen. Ich wünsche also von Herzen, daß Dieselben nach dem Genuß der Ehren und der Güter dieses Lebens den ewigen Genuß unendlicher Güter mit mir in der Stadt Gottes erben mögen. Ich will meine Wünsche auch für Sie, theuerster Herr Präsident, zum Herrn schicken. Denken Sie noch an alle Ihre alten Schulmartern? Geben Sie mir ein reelles Zeug-

niß davon. Meine Frau und Kinder lassen ihren Respect vermelden; ich aber verharre Lebenslang

Ew. Hochwürden

Seehausen
den 6. Maj. 1764.

gehorsamster
Ergebenster Diener
Paalzow.

Als Beyschrift liest man noch: Habe ich in der Titulatur wider Dero Character etwa gehandelt, und habe ich die Form meines Schreibens so niedrig und familiär eingerichtet, so bitte um Verzeihung.

XX.

Gedanken.

Sie (die Griechen) bildeten ihre Schönheit wie die Natur. Diese würde nach der, ihr von dem Schöpfer eingepflanzten Wirkung, welche auf das Beste und Vollkommenste zielet, aus einer ihrer Absicht gemäßen Anlage, schöne Menschen bereiten, wenn sie die Frucht in der Mutter frey von allen gewaltsamen Zufällen und ohne Störung heftiger Leidenschaft bilden könnte.

In dieser Absicht suchten die ersten großen Künstler die Köpfe und den Stand ihrer Götter und Helden rein von Empfindlichkeit und entfernt von innerer Empörung in einem

Gleichgewicht des Gefühls und in einer friedlichen immer gleichen Seele vorzustellen.

Die Regeln der Proportion, selbst in der Baukunst, sind von den Bildhauern genommen. Denn ehe die Höhe der Säulen von den Doriern auf sechs Durchmesser gesetzt wurde, wie es scheint nach dem Verhältniß der ältesten Statuen, an welchen die Länge des Fußes der sechste Theil ihrer Höhe war, hatten ihre Säulen noch wenig von einer schönen Form, und da die Höhe derselben noch nicht bestimmt genug war, gab man ihnen eine kegelförmige Verjüngung, wie an den drey uralten Dorischen Tempeln zu Pästo am Salernitanischen Meerbusen zu sehen ist.

Der Fuß war bey den alten Griechen die Regel in allen großen Ausmessungen, und die alten Bildhauer bestimmten, cf. Gell. N. A. I. c. 1., nach der Länge desselben die Maße ihrer Statuen, und gaben ihnen 6 Längen des Fußes, wie Vitruv bezeugt.

Die Dorische Ordnung ist wie eine Octave, weil sich ihre Höhe zum Diameter verhält wie 1.8; die Jonische wie eine None, weil sich ihre Höhe verhält zu ihrem Diameter wie 1.9; die Corinthische wie 1.10. Die Toskanische ist eine septima.

Daß dasjenige, was man jetzo noch siehet von dem Tempel der Concordia, wirklich aus Ruinen andrer Gebäude gebauet worden, welche man ohne Verstand zusammengesetzt hatte, sieht man aus der einen Säule an der Seite, wo das obere Stück mit dem spitzen Ende auf das untere gesetzt worden, anstatt daß es umgekehrt seyn sollte.

Man glaubt, daß die vier Colonnen aus Erzt zu S. Giov. Lateran aus dem Tempel Minervae Chalc. seyen, welchen Pompejus vielleicht aus Erzt gebaut, so wie der Tempel dieser Göttin unter diesem Beynamen zu Sparta gewesen.

Die cannelirten Säulen mit Stäben in der Rotonda sind vermuthlich erst unter dem Septimio Severo in die Rotonda gesetzt.

Vielleicht sind die vermischten Säulenordnungen in der Capucinerkirche bey der Restauration in neuern Zeiten entstanden auf eben die Art, wie an dem Tempel der Concordia schon in alten Zeiten.

Ueber die parodiſche Poeſie der Griechen. [1]

Ob der Name Poeſie dem Kunſtſtücke oder der Künſtelei des Parodirens gebühre, darüber kann nur dann ein Streit entſtehen, wenn man über das Weſen der Poeſie ſelbſt nicht einig iſt. Ohne indeſſen unſerm Gegenſtande, wie es wohl in ähnlichen Fällen zuweilen zu geſchehen pflegt, einen höheren Rang, als ihm gebührt, anweiſen zu wollen, können wir uns des Wortes Poeſie im weitern Sinne hier allerdings bedienen.

Der Begriff der Parodie wird ſich am beſten aus der Darſtellung ihrer Entſtehung ergeben. [2]

Es liegt in der Natur des ſprachgewandten Menſchen, mit dem erworbenen Beſitzthume ſeines Geiſtes, der Sprachfertigkeit, im Gefühle ſeiner Kraft zu ſpielen, und nicht ſich begnügend mit dem einfachen Gebrauche des errungenen Gutes, einem zu beſtimmter Bezeichnung Eines Gedankens gewählten Ausdrucke durch eine kleine Wendung einen verſteckten oder andern Sinn unterzulegen. Frühe entſteht dadurch, und ganz natürlich und ungeſucht, das Wortſpiel, wovon ſich ſchon Beiſpiele in den heiligen Schriften

der Hebräer (z. E. bei der Namengebung) finden, das von einigen Neueren und Neuesten im Uebermaaße gebraucht, als an sich geschmacklos und verwerflich von denen verschrieen wurde, die überall nur Nachahmung der Alten wollen, und diese als das sicherste Mittel gegen dergleichen Verkehrtheiten und Verkehrungen priesen. Sie schienen nicht zu bedenken, daß selbst die Alten sich dieser Gattung von Witz, die man Wortparodie nennen könnte, bedient haben. Hat nicht, um statt vieler nur Ein Beispiel anzuführen, Platon im Gorgias gar artig mit dem Namen des Sophisten Polos gespielt? Gorg. p. 463. e. Bip. T. IV. p. 35. Πῶλος δὲ ὅδε νέος ἐστὶ καὶ ὀξύς, wo das letztere Wort deutlich anzeigt, daß Platon auf die andere Bedeutung des Wortes πῶλος anspiele, und ihn ein unbändiges Füllen nenne. *) Auf dasselbe deutet auch die sehr häufige Wiederholung des ὦ πῶλε im Munde des Sokrates.

Leicht war der Uebergang vom Wortspiele für den Denk- und Sprachfertigen zur eigentlichen Parodie, im weiteren Sinne genommen, insofern nämlich ein größeres oder kleineres poetisches Ganzes (ein ganzes Gedicht, oder Stücke daraus, oder einzelne Verse) durch kleine Aenderungen, wo möglich mit Beibehaltung derselben oder ähn-

*) Wir könnten im Deutschen diesem Wortspiele näher kommen, wäre die Schreibung Fohlen noch gewöhnlich, welches eben das griechische πῶλος ist.

licher Laute, ſo umgewandt wird, daß dadurch ein von dem urſprünglichen ganz verſchiedener Sinn entſteht. Je geringer und unmerklicher die Aenderung, deſto beſſer iſt die Parodie. S. H. Stephanus zu den Centonen p. 132, vgl. p. 157, wo er den Vers des Matron anführt aus Athenaeus III, p. 73, wo er von einer Mahlzeit ſagt:

Καὶ σικυὸν (eine Gurke) εἶδον, γαίης ἐριπυδέος υἱόν.

welches eine Parodie des homeriſchen Verſes Odyss. XI, 576 iſt:

Καὶ Τιτυὸν εἶδον, γαίης ἐριπυδέος υἱόν.

Es läßt ſich denken, daß eine ſolche Parodie abſichtslos und rein zufällig entſtehen kann, welches vielleicht der Fall iſt mit Odyss. VIII, 248.

Αἰεὶ δ' ἡμῖν δαὶς τε φίλη, κίθαρίς τε, χοροί τε.

nach Il. I, 177.

Αἰεὶ γάρ τοι ἔρις τε φίλη, πόλεμοί τε, μάχαι τε.

Aber weit öfter, ja gewöhnlich, wird ſie beabſichtigt, gemacht und wohl geſucht ſeyn: wobei indeſſen das ſcheinbar Ungezwungene nicht ausgeſchloſſen, ſondern vielmehr gefordert wird. Aber eben daraus ergiebt ſich auch der untergeordnete Werth dieſer Gattung der Poeſie; denn ſo ſey es uns nach dem Obigen erlaubt, ſie zu benennen. Sie kann im Einzelnen freier Erguß des ſpielenden Genius ſeyn: mit Abſicht aber angelegt und durchgeführt durch ein längeres oder kürzeres Dichtſtück wird und iſt ſie nothwendig Produkt des Gedächtniſſes, des combinirenden Witzes

und der Reflexion, entblößt von der Begeisterung, die den ächten Dichter, auch wenn er planmäßig sein Kunstwerk bildet, nie verlassen darf, wenn es nicht sogleich erscheinen soll, daß seine Dichtung ein Kunststück, nicht ein Kunstwerk ist.

Es lassen sich nun aber verschiedene Zwecke bei der Parodie denken, obgleich in den uns übriggebliebenen Bruchstücken und Proben fast durchgehends nur Einer, das Komische nämlich und Spottende, bemerkbar ist, was man in ähnlichem Sinne, wenn der Gegenstand beibehalten wird, in neuern Zeiten bei ganz durchgeführten Parodieen Travestirungen genannt hat. Es hat aber die neuere Zeit auch moralische Parodieen hervorgebracht, und besonders hat sich der vielseitige Henr. Stephanus hierin als Meister gezeigt. Wir geben hier nur einige Proben aus der, Anm. 1 angeführten Schrift: Nach Ovid de Ponto IV, 3.

Ludit in humanis divina potentia rebus.

bildet er nebst mehreren andern Sentenzen:

Lucet in humanis divina potentia rebus, und
Ludit in humanis divina potentia regnis.

Ovid. Am. I, 6.

Nox et amor vinumque nihil moderabile suadent:

parodirt er so:

Fraena juventuti data nil moderabile suadent.
Lucri amor impietasque nihil moderabile suadent.

Nil homini mortis terror moderabile suadet.
Libertas oppressa nihil moderabile suadet.

Aus Horat. Ep. I, 2.

Quicquid delirant reges, plectuntur Achivi: macht er unter andern:

Quicquid delirant medici, plectuntur id aegri.
Quicquid delirat conjux, id plectitur uxor.

Endlich nach Virg. Aen. XI.

Nulla salus bello, pacem te poscimus omnes bildet er:

Nulla salus lymphis, vinum te poscimus omnes.

Sogar mit religiösen Parodieen ist der bekannte englische Bearbeiter des Euripides, Josua Barnes aufgetreten, und hat nach Anakreons:

Θέλω λέγειν Ἀτρεΐδας
Θέλω δὲ Κάδμον ᾄδειν.
Ἁ βάρβιτος δέ Χορδαῖς
Ἔρωτα μοῦνον ἠχεῖ.

Die Verse gebildet:

Θέλω λέγειν Ἔρωτας,
Θέλω τὸν κόσμον ᾄδειν.
ἁ βάρβιτος δὲ χορδαῖς
τὸν Χριστὸν μοῦνον ἠχεῖ.

Derselbe hat auch eine Susias (die Geschichte der Esther) hinterlassen, eine elegante homerische Parodie, Lond. 1679. 8. Deren Anfang bei Fabr. B. Gr. T. 1. p. 551 steht.

Doch ehe wir zu der historischen Darstellung selbst, und zu Beispielen der Parodie der Alten übergehen, scheint es nothwendig, zur genaueren Bestimmung des Begriffes der Parodie einige verwandte Begriffe und Gattungen aufzuführen.

Wir unterscheiden nämlich von Parodie erstlich die Palinodie, ein poetisches Spiel, dergleichen die neuere Zeit mehr als die ältere hervorgebracht zu haben scheint. Es ist eine geflissentliche Umwendung des Gegenstandes eines Gedichtes zu dem entgegengesetzten Sinne, wobei häufig die Wendungen und Ausdrücke des Urbildes beibehalten werden. Ein Beispiel einer alten Palinodie giebt uns Platon im Phädros p. 243. a. b. ed. Bip. T. X. p. 313. Stesichoros hatte nämlich in einem Gedichte die Helena durchgezogen, und war deswegen von ihren Brüdern Kastor und Polydeukes des Augenlichtes beraubt worden. Er erhielt sein Gesicht wieder, als er auf sein voriges Gedicht eine Palinodie sang, deren Anfang uns Platon aufbewahrt hat: Οὐκ ἔστ' ἔτυμος ὁ λόγος οὗτος. οὐδ' ἔβας ἐν νηυσὶν εὐσέλμοις, οὐδ' ἵκεο Πέργαμα Τροίας. [3])

Es unterscheiden sich ferner von der Parodie bestimmt die sogenannten Centonen [4]), ein poetisches Flickwerk im eigentlichsten Sinne und eine Ausgeburt poesieloser Zeiten, oder wenigstens poesieloser Geister. Der Gedanke, aus Trümmern und Bruchstücken eines allgemein gekannten Werkes aus allen Theilen desselben herausgerissen, ein zusammenhängendes Ganzes zu machen, beinahe ganz ohne

Aenderung des Textes, (wodurch es nämlich der Parodie sich näherte, und im umgekehrten Falle die Parodie dem Cento), aber wo möglich so, daß immer nur 1 Vers, höchstens 2 aus derselben Stelle des Dichters gebraucht werden, (S. des Ausonius Vorrede zu seinem Cento nuptialis Idyll. XIII. p. 173. ed. Scal.). Dieser Gedanke, wenn er mit Ansprüchen auf den Namen eines Dichters, und mit Anmaßung verbunden ist, kann nur in einem Kopfe entstehen, dem ausser der Productivität auch noch ein nur einigermaßen gereinigter Geschmack gebricht. Kein Wunder also, wenn uns das eigentliche Alterthum dergleichen nicht bietet. Denn die bekannten Centones Homerici, (Ὁμηροκέντρωνες) der Eudocia, der aus meistens übel angewandten Stellen des Euripides zusammengetragene Christus patiens; (S. Valckenaer zu Eurip. Hippolyt. passim), der Cento Nuptialis des Ausonius (aus dem 4. Jahrhundert) aus Virgil; der christliche Cento Virgilianus der Proba Falconia (S. Vossius de Poet. Lat. p. 65. Gyraldus de Poet. Historia Dial. V. p. 290 sq.); und andere bei H. Stephanus gehören den Zeiten des Verfalls der Kunst, der Wissenschaft und des Geschmackes an. [5])

Eine Art von Cento ist auch das bekannte Certamen Homeri et Hesiodi, wo beide Dichter als gleichzeitig angenommen werden, und mit aus ihren Gedichten ausgehobenen Versen einander bekämpfen, wo dann, nach dem Ausspruche des richtenden Königes von Eubba, Ganuktor,

Homer unterliegt, weil er als Freund des Menſchen und Länder verderbenden Krieges erſcheint, während Heſiodus des Landlebens Erſprießlichkeit und des häuslichen Lebens Freuden beſingt.

Auf gleiche Weiſe möchten wir von der Parodie auch noch die Anwendung einer poetiſchen Stelle auf einen gegebenen Fall, (die Accommodation), und die Anſpielung unterſcheiden. Ein Beiſpiel einer Accommodation iſt die Anwendung, die Sokrates beim Platon (Crito p. 44. b. ed. Bip. T. I. p. 102) von dem homeriſchen Verſe macht: ἤματί κεν τριτάτῳ Φθίην ἐρίβωλον ἱκοιο. Il. IX, 363. So wendet Euſtathius die Stelle Il. IV, 25.

πῶς ἐθέλεις ἄλιον δεῖναι πόνον, ἠδ' ἀτέλεστον
ἱδρῶδ', ὃν ἵδρωσα μόγῳ;

an: πρός τινος ἐν κενοῖς κοπιάσαντος, wo er aber dieſe Accommodation, durch die doch an dem Verſe gar nichts geändert wird, mit Unrecht eine Parodie nennt.

Anſpielungen, die im Strom der Rede das Gedächtniß herbeiführt, wobei auch zuweilen bekannte Stellen (Anſpielungen auf weniger bekannte und obſcure Dichter haben den Schein des Geſuchten) von Dichtern eingemiſcht werden: Z. B. wenn von einem vielgereisten Manne der dritte Vers der Odyſſee: πολλῶν ἀνθρώπων ἰδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω gebraucht wird, oder wenn man von einem, der ſich durch Fleiß und Mühe aus der Niedrigkeit emporſchwang, ſagt: Multa tulit fecitque puer, sudavit et alsit (Hor. A. P. 413.) — Dergleichen Anſpielungen

können ſich zuweilen der Parodie nähern, doch ſind ſie durch ihren Zweck beſtimmt von ihr geſchieden, weil die Parodie die Worte des parodirten Gedichtes ſelbſt, formelt, bezielt und in Anſpruch nimmt, die Anſpielung aber beſonders auf das Materielle, den Inhalt, geht. [b])

Noch eine Gattung, die hierher gehört, ohne eigentlich Parodie zu ſeyn, führt H. Stephanus auf (in der Vorrede zu den Parodieen, beim Certamen H. et H. p. 100.) die er μεταγράφειν nennt, wenn nämlich die Worte eines Dichters nicht ſo verändert und angewandt werden, daß ein ganz neuer Sinn heraus kömmt, ſondern daß derſelbe Sinn, nur mit einiger Modification, bleibt, oder der Gedanke durch eine kleine Umänderung verbeſſert wird, was dann auch ἐπανόρθωσις und παραδιόρθωσις heißen kann. Wenn z. B. Ariſtophanes den Vers des Euripides im Aeolus:

τί δ' αἰσχρὸν, ἢν μὴ τοῖσι χρωμένοις δοκῇ;

ſo parodiſch verändert:

τί δ' αἰσχρὸν, ἢν μὴ τοῖς θεωμένοις δοκῇ;

ſo iſt dagegen der Ausſpruch des Antiſthenes eine Epanorthoſe dieſes Gedankens:

Αἰσχρὸν τόγ' αἰσχρὸν, κ'ἂν δοκῇ, κ'ἂν μὴ δοκῇ.

So auch giebt Zeno zu den Verſen des Sophokles:

Ὅστις δὲ πρὸς τύραννον ἐμπορεύεται,
Κείνου 'στὶ δοῦλος, κ'ἂν ἐλεύθερος μόλῃ.

folgende Epanorthoſe:

Οὐκ ἔστι δοῦλος, ἂν ἐλεύθερος μόλῃ.

Ein ganz eigener parodiſcher Gebrauch, der gleichfalls dennoch nicht eigentlich Parodie iſt, findet ſich auch von einigen homeriſchen Verſen gemacht (versus ἀπαραποίητοι), wo durchaus nichts an dem Verſe geändert wird, der Vers aber blos durch die Gelegenheit, bei der er vorkommt, einen ganz andern Sinn erhält. Strabo erzählt von dem Eitharſpieler Stratonikus (im 14. Buche) er hätte, als er nach Kaunos in Karien, einer wegen ungeſunder Luft berüchtigten Stadt gekommen wäre, beim Anblick der blaſſen Einwohner (ἐ τύγχανον δὲ οἱ ἄνθρωποι χλωροὶ ὄντες) den Vers aus Homer Il. VI, 146 gebraucht:

Οἵη περ φύλλων γενεὴ, τοιήδε καὶ ἀνδρῶν.

Zu einem, der über dem Stehlen eines Purpurmantels ergriffen worden war, ſagte Diogenes (Diog. Laert. VI. c. 2. n. VI.) aus Il. V, 83:

— — — — τὸν δὲ —

Πλαβε πορφύρεος θανατος καὶ Μοῖρα κραταιή.

Als Platon ſeine vor dem 20ſten Jahre gedichtete dramatiſche Tetralogie dem Feuer übergab, ſagte er (Diog. Laert. III. n. 8) zugleich parodirend aus Il. XVIII, 392.

Ἥφαιστε πρόμολ' ὅδε Πλάτων (ſtatt Θέτις)
νύ τι σεῖο χατίξει.

Beim Euſtathius zu Il. X, 481 ſagt ein ſchlechter Roßarzt zu einem ſchlechten Menſchenarzte die Worte des Odyſſeus, die dieſer zum Diomedes ſprach:

ἦε σύγ' ἄνδρας ἔναιρε, μελήσουσιν δ'ἱμοὶ ἵπποι.

Sehr witzig iſt das beim Homer ſo oft widerkehrende τὸν δ'ἀπαμειβόμενος in folgendem Epigramm (Anthol. L. II. p. 149. ed. Steph.) von dem Erwiedern eines Dienſtes gebraucht:

Ἰητρὸς Κρατέας καὶ Δάμων ἐνταφιαστὴς
κοινὴν ἀλλήλοις ϑέντο συνωμοσίην.
Καὶ ῥ'ὁ μὲν, οὓς κλέπτεσκεν ἀπ'ἐνταφίων τελαμῶνας,
εἰσεπιδεσμεύειν πέμπε φίλῳ Κρατέᾳ.
Τὸν δ'ἀπαμειβόμενος Κρατέας, εἰσεντα φιάζειν
πέμπεν ὅλους αὐτῷ τοὺς ϑεραπευομένους. [7])

Endlich gehört hierher noch die ἀντιστροφὴ, oder ſcheinbare Umwendung eines Verſes ohne eigentliche Veränderung des inneren Sinnes: wenn man z. B. ſtatt des horaziſchen Verſes Epist. I, 17, 9.

Nam neque divitibus contingunt gaudia solis,

ſagte:

Nam neque pauperibus contingunt tristia solis.

Doch kehren wir zum eigentlichen Gegenſtande unſerer Unterſuchung zurück. Wir haben oben bemerkt, daß abſichtlich angelegte und durchgeführte Parodieen nothwendig Produkte einer ſpäteren, reflectirenden und wenig poetiſchen Zeit ſeyn müſſen. Hier aber die Betrachtung dieſer

Dichtgattung anzufangen, wäre eben so, als wenn man die Geschichte der Philosophie mit Thales oder Pythagoras beginnen wollte. Denn so wie die griechische Poesie mit Homer nicht auf einmal gleichsam vom Himmel gefallen ist, so hat auch die Parodie nicht erst mit Hipponax oder Matron begonnen. Wir verfolgen also vielmehr ihre Spuren bei den Griechen bis in das für uns höchste Alterthum, und da finden wir bereits in der homerischen Poesie die Anlage zum Parodiren im Einzelnen und in ganzen Stücken.

Wir haben hievon oben aus Il. I, 177 vgl. mit Odyss. VIII, 248 ein Beispiel gegeben, und man kann etwa folgende noch hinzufügen: Odyss. XIV, 412.

κλαγγὴ δ' ἄσπετος ὦρτο συῶν αὐλιζομενάων

verglichen mit Il. I, 49.

δεινὴ δὲ κλαγγὴ γένετ' ἀργυρέοιο βιοῖο.

oder wenn Odysseus Odyss. IX, 361 dem Kyklopen zu trinken giebt:

τρὶς μὲν ἔδωκα φέρων, τρὶς δ' ἔκπιεν ἀφραδίῃσιν

vergl. mit Il. XVI, 784, wo Patroklos gegen die Trojaner anstürmt:

τρὶς μὲν ἔπειτ' ἐπόρουσε, θοῷ ἀτάλαντος Ἄρηϊ,

σμερδαλέα ἰάχων. τρὶς δ' ἐννέα φῶτας ἔπεφνεν.

Parodirt ferner nicht sichtbar die Batrachomyomachie die Ilias, sowohl im Ganzen des Tones, als in einzelnen Stellen? Wem fallen nicht bei Batr. 168. — 170.

Ζεὺς δὲ θεοὺς καλέσας εἰς οὐρανὸν ἀστερόεντα,
καὶ πολέμου πληθὺν δείξας, κρατερούς τε μαχητὰς,
πολλοὺς καὶ μεγάλους, ἠδ' ἔγχεα μακρὰ φέροντας.

und v. 250 — 252

Σιτοφάγος δὲ — — — —
σκάζων ἐκ πολέμου ἀνεχάζετο, τείρετο δ' αἰνῶς.
ἥλατο δ' ἐς τάφρον, ὅππως φύγοι αἰπὺν ὄλεθρον.

ganz ähnliche Stellen der Ilias ein? Der Ernſt des Kampfes, der Leidenſchaften iſt hier in dem kleinlichen Gegenſtande in's Lächerliche hinübergeſpielt, indem gerade dieſelben Ausdrücke von der Bewaffnung, dem Heldenmuthe und dem Falle einer Maus wie eines Helden vor Troja gebraucht werden. Hätten wir mehrere und vollſtändigere Nachrichten, ſo würde ſich vielleicht ergeben, daß der homeridiſche oder homeriſche einfältige Margites zu dem vielgewandten Odyſſeus in der Odyſſee in einem nicht ganz unähnlichen Verhältniſſe ſtand, wie die Batrachomyomachie zur Ilias. [5]) Aber auch im Einzelnen findet der Beobachter in der Odyſſee zuweilen einzelne Verſe der Ilias parodirt, wie auſſer den angegebenen Stellen noch folgende beweiſen können. Il. III, 204.

Ὦ γύναι, ἦ μάλα τοῦτο ἔπος νημερτὲς ἔειπες.

verglichen mit Odyss. XXIII, 133.

Ὦ γύναι, ἦ μάλα τοῦτο ἔπος δυσαλγὲς ἔειπες.

und Il. XVII, 150 sq.

Σχέτλι', ἐπεὶ Σαρπηδόν', ἄμα ξεῖνον καὶ ἑταῖρον,
κάλλιπες Ἀργείοισιν ἕλωρ καὶ κύρμα γενέσθαι.

mit Odyss. III, 270 sq.

Δὴ τότε τὸν μὲν ἀοιδὸν ἄγων ἐς νῆσον ἐρήμην,
κάλλιπεν οἰωνοῖσιν ἕλωρ καὶ κύρμα γενέσθαι.

Schreiten wir weiter vor in der Geschichte der Poesie, so erblicken wir begreiflicher Weise bei den **kyklischen** Poeten diese Erscheinung nicht, und fast möchte man behaupten, daß sie sich der Natur des kyklischen Epos nach nicht finden würde, wenn wir auch noch größere Bruchstücke davon oder vollständige Werke hätten. Denn einerseits war hier Poesie nicht Zweck, nicht mehr freies Spiel des schaffenden Geistes, sondern sie diente vielmehr einem Zwecke, dem Zwecke der vollständigen Darstellung eines gegebenen und in sich geschlossenen Stoffes. Andererseits aber war sie ja durchaus zu ernst, ja im Grunde gar nicht reine Poesie mehr, und der Schritt von ihr zur Logographie war kein Sprung, sondern ein sanfter Uebergang.

Daß die Hymnenpoeſie der Parodie keine Veranlaſſung und keinen Stoff bot, das iſt aus ihrer Idee eben ſo begreiflich, als durch die Erſcheinung beſtätigt.

Das Drama hingegen, eigentlich an ſich eine lebendige, ernſte oder komiſche Parodie des Lebens, konnte und mußte in verſchiedener Hinſicht der Parodie den Eingang eröffnen, ja ſie förmlich aufrufen und einladen. Entſprungen bei den feierlichen Aufzügen der Bakchusfeſte, trat das Drama aus dem lyriſchen Chore heraus, und die Satyrſpiele, deren einziges Beiſpiel uns noch der Kyklops des Euripides iſt, und die Mimen der Dorier in Sicilien — was waren ſie anders, als parodirende Darſtellungen des höheren Lebens der Götter, Heroen und Menſchen, ins Komiſche und in das gemeine Leben herabgezogen? Haben wir aber hier die Parodie in ihrem weiteſten Sinne genommen und aufgefaßt, ſo können wir uns bei Betrachtung der Komödie der Griechen genauer, ja ganz genau an den eigentlichen Begriff halten. Insbeſondere bietet uns die alte Komödie, der die meiſten Stücke des Ariſtophanes, die uns übrig ſind, angehören, jene oben berührte allgemeine parodirende Seite und dann noch zween abſichtliche parodiſche Geſichtspunkte dar.

Trägt nämlich das griechiſche Drama in ſeinem Weſen noch die deutlichen Spuren ſeines Urſprunges aus den choriſchen Geſängen und Aufzügen, ſo muß es auf der einen Seite gegen die Lyrik ſich hinwenden. Scheu vor dem Heiligen oder Ehrwürdigen kennt, in üppigem Lebensübermuthe

ſpielend, die Komödie nicht. Was Wunder alſo, wenn wir bei Ariſtophanes Pindars feiernde Siegesoden, die dieſem Dichter, troz der ſcheinbar kalten Auſſenſeite ſo tiefgefühlt, ernſt und begeiſtert entſtrömten, wenn wir ſeine Dithyramben, in religiöſer Begeiſterung geſungen, bei jenem ſtelleniweiſe parodirt finden? Wer kennt nicht jene Stelle aus einem Dithyrambus des Pindarus: αἵ τε λιπαραὶ καὶ ἀοίδιμοι, ἰοστέφανοι τε, Ἑλλάδος ἔρεισμα, κλειναὶ Ἀθᾶναι, welche ihm Strafe von ſeinen Landsleuten, den Thebanern, und Belohnung von den Athenienſern erwarb? (Athen. V. c. 12. ib. Casaub. und Schweigh. und VI. c. 65. Suidas v. ἰόστεφανοι Eustath. ad Il. II, 546.) Dieſe berührt Ariſtophanes in dem Chore der Ritter 1324 in den ihm eigenen komiſchen Anapäſten: (vergl. mit der Anſpielung Acharn. 639 sq.)

Ὦ ταὶ λιπαραὶ, καὶ ἰοστέφανοι, καὶ ἀριζήλωτοι Ἀθῆναι,
Δείξατε τὸν τῆς Ἑλλάδος ἡμῖν καὶ τῆσ γῆς τῆςδε μόναρχον.

So parodirt Ariſtophanes in den Vögeln 686 sqq. Vgl. die Pindariſche Stelle Pyth. VIII, 135.

Ἐπάμεροι τί δέ τις; τί δ' οὔτις;
Σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωποι.

auf folgende Weiſe:

Ἄγε δὴ φύσιν ἄνδρες ἀμαυρόβιοι, φύλλων γενεᾷ προσόμοιοι (Il. VI. 146.)

ὀλιγοδρανέες, πλάσματα πηλοῦ σκιοειδέα, φῦλ' ἀμενηνά,
ἀπτῆνες, ἐφημέριοι, ταλαοὶ βροτοὶ, ἀνέρες εἰκελόνειροι. [9])

Aber das komische Drama hat auch eine gegen das Tragische gekehrte Seite, und schont die Komödie Götter nicht, noch menschliche Verhältnisse, so wird sie wohl auch der tragischen Dichter selbst nicht schonen, wenn sie eine Seite darbieten, die dem Spotte Raum giebt — und was ist vor seinem Pfeile sicher? — Sie wird aber besonders parodirend ihren Witz auslassen an Männern, deren Geistesprodukte in Alter Gedächtnisse, in Alter Munde sind. Und so fanden sich denn auch in der schönsten Periode der attischen Komödie für Aristophaner besonders zween Tragiker, die ihm Stoff zum parodirenden Gebrauche, oder Mißbrauche ihrer Verse gaben. Die anderthalbschuhigen Kraftworte des Aeschylus, die Sentenzen, das Sentimentale und die hyperbolischen Ausdrücke der Empfindung bey Euripides eröffneten seinem Witze ein weites Feld; und er ward nicht müde es zu bearbeiten. Er bearbeitete es aber besonders und nach angelegtem Plane in den Fröschen, wo sich Aeschylus und Euripides, jeder in seiner Manier und in seinen Versen, gegenseitig zu überbieten suchen; dann aber bieten auch vorzüglich seine Thesmophoriazusen, Ekklesiazusen, die Wolken und der der mittlern Komödie angehörende Plutus viele Beispiele dar. Wenn wir hier mehrere Beispiele von Parodieen aus Aristophaneischen Stücken aufführen, so haben

wir damit nur die Absicht, mannigfache Belege unserer Behauptung aufzustellen, nicht aber eine erschöpfende Sammlung aller parodischen Stellen des Aristophanes mitzutheilen, da ja dieß immer noch nicht ins Große angelegte und durchgeführte, sondern nur gelegentliche Parodieen sind.

Unter den nach Euripides, den er am meisten geißelt, parodirten Stellen sind folgende die bedeutenderen. Hippol. 611 sq. Vgl. Valckenaer. in Annott. p. 231 sq.

ΤΡΟ. Ὦ τέκνον, ὅρκους μηδαμῶς ἀτιμάσῃς.

ΥΠΟΛ. Ἡ γλῶσσ' ὀμώμοχ', ἡ δὲ φρὴν ἀνώμοτος

Aristoph. Ran. 101 sq. mit namentlicher Anführung des Euripides:

Ἡ φρένα μὲν οὐκ ἐθέλουσαν ὀμόσαι καθ' ἱερῶν,
γλῶτταν δ' ἐπιορκήσασαν ἰδίᾳ τῆς φρενός·

Vgl. 1519 ib. Bergler. Thesmoph. 281 sqq.

ΕΥ. Ὄμνυμι τοίνυν πάντας ἄρδην τοὺς θεούς.

ΜΝ. Μέμνησο τοίνυν ταῦθ', ὅτι ἡ φρὴν ὤμοσεν,
Ἡ γλῶττα δ' οὐχ' ὀμώμοκ' οὐδ' ὤρκω σ' ἐγώ.

Jene Stelle des Euripides beim Stobäus Serm. CCLXXIV. ed. Gesn.

τίς δ' οἶδεν, εἰ ζῆν τοῦθ' ὃ κέκληται θανεῖν
τὸ ζῆν δὲ θνήσκειν ἐστί;

bespottet Aristoph. Ran. 1525 sq. also:

ΔΙΟΝΤΣ. Τίς οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστι κατθανεῖν,
τὸ πνεῖν δὲ δειπνεῖν, καὶ τὸ καθεύδειν κώδιον;

Auf Eurip. Hippol. 345.

ΦΑΙ. πῶς ἂν σύ μοι λέξειας ἃ μ' ἐχρῆν λέγειν;

zielt Aristoph. Equ. 16.

ΔΗ. πῶς ἂν σύ μοι λέξειας ἃ 'μὲ χρὴ λέγειν;

Hippolytus sagt von seiner Mutter v. 1034.

Ἐσωφρόνησεν, οὐκ ἔχουσα σωφρονεῖν,
ἡμεῖς δ' ἔχοντες, οὐ καλῶς ἐχρώμεθα.

Dieß Oxymoron parodirt Aristophanes Acharn. 395. Dikäopolis fragt: ἔνδον ἔστ' Εὐριπίδης; und Kephisophon antwortet:

οὐκ ἔνδον, ἔνδον ἐστὶν, εἰ γνώμην ἐχεις.
ΔΙ. Πῶς ἔνδον, εἶτ' οὐκ ἔνδον; ΚΗ. ὀρθῶς, ὦ γέρον.
ὁ νοῦς μὲν ἔξω συλλέγων ἐπύλλια,
οὐκ ἔνδον. αὐτὸς δ' ἔνδον ἀναβάδην ποιεῖ
τρυγῳδίαν.

Aehnliche Stellen sind bey Euripides Phoen. 279.

πέποιθα μέν τοι μητρὶ, κοὐ πέποιθ' ἅμα.

auch Iph. Taur. 512. Hel. 137. Alc. 521 und 139. — Das bei Euripides häufige: Ἄϊες ὦ, ἴκλυες ὦ z. B. Hippol. 362, bespottet Aristophanes Acharn. 970 mit: εἶδες ὦ, εἶδες ὦ,

πᾶσα πόλι τὸν φρόνιμον ἄνδρα, τὸν ὑπέρσοφον.

In den Fröschen 961 sagt Bakchus:

Ἤδη πότ' ἐν μακρῷ χρόνῳ νυκτὸς διηγρύπνησα
Τὸν ξυόδον ἱππαλεκτρυόνα ζητῶν, τίς ἐστι
ὄρνις

parodirend die Worte der Phädra in Eur. Hippol. 375.

Ἤδη πότ' ἄλλως νυκτὸς ἐν μακρῷ χρόνῳ
Θνητῶν ἐφρόντισ' ἢ διέφθαρται βίος. [10]

Auch von Aeſchyleiſchen, viel ſeltenern Parodieen geben wir einige Proben. Aus ſeinen Myrmidonen hat man folgendes Fragment:

Ἀντίλοχ' ἀποίμωξόν με τοῦ τεθνηκότος
τὸν ζῶντα μᾶλλον.

Das parodirt Blepyros in den Ekkleſiazuſen 392 alſo:

Ἀντίλοχ' ἀποίμωξόν με τοῦ τριωβόλου
τὸν ζῶντα μᾶλλον.

Den Anfang der Choephoren läßt Ariſtophanes den Aeſchylus auch wörtlich in den Fröſchen 1157 sqq. vorbringen, wo alſo das Parodiſche bloß in dem verſchiedenen Gebrauche derſelben Verſe liegt. [11]

Endlich läßt auch Ariſtophanes ſogar ſeine eignen Perſonen einander parodiren. Dieß geſchieht in den Acharnern in einer langen Reihe von Verſen auf eine äußerſt komiſche Weiſe (v. 1095 — 1140), wovon hier zur Probe Einiges ſtehe. Es iſt ein Geſpräch zwiſchen Dikäopolis und Lamachos.

Δ. Παῖ, παῖ. φέρ' ἴξω δεῦρο τὸν γύλιον ἐμοί.
Λ. παῖ, παῖ. φέρ' ἴξω δεῦρο τὴν κίστην ἐμοί.

— — — — — —

Δ. καλόν γε καὶ λευκὸν τὸ τῆς στευθοῦ πτερόν.
Λ. καλόν γε καὶ ξανθὸν τὸ τῆ φάττης κρέας.

— — — — — —

Λ. φέρε δεῦρο Γόργόνωτον ἀσπίδος κύκλον.

Δ. κἀμοὶ πλακοῦντος τυρόνωτον δὸς κύκλον.

— — — — — —

Λ. φέρε δεῦρο παῖ Θώρακα πολεμιστήριον.

Δ. ἔξαιρε παῖ Θώρακα κἀμοὶ τὸν χοᾶ.

Λ. ἐν τῷδε πρὸς τοὺς πολεμίους Θωρήξομαι.

Δ. ἐν τῷδε πρὸς τοὺς συμπότας Θωρήξομαι.

Auch eine Parodie, oder vielmehr eine Anſpielung auf das berühmte Skolion:

Εν μύρτου κλαδὶ τὸ ξίφος φορήσω
ὥσπερ Ἁρμόδιος κ' Ἀριστογείτων.

iſt in der Lyſiſtrata 633 sqq.

Ἀλλὰ ταῦτ' ἐφῆναν ἡμῖν ἄνδρες ἐπὶ τυραννίδι.
ἀλλά ἐμοῦ μὲν οὐ τυραννεύσουσιν, ἐπεὶ φιλάξομαι,
καὶ φορήσω τὸ ξίφος τὸ λοιπὸν ἐν μύρτου κλαδί,
ἀγοράσω τ' ἐν τοῖς ὅπλοις ἐξὸν Ἀριστογείτονι.

S. auch Suidas v. φορήσω und ἐν τῷ μύρτου. — Man hat indeſſen auch bei Proſaikern Parodieen von Dichterwerken, oder vielmehr einzelnen Stellen derſelben gefunden. Unter dieſen ſind beſonders Julian [12]) und Lucian zu nennen. Wir theilen von dem Letztern ein Paar Proben mit.

Der Hippolytus des Euripides beginnt:

ΑΦΡ. Πολλὴ μὲν ἐν βροτοῖσι κοὐκ ἀνώνυμος
Θεὰ κέκλημαι Κύπρις, οὐρανοῦ τ' ἔσω.

Der Okypus des Lucian T. III. p. 665. ed. Hemsterh.

ΠΟΔ. Δεινὴ μὲν ἐν βροτοῖσι καὶ δυσώνυμος
Ποδάγρα κέκλημαι, δεινὸν ἀνθρώποις πάθος.

Euripides ſchließt ſeine Medea ſo:

Πολλῶν ταμίας Ζεὺς ἐν Ὀλύμπῳ *)
πολλὰ δ' ἀέλπτως κραύνουσι θεοί,
καὶ τὰ δοκηθέντ' οὐκ ἐτελέσθη,
τῶν δ' ἀδοκήτων πόρον εὗρε θεός,
τοιόνδ' ἀπέβη τόδε πρᾶγμα.

und Lucian ſeine Tragopodagra T. III. p. 663 sq. alſo:

πολλαὶ μορφαὶ τῶν ἀτυχούντων,
μελέται δὲ πόνων, καὶ τὸ σύνηθες
τοὺς ποδαγρῶντας παραμυθείσθω.
Ὅθεν εὐθύμως, συνναύκληροι,
λήσεσθε πόνων [13])
εἰ τὰ δοκηθέντ' οὐκ ἐτελέσθη
τοῖς δ' ἀδοκήτοις πόρον εὗρε θεός, [14])
πᾶς ἀνεχέσθω τῶν πασχόντων
ἐμπαιζόμενος καὶ σκωπτόμενος,
τοῖον γὰρ ἔφυ τόδε πρᾶγμα.

Wir wenden nun unſern Blick von dieſen parodiſchen Vorſpielen, (in denen übrigens leicht mehr Poeſie ſeyn möchte, als in den eigentlichen Parodieen) zur Parodie als Gattung, oder zur eigentlichen Parodie. Daß die erſten

*) An andern Stellen hat er am Schluſſe (z. B. Androm.) πολλαὶ μορφαὶ τῶν θαυμαστῶν.

parodiſchen Gedichte der Griechen hexametriſche, und zwar homeriſche Parodieen geweſen ſeyen, iſt mehr als wahrſcheinlich, ſchon deswegen, weil der Parodieendichter nur dann ſeinen Zweck vollſtändig erreichen konnte, wenn ſeine Anſpielungen von dem Leſer auch ſogleich verſtanden wurden. Wo konnte er aber dieß eher erwarten, als wenn er ein Dichterwerk parodirte, das in Aller Gedächtniße und in Aller Munde war, das homeriſche Epos? Mit Recht tadelt daher H. Stephanus in der Vorrede zu den Parodien p. 96 den Suidas, der den Begriff der Parodie ſo eng faßt, daß ſie nur auf die Parodieen der Tragiker bei den Komikern paßt. Die älteſten Fragmente von Parodieen wenigſtens ſind in dieſer Art, und wir haben keine Nachricht, daß früher eine andere Gattung exiſtirt habe, man müßte denn die Nachricht des Polemon beim Athenäus XV. p. 698, daß als der Erfinder der Parodie Hipponax ὁ ἰαμβοποιὸς anzuſehen ſey, ſo verſtehen, daß Hipponax auch die Parodieen in Jamben gedichtet habe, wogegen die gleich folgenden Worte des Athenäus ſprechen: λέγει γὰρ οὗτος ἐν τοῖς ἑξαμέτροις κ. τ. λ. Das Zeitalter des Hipponax, der vielmehr für den Erfinder der epiſchen Parodie gelten kann, ſetzt man mit Vossius de Poett. Grr. temp. p. 22. Vgl. Gyraldus de poetarum hist. Dial. IX. Opp. T. II. p. 484 sq. nach Plin. H. N. XXXVI, 5 wohl richtig in die 60ſte Olympiade, (540. v. Chr), ob ihn gleich Euſebius im Chronikon bei der 23. Olympiade aufführt. Man findet bei den Alten, beſonders

beim Athenäus XII. p. 552. XIII. p. 599. XV. p. 698. 700, beim Plinius a. a. O., bei Strabo und Suidas, auch bei Cicero N. D. III, 3. Orat. 57. ad Div. VII, 27 verschiedene Nachrichten über ihn, von denen wir hier die erheblichern anführen.

Er war ein Epheſier, Sohn des Pytheus und der Protis, von häßlicher, kleiner, magerer Leibesgeſtalt, und nicht der einzige, der hierdurch zu einem menſchenfeindlichen, tükiſchen und neckenden Charakter Veranlaſſung und Antrieb erhielt, ſo daß ein Hipponacteum praeconium ſogar zum Sprüchwort für „bittere Geiſſel der Satire“ wurde, und die Sage ſich verbreitete, daß die berühmten Bildhauer, die Brüder Anthermus und Bupalus, welche ſein Bild gemacht, und zum allgemeinen Gelächter zur Schau ausgeſtellt hatten, von ihm in einem ſo beiſſenden Gedichte durchgezogen worden, daß ſie ſich ſelbſt erhängten. Er wird auch als Erfinder des jambus σκάζων ausgegeben, und Terentianus Maurus de arte Metrica ſagt von ihm:

Claudum trimetrum fecit alter Hippōnax,
Ad hunc modum quo claudicant et hi versus,
Idcirco Graece nuncupatus est σκάζων.

Ein Fragment einer Parodie des Hipponax theilt Athen. XV. p. 698 mit:

Μοῦσά μοι Εὐρυμέδοντ' ἄδοις, τὴν ποντοχά-
ρυβδιν,

τὴν ἐγγαστριμάχαιραν, ὃς ἐσθίει οὐ κατὰ κόσμον.
ἔννεφ' ὅπως ψηφῖδι κακῇ κακὸν οἶτον ὄληται
βουλῇ δημοσίῃ, παρὰ θῖν' ἁλὸς ἀτρυγέτοιο.

Ein anderer Parodieendichter, den Einige den Urheber der dramatischen Parodie nennen, war Hegemon von Thasos. [15]) Er war Zeitgenosse des Alkibiades, und sehr beliebt bei den Atheniensern. Er schrieb δείπνων ἀναγραφάς, und hatte den Beinamen φακὴ, Linse, wie er selbst in einem seiner Gedichte sagt. Er zuerst soll Parodieen in die Wette mit Andern gesungen haben, und in dieser neuen Art von Kampf Sieger gewesen seyn. Man hatte von ihm außer den Parodieen auch eine Gigantomachie und eine Komödie, Philinne. Folgendes parodische Fragment von ihm hat uns Athenäus XV. p. 698 aufbewahrt.

Ἐς δὲ Θάσον μ' ἐλθόντα μετωρίζοντες ἔβαλλον
πολλοῖσι σπελέθοισι καὶ ὧδέ τις εἶπε παραστάς.
Ὦ πάντων ἀνδρῶν βδελυρώτατε, τίς σ' ἀνέπεισεν
ἐς καλὴν κρηπῖδα ποσὶν τοῖσιν δ' ἀναβῆναι;
Τοῖσι δ' ἐγὼ πᾶσι μικρὸν μετὰ τοῦτ' ἔπος εἶπον.
Μνῆμ' ἀνέπεισε γέροντα καὶ οὐκ ἐθέλοντ' ἀναβῆναι,

καὶ σπάνις, ἣ πολλοὺς Θασίων εἰς ὁλκάδα βάλλει
ἐς (l. ἐκ) κούρων βδελυρῶν ὀλλύντων τ' ὀλλυμέ-
νων τε
ἀνδρῶν, οἳ νῦν κεῖθι κακῶν κακὰ ῥαψωδοῦσιν.
Οἷς καὶ ἐγὼ μετὰ τοῖσι τὰ χρηίζων ἐπέθησα.
Αὐθις δ' οὐκ ἐπὶ κέρδος ἀπείσομαι, εἰς Θασίους δὲ
μηδὲν ποιμαίνων κλυτὸν ἄργυρον ἐγγυαλίξω.
μή τις μοι κατὰ οἶκον Ἀχαϊάδων νεμεσήσῃ
πευσομένης ἀλόχου τὸν Ἀχαϊκὸν ἄρτον ἐν οἴκοις,
καί ποτε τὶς εἴπῃσι μικρὸν τηροῦντας ἰδοῦσα.
Ὡς φιλίων ὁρμὴν παρ' Ἀθηναίοισιν ἄεισας
πεντήκοντ' ἔλαβον δραχμὰς, σὺ δὲ μικρὸν ἐπέμψω.
Ταῦτα μοι ὁρμαίνοντι παρίστατο Παλλὰς Ἀθήνη,
χρυσῆν ῥάβδον ἔχουσα, καὶ ἤλασεν, εἶπε τε φωνῇ·
Δεινὰ παθοῦσα Φακῇ βδελυρὰ χωρεῖς τὸν ἀγῶνα.
Καὶ τότε θαρσήσασα, καὶ ἤειδον πολὺ μᾶλλον. [16])

Die, welche den Archilochos als Erfinder der lyrischen Parodie aufstellen (z. B. Eschenburg in der Theorie der schönen W. IV. Satire, §. 16.), thun dieß ohne hinlängliche Zeugniße der Alten, und folgen einem zu weiten und vagen Begriffe von dem Weſen der Parodie. Denn wenn man die Perſonalſatire, wodurch Archilochus den Lykambes, der ihm die ſchon anverlobte Tochter Neobule zur Frau zu geben ſich weigerte, nebſt ſeiner Tochter zum Selbſtmorde gebracht haben ſoll, wenn man dieſe auch Parodie nennen will, ſo entſteht eine unſtatthafte Verwirrung der Begriffe.

Bedeutend aber in jeder Hinsicht ist für uns hier der Parodist Makron, den Eustathius irgendwo τὸν περίπυστον παῤῥῳδὸν nennt, und von dem uns auch ein sehr bedeutendes Stück beim Athenäus erhalten ist. [17]) Man kennt weder sein Zeitalter, noch seine Schicksale. Denn daß der Sophist Makron, den Athenäus VIII. p. 342 aus den Dichtern Antiphanes und Anarilas als einen großen ὀψοφάγος darstellt, unser Makron sey, ist zwar nach dem Probestück, das wir von ihm mittheilen werden, sehr wahrscheinlich, aber doch nicht entschieden; und wäre es auch, so ist diese einzige Notiz dennoch gar zu unbedeutend. Die attische Mahlzeit, die Makron, ohne Zweifel der größte Meister in dieser Art von Kunst, mit größtentheils homerischen Versen so launig beschreibt, ist von der ganzen alten parodischen Poesie das wichtigste Stück, und man wird es uns daher vergeben, wenn wir es mit einigen Verbesserungen des Textes ganz einrücken:

Δεῖπνα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολυτρόφα, καὶ μάλα πολλὰ,
ἃ Ξενοκλῆς ῥήτωρ ἐν Ἀθήναις δείπνισεν ἡμᾶς.
Ἦλθον γὰρ κἀκεισε, πολὺς δέ μοι ἕσπετο λιμός.
οὗ δὴ καλλίστους ἴδον ἄρτους, ἠδὲ μεγίστους,
λευκοτέρους χιόνος, ἴσθειν δ' ἀμύλοισιν ὁμοίους,
τάων καὶ Βορέης ἠράσσατο πεπτομενάων.
Αὐτὸς δὲ Ξενοκλῆς ἐπεπωλεῖτο στίχας ἀνδρῶν.
στῆ δ' ἄρ' ἐπ' οὐδὸν ἰών. σχεδόθεν δέ οἱ ἦν παράσιτος

Χαιρεφόων, πεινῶντι λάρῳ ὄρνιθι ἐοικώς,
νῆστις ἰδ' ἀλλοτρίων εὖ εἰδὼς δειπνοσυνάων.
Τῷ δὲ μάγειροι μὲν φόρτον, πλῆσαν τε τραπέζας,
οἷς ἐπιτετράφαται μέγας οὐρανος ὀπταλιάων,
ἦ μὲν ἐπισπεῦσαι δείπνου χρόνον ἠ δ' ἀνα μεῖναι.
Ἐνθ' ἄλλοι πάντες λαχάνοις ἐπὶ χεῖρας ἰάλλον.
ἀλλ' ἐγὼ οὐ πιθόμην, ἀλλ' εἴσθιον εἴδατα πάντα,
βολβοὺς, ἀσπάραγόν τε, καὶ ὄστρεα μυελόεντα,
ὠμοτάριχον ἐῶν χαίρειν, Φοινίκιον ὄψον.
αὐτὰρ ἐχίνους ῥίψα καρηκομόωντας ἀκάνθας.
Οἱ δὲ κυλινδόμενοι καναχὴν ἔχον ἐν ποσὶ παίδων
ἐν καθαρῷ, ὅθι κύματ' ἐπ' ἠϊόνος κλύζεσκε.
πολλὰς δ' ἐκ κεφαλῆς προθελύμνους εἶλκον ἀκάνθας
Ἡ δὲ φαληρικὴ ἦλθ' ἀφύη, Τρίτωνος ἑταίρη,
ἅντα παρειαῶν σχομένη ῥυπαρὰ κρήδεμνα.
Τοὺς δ' ὁ κύκλωψ φίλει, καὶ ἐν' οὔρεσιν ἐξεπεφύκει,
πίννας ἦλθε φέρων ἠδ' ἄμυλα ἠχήεντα *),
ἃς καταφυγότριχος **) πέτρης λευκὸν τρίφει ὕδωρ,
ψῆττα τε χονδροφυὴς, καὶ τρίγλη μιλτοπάρηος.
τῇ γ' ἐγὼ ἐν πρώτοις ἐπέχον κρατερώνυχα χεῖρα,

---

*) Jos. Scaliger liest:
Τὰσδ' ὁ Κύκλωψ ἔφλη, καὶ ἐν οὔρεσιν ἔξεσι φύκη,
πίννας ἦλθε φέρων καὶ τήθη μυελόεντα:

**) Jos. Scaliger liest: ἃς κατὰ φυκότριχος.

οὐδ' ἴφθην τρῶσας ἵνα εἴασε Φοῖβος Ἀπόλλων. *)
Ὡς δ' εἶδον Στρατοκλῆ, κρατερὸν μήστωρα φόβοιο,
τρίγλης ἰπνοδάμοιο κακῆς **) μετὰ χερσὶν ἔχοντα,
ἄψ δ' ἐλόμην χάρμῃ, λιμὸν δ' ἄπληστον ἄμυξα ***).
Ἦλθε δὲ Νηρῆος θυγάτηρ, Θέτις ἀργυρόπεζα,
σηπίῃ εὐπλόκαμος δεινὴ θεὸς αὐδήεσσα,
ἣ μόνη ἰχθὺς ἐοῦσα τὸ λευκὸν καὶ μίλαν οἶδε.
Καὶ Τιτυὸν εἶδον, λίμνης ἐρικυδέα γόγγρον,
κείμενον ἐν λοπάδεσσ'. ὁ δ' ἐπ' ἐννέα κεῖτο τραπέζας.
τῷ δὲ μετ' ἴχνια βαῖνε θεὰ λευκώλενος ἰχθὺς
ἔγχελυς, ἣ Διὸς εὔχετ' ἐν ἀγκοίνῃσι μιγῆναι,
ἐν κοιτῶν' ὅθεν ἐγχελύων γένος ἀγροτεράων,
παμμεγέθης, ἣν οὐδὲ δύ' ἀνέρες ἀθλητῆρες
οἷοι ἄρ'' Αστυάναξ τε καὶ Ἀντήνωρ ἐγένοντο,
ῥηϊδίως ἐπ' ἄμαξαν ἀπ' οὔδεος ὀχλίσσειαν,
τρισπίθαμοι γὰρ ταίγε καὶ ἐννεαπήχεες ἦσαν
εὖρος, ἀτὰρ μῆκος γε γενέσθην ἐννεόργυιοι.
Πολλὰ δ' ἄναντα κάταντα κατὰ στέγας †) ἦλθ' ὁ μάγειρος,
σείων ὀψοφόρους πίνακας κατὰ δεξιὸν ὦμον

---

*) Scaliger ſchlägt vor:
οὐδ' ἴφθην τρῶσαι μιν. ἄασε δὲ Φοῖβος Ἀπόλλων.

**) Scal. κάρῃ.

***) Scal. ἄλυξα.

†) στίχας.

τῷ δ' ἅμα τεσσαράκοντα μέλαιναι χύτραι ἕποντο.
αὐτὰρ ἐπ' εὐβοιαν λοπάδες τόσαι ἑστιχόωντο,
Ἶρις δ' ἄγγελος ἦλθε ποδήνεμος ὠκέα τευθὶς,
πίρκη τ' ἀνθεσίχρως καὶ ὁ δημοτικὸς μελάνουρος,
ὃς καὶ θνητὸς ἐὼν ἕπετ' ἴχθυσιν ἀθανάτοισιν,
οἵη δ' αὖ θόννου κεφαλὴ θαλαμηϊάδαο *)
νόσφιν ἀφειστήκει, κιχολωμένη οὕνεκα τευχέων
αἱρομένων. τὸ δὲ πῆμα θεοὶ θέσαν ἀνθρώποισι.
ῥίνην, **) τὴν φιλέουσι περισσῶς τέκτονες ἄνδρες
τρηχεῖ' ἀλλ' ἀγαθὴ κουροτρόφος. οὐ γὰρ ἔγωγε
ἧς σαρκὸς δύναμαι γλυκερώτερον ἄλλο ἰδέσθαι.
Ὀπτάνεος δ' εἰσῆλθε πελώριος ἱππότα κεστρεύς,
οὐκ οἷος, ἅμα τῷγε δυώδεκα σαργοὶ ἕποντο,
κυανόχρως δ' ἀμίας ἐπὶ τοῖς μέγας, ὅστε θαλασσης
πάσης βένθεα οἶδε, Ποσειδάωνος ὑποδμώς.
Καρίδες θ' αἱ Ζηνὸς Ὀλυμπίου εἰσὶν ἀοιδοί.
αἱ δὴ ἰδεῖν κυφαὶ μὲν ἔσαν, χρηστὰι δὲ πάσασθαι.
Χρύσοφρυς, ὃς κάλλιστος ἐν ἄλλοις ἵσταται ἰχθὺς,
κάραβος, ἀστακὸς αὖτε λιλαίετο θωρήσσεσθαι
ἐν ραικάρων δείπνοις. τοῖς δαιτυμόνες χέρ' ἐφέντες,
ἐν στόμασιν ἔθεσαν, καὶ ἀπήγαγον ἄλλυδις ἄλλον.

---

*) Lege θαλαμωνιάδαο, ut alludat ad Homericum Ταλαμωνιάδαο Porro θαλάμαι, piscium cubilia. Oppianus.

**) Scalig. ῥίνη, in Beziehung auf ἦλθε.

Τῶν δ' ἀρ' ἕλσψ κρείων δουρικλυτὸς ἡγεμόνευεν,
οὐ πλήρης *) περ ἰὼν κρατερὸς παλάμη ἐπορέχθη,
γεύσασθ' ἰμείρων. τὸ δέ γ' ἀμβροσίη μοι ἔδοξεν
εἶν', ἣν δαίνονται μάκαρες θεοὶ αἰέν ἐόντες.
Μέραιναν δ' ἐπέθηκε φέρων, τὸ κάλυμμα τραπέζης,
ζώνην δ' ἣν φορέεσκεν ἀγαλλομένη περὶ δείρην,
εἰς λέχος ἡνίκ' ἔβαινε δρακοντιάδῃ μεγαθύμῳ,
σάνδαλα δ' αὖ παρέθηκαν ἀειγενῆ ἀθανατάων, **)
ἃν βούγλωσσος ἔναιεν ἐν ἅλμῃ μορμυρούσῃ.
κιχλας δ' ἐξείης ἠβήτορας ὑψιπετήεις **)
καὶ πέτρας καταβοσκομένας, θυάδας θ' ὑδατίνας,
ἐν δ' ἀναμὶξ σάργοι τε καὶ ἱππουροι γλάνιές τε
μορμύρος ἄν τάδ' ἔην μεγάλη σπάρος, ἧς ὁ μάγειρος †)
σίζοντας παρέθηκε φέρων, κνίσωσε δὲ δῶμα,
τῶν ἔλεγεν δαίνυσθαι. ἐμοὶ δέ γε θηλυτεράων

---

*) Scal. οὔ πλήρης περ ἰὼν κρατερὸς παλάμῃ ἐπορέχθη.

**) Scal. Lege: παρέθηκεν ἀειγενῆ ἀθάνατ' ὄντα. Facete vero planos et jacentes pisces vocat σάνδαλα, referunt enim formam soleae: adeo ut piscis solea inde dictus sit.

***) Scaliger vermuthet hier eine Lücke, oder eine Corruption.

†) Scaliger liest: Μορμύρος, ἄντα δ' ἔην γαλέη, σπάρος. οὗς ὁ μάγειρος.

εἶναι βρώματ' ἴδοξεν. ἐπεὶ δ' ὅρμαινον ἐπ' ἄλλα.
Κεῖτο δέ τις βοτάνη, ἧς οὐδεὶς ἤπτετο δείπνῳ,
ἐν καθαρῷ, ὅθι περ λοπάδων διεφαίνετο χῶρος.
Ἐξῆς κόσσυφος ἦλθε μόνος, γεύσασθαι ἕτοιμος.
Οὐ μὴν οὐδ' ἄρ' ἄθικτος ἦν, πόθεον δὲ καὶ ἄλλοι.
Κωλῆν δ' εἰσεῖδον πῶς ἕτρεμεις *) ἐν δὲ σίναπυ
κεῖτ' ἀγχοῦ γλυκὺ πλείονα, χρυσὸς ὧν ἀπερύκων.**)
γευσάμενος δ' ἔκλαιον, ὅτ' αὖριον οὐκέτι ταῦτα
ὄψομαι, ἀλλά με τυρώδει, καὶ μάζῃ ὑτρηρῇ, ***)
νηλὴς (Steph. Νηλεύς) δ' οὐχ' ὑπέμεινε, βιάζετο γὰρ
ῥακέεσσι,
δάμνα μιν ζωμός τε μέλας ἀκροκώλιά θ' ἑφθά.
Παῖς δέ τις ἐκ Σαλαμῖνος ἄγεν τρεισκαίδεκα νήσας
λίμνης ἐξ ἱερῆς, μάλα πίονας. ἄς ὁ μάγειρος
θῆκε φέρων, ἵν' Ἀθηναίων κατέκειντο φάλαγγες.
Χειρεφόων δ' ἐνόησεν ἅμα πρόσσω καὶ ὀπίσσω

---

*) Scaliger lieſt nach Homer: Κωλῆνδ' ὡς εἶδον, ὡς ἕτρεμον.

**) Scaliger lieſt dieſen verdorbenen Vers ſo: κεῖτ' ἀγχοῦ κύλικι πλείῃ. χέρας ὧν ἀπέρυκον.

***) Die Stelle iſt verdorben, oder unvollſtändig. Nimmt man die alte Lesart: τυρῷ δεῖ καὶ μάζῃ ὑτρηρῇ, ſo liegt vielleicht der Fehler bloß an d m letzten Worte. Der Sinn muß ſeyn: ſondern ich werde mich mit Käſe und Gerſtenbrod begnügen müſſen.

ὄρνιθας γνῶναι καὶ ἐναίσιμα σιτίζεσθαι.
Ἥσθιε δ' ὥστε λέων, παλάμῃ δ' ἴχετο σκίλος αὐτοῦ,
Ὄφρα οἱ οἰκαδ' ἰόντι πάλιν ποτιδόρπιον εἴη.
Χόνδρος δ' ἡδυπρόσωπος, ὃν Ἥφαιστος κάμεν ἕψων
Ἀττικῷ ἐν κεράμῳ πέττων τρισκαίδεκα μῆνας.
Αὐτὰρ ἐπεὶ δόρποιο μελίφρονος ἐξ ἔρον ἔντο,
Χεῖρας νιψαμένοισιν ἀπ' ὠκεανοῖο ῥοάων,
ὡραῖος παῖς ἦλθε φέρων μύρον ἠρινὸν ἡδύ.
Ἄλλος δ' αὖ στεφάνους ἐπιδεξιὰ πᾶσιν ἔδωκεν,
οἳ ῥόδον ἀμφεπλέκοντο, διάνδιχα κοσμηθέντες.
Κρητὴρ δὲ Βρομίου ἐκεράννυτο, πίνετο δ' οἶνος
Λέσβιος, οὗ δὴ πλεῖστον ἀνὴρ ὑπὲρ ἄνδρα πεπώκει.
Δεύτεραι αὖτε τράπεζαι ἐφωπλίζοντο γέμουσαι·
ἐν δ' αὐταῖσιν ἐπῆν ἄπιοι καὶ πίονα μῆλα,
ῥοιαί τε, σταφυλαί τε, θεοῦ Βρομίοιο τιθῆναι,
πρόσφατος, ἣν δ' ἀμάμαξιν ἐπίκλησιν καλέουσιν.
Τῶν δ' ἐγὼ οὐδενὸς ἧσθον ἁπλῶς, μεστὸς δ' ἀνεκείμην.
Ὡς δὲ ἴδον ξανθὸν, γλυκερὸν, μέγαν, ἔγκυκλον, ἄνδρες,
Δήμητρος παῖδ' ὀπτὸν ἐπειςέλθοντα πλακοῦντα,
πῶς ἂν ἔπειτα πλακοῦντος ἐγὼ θείου ἀπεχοίμην;
οὐδ' εἴ μοι δέκα μὲν χεῖρες, δέκα δὲ στόματ' εἶεν,
γαστὴρ δ' ἄῤῥηκτος, χάλκεον δέ μοι ἦτορ ἐνείη.
Πόρναι δ' εἰςῆλθον, πόρναι δύο θαυματοποιοί,
ἃς Στρατοκλῆς ἤλαυνε, ποθώκεας ὄρνιθας ὥς.

Kleinere Fragmente Makroniſcher Parodieen ſind:

Οἱ μὲν γὰρ δὴ πάντες ὅσοι πάρος ἦσαν ἄριστοι,
Εὔβοιός τε καὶ Ἑρμογένης, διοί τε Φίλιπποι,
οἱ μὲν δὴ τεθνᾶσι, καὶ εἰν ἀίδαο δόμοισι.
Ἔστι δέ τις Κλεόνικος, ὃν ἀθάνατον λάχε γῆρας,
οὔτε ποιητάων ἀδαήμων, οὔτε θεάτρων,
ᾧ καὶ τεθνειῶτι λαλεῖν πόρε Περσεφόνεια. Ath. XV. p. 697.

Οὐδ' ὑπὸ πασσαλόφιν κρέμασαν, ὅθι περ τετάνυστο
σκινδαψὸς τετράχορδος ἀνηλακάτοιο γυναικός. Ath. IV. p. 183.

Σόγκους δ' οὐκ ἂν ἐγὼ μυθήσομαι, οὐδ' ὀνομήνω,
μυελόεν βλάστημα, καρηκομόωντας ἀκάνθαις.
Βολβίνας θ' αἱ Ζηνὸς Ὀλυμπίου εἰσὶν ἀοιδοὶ,
ἃς ἐν χέρσῳ θρέψε Διὸς παῖς ἄσπετος ὄμβρος,
λευκοτέρας χιόνος ἰδέειν, ἀμύλοισιν ὁμοίας,
τάων φυομένων ἠράσσατο πότνια γαστήρ.

Unter den Parodieendichtern finden wir beim Athenäus auch den Sopater von Paphos (der ſtatt Πάφιος ſcherzend φάκιος genannt wird) aufgeführt [15]). Es ſcheint noch nicht entſchieden, ob man wirklich zwey Sopater unterſcheiden muß; einen Komiker, von dem mehrere Komödieen (Eubulus, Theambrotus, Hippolytus, Phyſiologus, Silphia oder Knidia, Nekyia, Pylä, Oreſtes und Phake) angeführt werden; und einen Parodiſten, von dem ein Stück, Βακχίδος μνηστῆρες, vorhanden geweſen ſeyn

soll; wir möchten nach Ansicht der Stellen des Athenäus lieber nur Einen annehmen. Von seinen Parodieen ist uns nichts erhalten. Eben so wenig von Boeotus und nur wenig von Eubölus, die Athenäus XV. p. 698 λογίους nennt, διὰ τὸ παίζειν ἀμφιδεξίως, καὶ τῶν προγενεστέρων ποιητῶν ὑπερέχειν ἐπιγεγονότας. Von Euboeus wissen wir (aus Athenäus a. a. O.), daß er von Paros war, und zur Zeit des Königs Philippus lebte, und daß er einmal, als er über die Stadt Athen losgezogen hatte, durch vier Bücher Parodieen, die er schrieb, sich von der ihm drohenden Ahndung befreiete, weil man es für Unrecht hielt, einen Mann von solchem Geiste anzutasten. Von seinem Witze können wir nur folgende zwei Proben geben. Ath. XV. p. 699. Ὁ δὲ Εὔβοιος πολλὰ μὲν εἴρηκεν ἐν τοῖς ποιήμασι χαρίεντα· περὶ μὲν τῆς τῶν βαλανείων (Stephanus liest besser βαλανέων) μάχης·

Βάλλον δ' ἀλλήλους χαλκήρεσιν ἐγχείῃσιν·
περὶ δὲ τοῦ λοιδορουμένου κουρέως τῷ κεραμεῖ τῆς γυναικὸς χάριν·

Μήτε σὺ τόνδ', ἀγαθὸς περ ἐών, ἀποαίρεο κούρην,
μήτε ἰσὸν, πηλείδῃ. *) Aus Il. I, 275. 277.

---

*) So nennt er spottend den Töpfer, von πηλός, und mit κούρην spielt er auf den κουρεύς an.

Wir übergehen andere Parodieendichter, z. B. den Syrakusaner Epicharmus, den Hermippus, und den Krattnus, Komiker aus der Zeit der alten Komödie, und wenden uns zu dem letztern, von dem wir Proben geben können, zu dem Sillographen Timon von Phlius [19]) Er war zugleich Dichter und skeptischer Philosoph, und der berühmteste Schüler des Pyrrho, und lebte zur Zeit des Ptolemäus Philadelphus um 270. v. C. Sein Scharfsinn, an dem ihn wenige übertrafen, ließ ihn die Mängel der dogmatischen Systeme in ihrem grellsten Lichte erblicken, und so ward er auch ihr furchtbarster Gegner, da ihm seine Geistesgewandtheit zugleich mehrfache Mittel an die Hand gab, seinen Witz, oder seine Galle auszulassen. Man hatte von ihm außer 3 Büchern seiner Sillen (ἤτοι ψόγοι τῶν φιλοσόφων), die mit Parodieen der berühmtesten Dichter durchwebt sind, sechzig Tragödieen, dreissig Komödieen und Satiren. Man hatte auch eine Schrift des Sotion περὶ τῶν Τίμωνος Σίλλων. Bei Brunk in den Analekten finden sich Fragmente seiner Sillen. In Rücksicht auf die Parodie theilen wir folgende, von Stephanus gesammelte Fragmente mit:

Φῇ δέ τις αἰάζων, οἷα βροτοὶ αἰάζουσιν·
οἴμοι ἐγὼ τί πάθω, τί νύ μοι σοφὸν ἔνδα γένηται;
Πτωχὸς μὲν φρένας εἰμὶ, νόον δέ μοι οὐκ ἔνι κόκκος.
Ἢ με μάτην φεύξεσθαι ὀΐομαι αἰπὺν ὄλεθρον.
Τρὶς μάκαρες μέντοι καὶ τετράκις, οἱ μὴ ἔχοντες

μήτε κατατρώξαντες; ἐνὶ σχολῇ ὅσσ' ἐπέπαντο·
νῦν δέ με λευγαλέαις ἔρισιν εἵρματο δαμῆναι,
καὶ πενίῃ, καὶ ὅσ' ἄλλα βροτοὺς κηφῆνας ἐλαστρεῖ.

Sext. Emp.

Φοιτᾷ δὲ βροτολοιγὸς ἔρις κενεὸν λελακυῖα,
νείκης ἀνδροφόνοιο κασιγνήτη καὶ ἑταῖρος,
ἥ τ' ἀλαὴ περὶ πάντα κυλίνδεται· αὐτὰρ ἔπειτα
ἐς βρίθος ἐστήριξε κάρη, καὶ ἐς ἐλπίδα βάλλει.

— — — —

Τίς γὰρ τοίσδ' ὁλῇ ἔριδι ξυνέηκε μάχεσθαι;
Ἠχοῦς οὐνδρομος ὄχλος· ὁ γὰρ σιγῶσι χολωθεὶς
νοῦσον ἐπ' ἀνέρας ὦρσε λάλην, ὀλέκοντο δὲ πολλοί.

Clem. Alex. und Euseb.

Σχέτλιοι ἄνθρωποι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἷον,
ποίων ἐκ τ' ἐρίδων καὶ λεσχομιάχων πεπλάνησθε,
ἄνθρωποι κενεῆς οἰήσιος ἔμπλεοι ἀσκοί.

Theodoret.

Ἔσπετε νῦν μοι ὅσοι πολυπράγμονες ἐστὲ σοφισταί.

Der erste Vers des ersten Buchs der Sillen. Diog. Laert. IX, 12. n. 2.

Κτησίβιος δ' ὁ Χαλκιδεὺς ὁ Μενεδήμου γνώριμος ἐρωτηθεὶς ὑπό τινος τί περιγέγονεν ἐκ φιλοσοφίας αὐτῷ, ἔφη, ἀστιμβόλως δειπνεῖν. διὸ καὶ Τίμων που πρὸς αὐτὸν ἔφη·

Δειπνομανὲς, νεκροῦ ὄμματ' ἔχων, κραδίην δ' ἀκύλιατον. Athen. IV. p. 162.

(nach Il. I, 225.

Οἰνοβαρὲς, κυνὸς ὄμματ' ἔχων, κραδίην δ' ἐλάφοιο.)

Ἀλλὰ καὶ ὁ Τίμων εἰς τὸν Πλάτωνα λέγων φησί·

Τῶν πάντων δ' ἡγεῖτο πλατύστατος [20]), ἀλλ' ἀγορητὴς
ἡδυεπὴς, τέττιξιν ἰσόγραφος, οἵ Δ' Ἑκαδήμου
δένδρει ἐφεζόμενοι ὅπα λειριόεσσαν ἱεῖσι. Diog. Laert. III. n. 9.

(nach Il. III, 150 sqq. wo von den trojaniſchen Greiſen die Rede iſt.)

Doch es ſey hinreichend, dieſe Proben ſeines ſchneidenden Witzes, die ſich aus Athenäus und Diogenes Laertius noch ſehr vermehren ließen, gegeben zu haben. So wie nun dieſer Philoſoph ſich der Parodie nach angelegtem Plane und in durchgeführten Gedichten bediente, ſo findet man auch von einigen andern Philoſophen einen parodiſchen Gebrauch, freilich nur einzelner Homeriſcher Verſe. Von Bion dem Boryſtheniten erzählt Diog. Laert. IV. 7. n. 6. Εὐφυὴς γὰρ ἦν καὶ παρῳδῆσαι· οἷά ἐστιν αὐτοῦ καὶ ταῦτα·

Ὦ πέπον Ἀρχύτα ψαλληγενὲς, ὀλβιόφρον,
τῆς ὑπάτης ἔριδος πάντων ἐμπειρότατ' ἀνδρῶν.

Eine sehr witzige Parodie des Karneades haben wir Note 7 mitgetheilt, so wie weiter oben von Plato. So hat Krates, der Cyniker von Thebä, den Vers des Homer Odyss. XI, 582.

Καὶ μὴν Τάνταλον εἰσεῖδον, χαλέπ' ἄλγε' ἔχοντα·

auf Stilpon angewandt: (Diog. Laert. II, 12. n. 6.)

Καὶ μὴν Στίλπων' εἰσεῖδον χαλέπ' ἄλγε' ἔχοντα
ἐν Μεγάροις, ὅθι φασὶ Τυφωέως ἔμμεναι εὐνάς·
ἐνθάδ' ἐρίζεσκεν· πολλοὶ δ' ἀμφ' αὐτὸν ἑταῖροι,
τὴν δ' ἀρετὴν παρὰ γράμμα διώκοντες κατέτριβον.

Eben so launig ist seine Anwendung der Stelle Odyss. XIX, 172 sqq.

Κρήτη τις γαῖ' ἐστὶ, μέσῳ ἐνὶ οἴνοπι πόντῳ,
καλὴ καὶ πίειρα, περίῤῥυτος· ἐν δ' ἄνθρωποι
Πολλοί,

in folgenden Versen bei Diog. Laert. VI, 5. n. 2.

Πήρη τις πόλις ἐστὶ [21]) μέσῳ ἐνὶ οἴνοπι τύφῳ,
κάλη καὶ πίειρα, περίῤῥυπος, οὐδὲν ἔχουσα,
εἰς ἣν οὔτε τις εἰςπλεῖ ἀνὴρ μωρὸς παράσιτος,
οὔτε λίχνος πόρνης ἐπαγαλλόμενος πυγῇσιν·
ἀλλὰ θύμον καὶ σκόρδα φέρει καὶ σῦκα καὶ ἄρτους,
ἐξ ὧν οὐ πολεμοῦσι πρὸς ἀλλήλους, περὶ τούτων
οὐχ ὅπλα κέκτηνται, περὶ κέρματος, οὐ περὶ δόξης.

wo auch das οὐδὲν ἔχουσα im zweiten Verse, gegen das Homerische ἐν δ' ἄνθρωποι πολλοί schön absticht. — Der Cyniker Diogenes sagte zu einem schwelgenden jungen Manne:

Ὠκύμορος δή μοι, τέκος, ἔσσεαι, οἴ' ἀγοράζεις·

nach dem Homerischen Verse:

Ὠκύπορος δή μοι, τέκος, ἔσσεαι, οἴ' ἀγορεύεις.

Auch in elegischem Versmaße finden sich Parodieen. Eine gleichfalls von Krates in den Pägnien ist eigentlich mehr eine Epanorthose folgender Verse des Solon (von Anfang):

Μνημοσύνης καὶ Ζηνὸς Ὀλυμπίου ἀγλαὰ τέκνα,
Μοῦσαι Πιερίδες, κλῦτέ μοι εὐχομένῳ.
Ὄλβον μοι πρὸς θεῶν μακάρων δότε, καὶ πρὸς ἁπάντων
Ἀνθρώπων αἰεὶ δόξαν ἔχειν ἀγαθήν.
Εἶναι δὲ γλυκὺν ὦδε φίλοις, ἐχθροῖσι δὲ πικρόν·
Τοῖσι μὲν αἰδοῖον, τοῖσι δὲ δεινὸν ἰδεῖν.
Χρήματα δ' ἱμείρω μὲν ἔχειν, ἀδίκως δὲ πεπᾶσθαι
Οὐκ ἐθέλω· πάντως ὕστερον ἦλθε δίκη.

Diesem setzt Krates entgegen:

Μνημοσύνης καὶ Ζηνὸς Ὀλυμπίου ἀγλαὰ τέκνα,
Μοῦσαι Πιερίδες, κλῦτέ μοι εὐχομένῳ.
Χόρτον ἀεὶ συνεχῶς δότε γαστέρι, ἥτε μοι αἰεὶ
Χωρὶς δουλοσύνης λιτὸν ἔθηκε βίον.
— — — — — — — —
Ὠφέλιμον δὲ φίλοις, μὴ γλυκερὸν τίθετε.
Χρήματα δ' οὐκ ἐθέλω συνάγειν κλυτὰ, καυσάρον οἶτον,
Μύρμηκός τ' ἄφενος, χρήματα μαιόμενος.

Ἀλλὰ δικαιοσύνης μετέχειν, καὶ πλοῦτον ἀγινεῖν
Εὔφορον, εὔκτητον, τίμιον εἰς ἀρετήν.
Τῶνδε τυχὼν Ἑρμῆν καὶ Μοῦσας ἱλάσομ' ἀγνὰς
Οὐ δαπάναις τρυφεραῖς, ἀλλ' ἀρεταῖς ὁσίαις.

So hat man auch über das bekannte Epitaphium des Telamoniſchen Ajax:

Ἄδ' ἐγὼ ὰ τλάμων ἀρετὰ παρὰ τῷδε κάθημαι
Αἴαντος τύμβῳ, κειραμένα πλοκάμους.
Θυμὸν ἄχει μεγάλῳ βεβολημένα, οὕνεκ' Ἀχαιοῖς
Α δολόφρων ἀπάτα κρίσσον ἐμοῦ κέκριται

von einem Ungenannten auf die Hedoniſche Philoſophie folgende Parodie:

Ἄδ' ἐγὼ ὰ τλάμων ἀρετὰ παρὰ τῇδε κάθημαι
Ἡδονῇ, αἰσχίστως κειραμένα πλοκάμους.
Θυμὸν ἄχει μεγάλῳ βεβολημίνα, εἵπερ ἅπασιν
Ἀ κακόφρων τίρψις κρίσσον ἐμοῦ κέκριται.

So hat uns auch Diogenes Laertius VI, 5. n. 2. von der Grabſchrift auf den Sardanapalus:

Ταῦτ' ἔχω, ὅσσ, ἔφαγον καὶ ἐφύβρισα, καὶ μετ' ἔρωτος
Τίρπν' ἐδάην· τὰ δὲ πολλὰ καὶ ὄλβια κεῖνα λέλειπται.

eine Parodie des Cynikers Krates aufbewahrt:

Ταῦτ' ἔχω, ὅσσ' ἔμαθον καὶ ἐφρόντισα, καὶ μετὰ Μουσῶν
Σίμν' ἐδάην· τα δὲ πολλὰ καὶ ὄλβια τῦφος ἔμαρψε.

Und der Anfang eines andern Epigramms auf den Sardanapalus:

Πολλὰ πιὼν καὶ πολλὰ φαγὼν καὶ πολλὰ τρυφήσας —

iſt in der Grabſchrift auf den Dichter Timokreon beim Athenäus ſo parodirt:

Πολλὰ πιὼν καὶ πολλὰ φαγὼν καὶ πολλὰ κάκ' εἰπὼν
Ἀνθρώπους, κεῖμαι Τιμοκρέων Ῥόδιος.

Die letzte Probe epigrammatiſcher Parodieen ſey folgende. Beim Plutarch im Titus Flaminius p. 683 iſt ein Epigramm des Alkäus:

Ἄκλαυστοι καὶ ἄθαπτοι, ὁδοιπόρε, τῷδ' ἐπὶ νώτῳ
(vgl. Odyss. XI, 54.)
Θεσσαλίης τρισσαὶ κείμεθα μυριάδες,
Αἰτωλῶν δμηθέντες ὑπ' Ἄρεος ἠδὲ Λατίνων,
Οὓς Τίτος εὐρείης ἤγαγ' ἀπ' Ἰταλίης.
Ἡμαθίῃ μέγα πῆμα· τὸ δὲ θρασὺ κεῖνο Φιλίππου
Πνεῦμα θοῶν ἐλάφων ὤχετ' ἐλαφρότερον.

Deſſen erſtes Diſtichon paradirte ein Ungenannter auf den Alkäus folgendermaßen:

Ἄφλοιος καὶ ἄφυλλος, ὁδοιπόρε τῷδ' ἐπὶ νώτῳ
Ἀλκαίῳ σταυρὸς ἵσταμαι αὐτόματος.

Endlich haben wir auch, damit ſich auch in der Parodie, dieſer ſo untergeordneten Gattung, die Vielſeitigkeit des griechiſchen Geiſtes offenbare, einige Parodieen ſprichwörtlicher Redensarten. Bekannt iſt das Sprichwort:

ἔρδοι τις ἣν ἕκαστος εἰδείη τέχνην.

Dieß parodirte Stratonikus der Kitharöde auf einen Küchenkrautverkäufer, der vielleicht vorher ſeine Waaren auszurufen pflegte, und nun mit ihm in der Muſik ſich meſſen wollte, alſo: (Ath. VIII, p. 351.)

ᾄδοι τις ἦν ἕκαστος εἰδείη τέχνην.

Die ſprichwörtliche Sentenz: (S. Barthii Adversaria XVI, 11.)

Πολλοὶ στρατηγοὶ Καρίαν ἀπώλεσαν.

wandte der Kaiſer Hadrian ſo um:

Πολλοὶ ἰατροὶ τὸν βασιλῆ' ἀπώλεσαν.

Zum Beſchluſſe unſerer Proben griechiſcher Parodieen fügen wir noch einen griechiſchen Calembourg aus dem Athenäus XIV. p. 616 bey. Einen Vers, der dem Euripides anzugehören ſcheint:

Κακῶν κατάρχεις τήνδε Μοῦσαν εἰσάγων·

wandte Teleſphorus, einer der Untergenerale des Lyſimachus, auf die Arſinoe, die Gemahlin deſſelben, ἐν συμποσίῳ ἰμετικὴν οὖσαν, beiſſend ſo an:

Κακῶν κατάρχεις τήνδ' ἐμοῦσαν εἰσάγων·

welchen witzigen Einfall er aber ſchwer büßte, indem er in einen Käfig geſperrt, und wie ein wildes Thier darin zu Tode gefüttert wurde. [22])

Wenn wir nun auch in dieſer ſehr untergeordneten Art von Kunſt der Gewandtheit des griechiſchen Geiſtes unſere Bewunderung nicht verſagen können, ſo wird es uns auf der andern Seite nicht wundern, wenn wir uns bei

den Römern faſt vergeblich darnach umſehen. Der Römer war an ſich zu ernſthaft, als daß ihm eine ſolche Spielerei hätte ſehr gefallen können. Dann aber ſetzte ihm auch ſeine Sprache, die immer ungelenker und weniger gewandt war für dergleichen Dinge, kein geringes Hinderniß entgegen. Ob wir nun gleich unſere Unterſuchungen eigentlich bloß auf die griechiſche Parodie, und was mit ihr im Zuſammenhange ſteht, beſchränken wollten, ſo fügen wir doch das Wenige, was ſich uns in der römiſchen Literatur darbietet, zur Vergleichung und als Anhang bei.

Wenn bei den Griechen die meiſten Parodieen Homeriſche waren, ſo wandte ſich bei den Römern der parodirende Witz auf den Virgil. Hievon haben wir zwar nur noch ein Paar Proben beim Donat in Virgils Leben; aber hier bemerken wir deutlich ſogleich eine andere Tendenz, als bei den Homeriſchen. Makron, Hegemon und die andern hatten nicht eigentlich die Abſicht, den Homer zu verſpotten und lächerlich zu machen: es war ein harmloſes Spiel des Witzes und des Gedächtniſſes, das ſie trieben, und niemand hatte Arges daran. Die Virgiliſchen Parodieen dagegen hatten Ariſtophaneiſchen Charakter, ſie ſollten den Dichter ſelbſt necken, wie dieß in neueren Zeiten in Frankreich durch Parodirung und Traveſtirung von Tragödien geſchehen iſt, wo es ſo weit kam, daß die trefflichſten Stücke, eben weil ſolche Parodieen auf ſie vorhanden waren, die jedermann kannte, oft lange nicht mehr gegeben werden konnten. [23]) Gegen Virgils Bucolica ſchrieb nämlich ein Ungenannter

Antibucolica, zwei Eklogen insulsissime, wie Donat ſagt, parodirend.

Die erſte Ekloge Virgils beginnt bekanntlich:

Tityre, tu patulae recubans sub tegmine fagi —

Die Antibucolika beginnen:

Tityre, si toga calda tibi est, quo tegmine fagi?

Der Anfang der dritten iſt:

M. Dic mihi, Damoeta, cujum pecus? an Meliboei?

D. Non: verum Aegonis: nuper mihi tradidit Aegon.

Das bewitzelt der Antibukoliker ſo:

Dic mihi, Damoeta, cujum pecus — anne Latinum? *)

Non, verum Aegonis: nostri sic rure loquuntur.

Im erſten Buche des Landbaus iſt der Vers (299.)

Nudus ara, sere nudus: hyems ignava colono.

den parodirt der Spötter mit ſcheinbarer Epanerthoſe:

Nudus ara, sere nudus: habebis frigora, febrem.

Bekannt ſind die Verſe des Florus an den Kaiſer Hadrian:

Ego nolo Caesar esse:
Ambulare per Britannos,
Scythicas pati pruinas.

und die parodirende Antwort Hadrians:

Ego nolo Florus esse:
Ambulare per tabernas,

*) D. h. iſt es lateiniſch, zu ſagen: cujum pecus?

Latitare per popinas,
Culices pati rotundos.

Eine witzige alte Parodie (Einige sagen von Virgil, S. Fabric. Bibl. Gr. T. I. p. 550. ed. Harl.) hat man von dem vierten Gedichte des Catullus, der Dedicatio Phaselli, welche wir dem Urbild gegen über hier zum Schluſſe anfügen wollen:

Catullus.	Parodia antiqua.
Phasellus ille, quem videtis, hospites,	Sabinus ille, quem videtis, hospites,
Ait fuisse navium celerrimus:	Ait fuisse mulio celerrimus;
Neque ullius natantis impetum trabis	Neque unius volantis impetum cisi
Nequisse praeterire, sive palmulis	Nequisse praeterire, sive Mantuam
Opus foret volare, sive linteo.	Opus foret volare, sive Brixiam.
Et hoc negat minacis Adriatici	Neque hoc negat Tryphonis aemuli domum
Negare litus, insulasve Cycladas,	Negare nobilem, insulamve Caeruli,
Rhodumve nobilem, horridamve Thraciam,	Ubi iste, post Sabinus, ante Quinctio
Propontida trucemve Ponticum sinum;	Bidente dicit attodisse forcipe

Ubi iste, post Phasellus,
antea fuit
Comata silva: nam Cytorio in jugo
Loquente saepe sibilum edidit coma.
Amastri Pontica, et Cytore buxifer
Tibi haec fuisse et esse cognitissima
Ait Phasellus: ultima ex origine
Tuo stetisse dicit in cacumine,
Tuo imbuisse palmulas in aequore,
Et inde tot per impotentia freta
Iterum tulisse; laeva, sive dextera
Vocaret aura, sive utrumque Juppiter,
Simul secundus incidisset in pedem;
Neque ulla vota litoralibus Diis
Comata colla, ne qua sordidum jugo
Premente dura vulnus ederet juba.
Cremona frigida, et lutosa Gallia,
Tibi haec fuisse et esse cognitissima
Ait Sabinus: ultima ex origine
Tua stetisse dicit in voragine,
Tua in palude deposuisse sarcinas,
Et inde tot per orbitosa millia
Jugum tulisse: laeva sive dextera
Strigare mulas, sive utrinque coeperat.
Neque ulla vota semitalibus Diis
Sibi esse facta: propter hoc novissimum
Paterna lora proximumque pectinem.

Sibi esse facta, cum veniret a mare
Novissimo hunc ad usque limpidum lacum.
Sed haec prius fuere: nunc recondita
Sedet quiete, seque dedicat tibi,
Gemelle Castor, et gemelle Castoris.

Sed haec prius fuere, nunc eburnea
Sedetque sede, seque dedicat tibi,
Gemelle Castor, et gemelle Castoris. [24])

Anmerkungen.

1) Vorarbeiten über dieſen Gegenſtand, von denen uns aber nur die kleinere Zahl zur Benutzung zu Gebote ſtand, und Notizen finden ſich bei Fabricius B. Gr. L. II. c. 7. §. 2. T. I. p. 550. ed. Harl. — Henr. Stephanus bei dem Certamen Homeri et Hesiodi 8. Par. 1573. — H. Stephani Parodiae morales in poetarum veterum sententias celebriores; acced. Centonum veterum et parodiarum utriusque linguae exempla 8. Paris. 1575. — J. C. Scaliger im 42ſten Kap. des erſten Buches ſeiner Poetik. — J. F. Kapp in der Vorrede zu ſeiner Ausgabe des Vavassor de ludicra dictione 8. Lips. 1722. — Xav. Quadrio in ſeiner Storia e Rag. d'ogni Poesia T. I. p. 176. — Cl. Sallier Discours sur l'origine et sur le caractère de la Parodie im 10ten Bande der Mem. de l'Acad. des Inscript. — Discours à l'occasion d'un discours de Mr. D. L. M. sur les Parodies. Par. 1731. 12. — Domairon im 2ten Bande ſeiner Principes gener. des belles lettres. Par. 1785. 12. — J. B. Baſedow in ſeinem Lehrbuche poetiſcher und proſ. Wohlredenheit. — C. F. Flögel in der Geſch. der komiſchen Literatur 1. Th. p. 349, und 3. Th. p. 351, und Geſch. des Groteskkomiſchen p. 107.

2) Parodieen heißen bei den Griechen παρῳδαί, παρῳδιαί, παραπλοκαί, auch findet man die Ausdrücke versus παρὰπεποιημένοι, μετάγειν, μεταποιεῖν, παρα-

οὑρειν, παραξεῖν. — Quintil. Instit. Orat. IX. 2. Παρῳδή, quod nomen ductum a canticis ad aliorum similitudinem modulatis, abusive etiam in versificationis ac sermonum imitatione servatur. Vgl. Aristoxenus beim Athenaeus XIV. p. 638, in Mahnii Diatriba de Aristoxeno. Amst. 1793. p. 165: ὥσπερ τῶν ἑξαμέτρων (hier iſt der Begriff der Parodie offenbar zu eng angenommen) τινὲς ἐπὶ τὸ γελοῖον (auch das iſt zu enge) παρῳδὰς εὗρον, οὕτω καὶ τῆς κιθαρῳδίας πρῶτος Οἰνώπας. Uebrigens ſehe man über den Sprachgebrauch des Wortes παρῳδεῖν Henr. Stephani praefatio ad parodias bei dem Certamen Homeri et Hesiodi. p. 75—81, und Centonum exempla p. 144, und über παρατραγῳδεῖν praef. ad Certam. p. 91 sqq.

3) Man vergleiche über dieſe Erzählung von Steſichorus Horat. Epod. XVII, 42 — 44 und daſ. den Scholiaſten des Cruquius p. 294 sq. Lucian. Ver. Hist. II, 15, und Macrob. 26. Philostrat. VI, 245. Isocrat. Ἑλ. ἐγκ. p. 329. Heraz I, 16, 27 sq. nennt eine von ihm ſelbſt geſungene ähnliche Palinodie recantata opprobria. —

Als Beiſpiel ſtehe hier Folgendes:

Von Poſidippus.

Ποίην τὶς βιότοιο τάμοι τρίβον; ἐν ἀγορῇ μὲν
Νείκεα καὶ χαλεπαὶ πρήξιες· ἐν δέ δόμοις,
Φροντίδες· ἐν δ' ἀγροῖς, καμάτων ἄλις· ἐν δὲ Θαλάσσῃ,
Θάρβος· ἐπὶ ξείνης δ', ἦν μὲν ἔχῃς τι δέος.
Ἢν δ' ἀπορῇς ἀνιαρόν· ἔχεις γάμον; οὐκ ἀμέριμνος
Ἔσσεαι· οὐ γαμέεις; ζῇς ἔτ' ἐρημώτερον.
Τέκνα, πόνοι· πήρωσις, ἄπαις βίος· αἱ νεότητες
Ἄφρονες· αἱ πολιαὶ δ' ἔμπαλιν ἀδρανίες.

Ἦν ἄρα τοῖν δυοῖν ἑνὸς αἵρεσις, ἢ τὸ γενέσθαι
Μηδέποτ', ἢ τὸ θανεῖν αὐτίκα τικτόμενον.

Von Metrodorus (dem Epikuräer.)

Παντοίην βιότοιο τάμοις τρίβον· εἰν ἀγορῇ μὲν
Κήδεα (l. κύδεα) καὶ πινυταὶ πρήξιες· ἐν δὲ δόμοις,
Ἄμπαυμ· ἐν δ' ἀγροῖς, φύσιος χάρις. ἐν δὲ θαλάσσῃ,
Κέρδος· ἐπὶ ξείνης, ἦν μὲν ἔχῃς τι, κλέος.
Ἦν δ' ἀπορῇς, μόνος οἶθας· ἔχεις γάμον, οἶκος ἄριστος
Ἔσσεται· οὐ γαμέεις; ζῇς ἔτ' ἐλαφρότερον.
Τέκνα, πόθος· ἄφροντις, ἄπαις βίος· αἱ νεότητες
Ῥωμαλέαι· πολιαὶ δ' ἔμπαλιν εὐσεβέες.
Οὐκ ἄρα τῶν δισσῶν ἑνὸς αἵρεσις, ἢ τὸ γενέσθαι,
Μηδέποτ', ἢ τὸ θανεῖν· πάντα γὰρ ἐσθλὰ βίον. —

Auch in der Palinodie hat ſich Henr. Stephanus verſucht. In einer ſelten gewordenen Schrift: Francofordiense Emporium 8 Par. MDLXXIV, gibt er zwei einander gegenüberſtehende Gedichte, von denen das eine überſchrieben iſt: Laudatio equi cuiusdam in Francofordiensi emporio emti, und welches ſo anfängt:

Concitus hic fertur minimum calcaris ad ictum,
Concita ceu fertur pulsata ad tympana Thyas.

Das andere: Vituperatio equi cuiusdam in Zurzacensi emporio emti, beginnt gegenüber:

Non magis assiduis calcaribus iste movetur,
Quam si dura silex aut stet Marpesia cautes.

Profaiſche Palinodieen (bei Theophraſt Char. II. παλιλλογίας. S. daſ. Casaub. p. 108) könnte man die Uebungsſtücke einiger Sophiſten nennen, z. B. die in der angeführten Schrift des H. Stephanus mitgetheilten: τῆς Λουκιανικῆς ἀκαδημίας λόγοι δύο, ὁ μὲν ὑπὲρ τῆς μέθης, ὁ δὲ κατὰ τῆς μέθης· oder die des Maximus Tyrius, z. B. ὅτι ὁ πρακτικὸς βίος ἀμείνων τοῦ θεωρητικοῦ· und ὅτι ὁ θεωρητικὸς βίος ἀμείνων τοῦ πρακτικοῦ· oder: ὅτι ἡδονὴ, εἰ καὶ ἀγαθὸν, ἀλλ' οὐ βέβαιον· wo dann in der darauf folgenden ἐπίδειξις das Gegentheil bewieſen wird.

4) Ueber den Namen der Centonen, griechiſch κέντρωνες, ſagt H. Stephanus in der Anmerk. 1. angeführten Schrift p. 2 sqq. vieles. Seine Definition iſt folgende: Centonem vocant carminis genus ex diversis carminibus et carminum fragmentis hinc atque illinc accersitis contextum quasique consutum. Die des Auſonius zum Cento Nuptialis p. 173 ed. Scal.: Variis de locis sensibusque diversis quaedam carminis structura solidatur: in unum versum ut coeant aut caesi duo, aut unus et sequens cum medio. Nam duos junctim locare, ineptum est: et tres una serie, merae nugae. Diffunditur autem per caesuras omnes, quas recipit versus heroicus.

5) Da es unſere Abſicht nicht iſt, ausführlich hierüber zu handeln, ſo theilen wir hier aus der Schrift des H. Stephanus über die Centonen einige Proben mit. Aus verſchiedenen Stellen des Homer iſt folgender Cento (von einem Menſchen, der zuerſt ein Echo hört, (Anthol. L. I. c. 35. p. 50. ed. Steph.) zuſammengefügt:

Ὦ φίλοι ἥρωες, Δαναοὶ, θεράποντες Ἄρηος,
ψεύσομαι, ἢ ἔτυμον ἐρέω; κέλεται δέ με θυμός.
Ἀγροῦ ἐπ' ἐσχατιῆς, ὅθι δένδρια μακρὰ πεφύκει,

γαίει ἐϋπλόκαμος δεινὴ θεὸς αὐδήεσσα,
ἣ θεὸς ἠὲ γυνή· τοὶ δὲ φθέγγοντο καλεῦντες·
εἰ δὴ φθεγξαμένου τε καὶ αὐδήσαντος ἀκούσοι,
αὖτις ἀριζήλως εἰρημένα μυθολογεύει.
Ἀλλὰ τίη τοι ταῦτα διεξερέεσθαι ἕκαστα;
τὴν δ' οὔτ' ἀθρῆσαι δύναμ' ἀντίον, οὔτε νοῆσαι·
ὁπποῖόν κ' εἴπῃσθα ἔπος, τοῖόν κ' ἐπακούσῃ.

Sehr zierlich und kunſtvoll iſt der Cento Virgilianus des Laelius Capilupus de Vita Monachorum, quos vulgo Fratres appellant, aus dem 16ten Jahrhunderte, von dem Thuanus ſagt, er hätte in dieſer Kunſt den Auſonius, die Proba Falconia und alle andern verdunkelt. Wir geben hier den Anfang:

Ille ego, qui quondam, quum Gallus amore periret,
Noctes atque dies cecini sub tegmine fagi
Carminibus patriis levium spectacula rerum,
Majus opus moveo. Non hic te carmine ficto,
Magnanime Aeneas, nec te, rationis egentem,
Infelix Dido, miseri post fata Sichaei:
At fratres rerum dominos, gentemque togatam,
Illustres animas et corda oblita laborum
Dicam equidem, fretuus cithara fidibusque canoris
Fatidicae Mantûs; non omnia possumus omnes.

S. auch über die Centonen Fabr. Bibl. Gr. T. I. p. 551 ed. Harl.

6) So nennt Aeſchines in Ctesiph. p. 77. ed. Steph. die Athenienſer σιδηρέους, weil ſie ſich gewiſſe Ausdrücke des Demoſthenes hätten gefallen laſſen, anſpielend auf Homeriſche Stellen z. B. Il. XXIV, 521. σιδήρειόν νύ τοι ἦτορ.

7) Wir können uns nicht enthalten, eine hierher gehörige Anekdote von Karneades bei Diog. Laert. IV. c. 9.

n. 6. mitzutheilen. Karneades hatte bemerkt, daß einer ſeiner Zuhörer, Namens Mentor, ein Bithynier, mit ſeiner (des Karneades) Freundin (παλλακή) auf einem gar zu vertrautem Fuße ſtehe, und redete einmal dem Eintretenden alſo entgegen:

Πωλεῖταί τις δεῦρο γέρων, ἄλιος νημερτὲς, *)
Μέντορι εἰδόμενος, ἠμὲν δέμας ἠδὲ καὶ αὐδήν. **)
Τοῦτον σχολῆς τῆς δ' ἐκκεκηρύχθαι λέγω.

Mentor aber erwiederte (aus Il. II, 444) aufſtehend und antiparedirend:

Οἱ μὲν ἐκήρυσσον, τοὶ δ' ἠγείροντο μάλ' ὦκα.

und gebraucht das Wort κηρύσσω in dem Sinne, wie es eben Karneades gebraucht hatte; ἠγείροντο aber leitet er nicht von ἀγείρομαι, ſondern von ἐγείρομαι her, ſ. v. a. ich erhebe, entferne mich gleich, es liegt mir nichts daran, daß du mich aus deiner Schule verweiſeſt.

8) Man vergleiche indeſſen über den Margites, was Gyraldus de poetarum historia, Dial. II. Opp. T. II. p. 97. Cuperus Apotheos. Homeri (Amstelod. 1683. 4.) p. 80 und beſonders Wassenbergh (Notae in Vitas Homeri p. 11 — 16; in Homeri Iliad. Lib. I et II, cum paraphrasi Graeca et Graecc. vett. commentariis. Franeq. 1783. 8.) welchem Hermann, ad Aristot. de Arte Poet. p. 106 beiſtimmt, geſammelt haben. — Eine kleine

---

*) Aus Odyss. IV, 384. So aber muß die Stelle, damit das Witzige ihrer Anwendung (ἄλιος νημερτές, revera vanus) erſcheine, nothwendig geſchrieben, und unterpungirt werden, ſtatt: γέρων ἄλιος νημερτής.

**) Odyss. II, 268.

neuere Homeriſche Parodie hat man von Dan. Heinſius vor ſeiner Ausgabe des Alkinous (εἰς τὰ τοῦ Πλάτωνος εἰσαγωγή) die wir ihrer Kürze wegen hier mittheilen:

Ἔστι γέρων Πρωτεύς τις (Sokrates) Ἀπόλλωνος μὲν ὑποδμώς,
νημερτής τε σοφός τε, καὶ ἀκριβέως καταλέξας,
ὅττι τοι ἐν μεγάροισι κακόν τ' ἀγαθόν τε τίτυκται.
Πάντα δὲ γίνομενος περήσεται, εἴκε δύνηται
κρυπταδίοις ὀάροισι καὶ ἐσσυμένον περ ἀλέξαι.
Πολλὰ παρὲξ γάρ φησι παρακλιδὸν ἄλλοθεν ἄλλα,
λοξὰ μάλ' ἀχλυόεντα, μελαίνῃ φρικὶ καλυφθείς·
οὐδ' εἴ κεν δέκα μοι φωναὶ, δέκα δὲ στόματ' εἴη,
πάντα τοι ἐξερέω ὀλοφώϊα τοῖο γέροντος.
Ἔστι δέ τίς τοι ξεῖνε καὶ Ἀλκίνοος θεοειδὴς
παῦρα μὲν ἀλλὰ μάλα λιγέως περὶ τοῖο πιφαύσκων.
Τόνδε μάλ' ἀστεμφέως ἔχεμεν φρεσὶ, μή σε λάθῃσι·
κεῖνος γὰρ μόνος οἶδε νόον θείοιο γέροντος.

Man erkennt leicht die meiſt aus der Odyſſee IV. genommenen Stellen. — Auch einige wenige Heſiodeiſche Parodieen finden ſich z. B. Aristoph. Plutus 90. vgl. mit Hes. ἔργ. κ. ἡμ. 42, nach dem Zeugniſſe des Scholiaſten zum Ariſtophanes, wo wir aber mehr eine bloße Anſpielung erkennen. Man vergl. auch Hes. ἔργ. κ. ἡμ. 367, mit Plat. Phaedon. p. 96. ed Wytt. und deſſen Note p. 328.

9) Auch v. 909 sq. vergl. mit 940. 1707 sq. ſind Parodieen Pindariſcher Stellen. Man vergl. hiezu noch Sophocl. Antig. 1170 (1288) und Aj. 125 sq. Vielleicht gehört auch hierher die Anſpielung bei Aristoph. Thesmophoriaz. 971 sqq. auf Pind. Ol. I. 102 sqq. — Endlich fügen wir noch bei die Parodieen auf Il. VI, 490 sqq.

Ἀλλ' εἰς οἶκον ἰοῦσα τὰ σ' αὐτῆς ἔργα κόμιζε,
ἱστόν τ' ἠλακάτην τε, καὶ ἀμψιπόλοισι κέλευε
ἔργον ἐποίχεσθαι· πόλεμος δ' ἀνδρεσσι μελήσει.

aus Aristoph. Lysistr. 538.

εἶτ' ἠρόμεθ' ἄν. Πῶς ταῦτ' ὦ 'νερ διαπράττεσθ' ὧδ' ἀνοήτως;
ὁ δὲ μ' εὐθὺς ὑποβλέψας ἔφασκε· κεἰ μὴ τὸν στήμονα νήσω,
ὀτοτύξεσθαι μακρὰ τὴν κεφαλήν· πόλεμος δ' ἀνδρεσσι μελήσει.

und v. 520.

Τμῖν δὲ πόθεν περὶ τοῦ πολέμου, τῆς τ' εἰρήνης ἐμέλησεν;

ferner nach Odyss. IX, 366.

Οὔτις ἐμοιγ' ὄνομα· Οὔτιν δέ με κεκλήσκουσιν
μήτηρ ἠδὲ πατὴρ ἠδ' ἄλλοι πάντες ἑταῖροι.

Aristoph. Vesp. 184 sqq.

ΒΔ. τίς εἶ ποτ' ἄνθρωπ' ἐτέον; ΦΙ. Οὔτις, νὴ Δία.
ΒΔ. Οὔτος σὺ ποδαπός; ΦΙ. Ἰθακὸς ἀπὸ Δρασιποδίου.
ΒΔ. Οὔτις, μὰ τὸν Δί', οὔτι χαιρήσων γ' ἔσει.

Bergler (praef. ad Homeri Odyss. p. 15) vergleicht auch Nub. 165 sq. mit Batrachomyom. 202 sq.

10) Mehrere Beispiele Euripideischer Parodieen bei Aristophanes finden sich Vesp. 754 vergl. mit einem Fragment aus des Euripides Bellerophon in Valcken. Diatr. Eurip. p. 167. — Aristop. Av. 1717. Eurip. Troad. 308. Cyclop. 202. vergl. Vesp. 1317. Athen. Deipn. XIV. p. 622. — Arist. Plut. 220. Eur. Troad. 469. — Arist. Nub. 240. Eur. Troad. 1310. — Arist. Ran. 284. Eur.

in Philoct. ap. Schol. — Arist. Acharn. 280. Eur. Rhes. 675. — Arist. Av. 1122. Eur. Phoen. 453. — Arist. Av. 1337. ib. Schol. Eur. Hippol. 732. — Arist. Av. 1451. Eur. Bacch. 265. Orest. 1153.

11) Man vergleiche ferner Arist. Thesm. 444 mit Aesch. Prom. 886 und den Vers aus dem befreieten Prometheus: ἐχθροῦ πατρός μοι τοῦτο φίλτατον τέκνον mit Arist. Lysistr. 889.

Auch Sophokles wurde paredirt. In ſeiner Antigone heißt es v. 727 sqq.

Ὁρᾷς παρὰ ῥείθροισι χειμάῤῥοις ὅσα
Δένδρων ὑπείκει, κλῶνας ὡς ἐκσώζεται,
Τάδ' ἀντιφείνοντ' αὐτόπρεμν' ἀπόλλυται;

Dieſe Verſe paredirt der Komiker Antiphanes beim Athenäus I. p. 23 auf folgende Weiſe, auf einen Trinker ſie anwendend:

— — — — — — A. τὸ δὲ
Ζῆν, εἰπέ μοι, τί δ' ἐστί; B. τὸ πίνειν, φήμ' ἐγώ.
Ὁρᾷς παρὰ ῥείθροισι χειμάῤῥοις ὅσα
Δένδρων ἀεὶ τὴν νύκτα καὶ τὴν ἡμέραν
Βρέχεται, μέγεθος καὶ κάλλος οἷα γίγνεται;
Τάδ' ἀντιτείνονθ', οἱονεὶ δίψαν τινὰ
Ἡ ξήρασιν ἔχοντ', αὐτόπρεμν' ἀπόλλυται.

12) Wyttenbach in der Ep. crit. ad. Ruhnkenium ſagt p. 28: Comicorum sales amat παρῳδεῖν Julianus in Caesaribus v. c. p. 311. C. βαθεῖαν ἔχων (l. ἕλκων) ὑπήνην cf. Aristoph. Lysistr. 1074. — Ad p. 313. C. ὃς καὶ χρυσὸν ἔχων πάντη τρυφᾷ ἤῦτε κούρη, ait Spanhemius: „Video hunc locum esse parodiam Aristophanei illius Avib. 671. ὅσον δ' ἔχει τὸν χρυσὸν ὥσπερ παρθένος etc.“ Quod argumento est, Homericas etiam allusiones doctissimos Viros latere posse. Alludit enim ad Il. B. 872.

ὃς καὶ χρυσὸν ἔχων πολεμόνδ' ἴεν ἠΰτε κούρη
νήπιος.

quod, cum varietate quadam, laudant Clem. Alex. Paed. II. p. 208. D. Dio Chrys. Or. II. p. 29. A. Atticus Euseb. Praep. Evang. XV. p. 595 A. Et ex eo Aristophaneus versus expressus est.

13) Der Text hat:

Ὅθεν εἰθύμως, ὦ συνναύκληροι, λήσεσθε
Πόνων, εἰ τὰ δοκηθέντ' οὐκ ἐτελέσθη.

Reiz will das ὦ συνναύκληροι wegwerfen, und ſchreiben: ὅθεν εὐθύμως λήσεσθε πόνων. Zwei Handſchriften, um das ὦ zu retten, haben σύγκληροι. Beides iſt nicht nöthig, wenn man abſetzt wie wir, ſo daß ὦ wegfällt, und λήσεσθε πόνων eine basis anapaestica iſt.

14) Der Text hat εὗρεν. Ein Codex hat εὗρε; dem folgen wir mit Fr. Schmid, wenn ſchon Reiz in den kritiſchen Noten fälſchlich meint, der Vers bleibe dennoch hinkend, wenn nicht θεός einſylbig werde.

15) S. über Hegemon Athen. I. p. 5. XV. p. 698. IX. p. 406. Aristot. de Arte Poet. c. 2., der von ihm ſagt: ὁ τὰς παῤῥῳδίας ποιήσας πρῶτος. Voſs. de Poet. Gr. p. 90. Gyraldus l. c. Dial. III. p. 181. Suidas h. v. Nach dieſem iſt aber (ſo wie nach Eudocia p. 245) Hipponax von Rhegium der Erfinder der Parodie.

16) Vielleicht läſe man richtiger:

Καὶ τότε θαρσήσας ἤειδον καὶ πολὺ μᾶλλον.

17) S. über Matron Athen. IV. p. 134 sqq. und die Abhandlung des Caſaubonus hiezu p. 254 sqq., der ſehr viele Stellen des Homer, die in dieſer Parodie vorkommen, nachweiſt. Ein fleißiger Leſer des Homer wird die meiſten Anſpielungen, Verſe und Ausdrücke gleich erkennen; ſie

einzeln alle nachzuweiſen, wäre, die Weitläuftigkeit abgerechnet, ein eben ſo undankbares, als mühſames Geſchäft. Vgl. ferner Gyraldus de Poet. hist. Dial. VII. Opp. T. II. p. 408. Voſs. de poet. Gr. p. 91.

18) Etwas verworren ſprechen über ihn Gyraldus a. a. O. p. 389 und Voſſius a. a. O. p. 96. Athenäus nennt ihn z. B. II. p. 71, wenn dieß derſelbe iſt mit unſerm Parodiſten; wodurch denn auch ſeine Lebenszeit unter Alexander und den erſten Ptolemäern feſtgeſetzt würde. Ferner IV. p. 175. VI. p. 244 als Paraſit des Königs Antiochus, und XIV. p. 644 als φλυακογράφος oder φλοιακογράφος, Mimenſchreiber, was Gyraldus und Voſſius mit „in cortice scribens“ überſetzen, oder in φλυαρογράφος umändern wollen. Vgl. zum Athenäus Casaub. p. 167. 228. 289. 291. Suidas h. v.

19) Man ſehe über Timon Athen. X. p. 438. IV. p. 162 sq. I. p. 22. u. a. O.; Voss. de Poet. Gr. p. 62 sq. Gyraldus de poet. Hist. Dial. III. Opp. T. II. p. 131 sq. Suidas h. v. und J. F. Lang Heinrich 3. dissertt. de Timone Sillographo Lips. 1720. 4. Voss. J. G. de arte poetica L. II. c. 20. Diog. Laert. IX. 11 u. 12.

20) Auch an einer andern Stelle (Diog. Laert. III. n. 21) ſpielt Timon mit Platons Namen:

Ὡς ἀνέπλασε Πλάτων πεπλασμένα δαύματα εἰδώς.

21) Vielleicht läſe man richtiger: Πίπρη τις πολιὴ ’στί, ein weisgrauer Ranzen; beſonders wenn man mit uns die Verbeſſerung des H. Stephanus im folgenden Verſe: περίῤῥυπος ſtatt περίῤῥυντος, annimmt.

22) Ein bedeutendes parodiſches Fragment eines Ungenannten findet ſich noch bei Dio Chrysostomus Orat. XXXII, das wir, um nichts von größeren Stücken zu übergehen,

hier noch anhängen: Τμῶν δὲ οὐδεὶς ἐν τῇ θέᾳ καθέστηκεν, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον πέτεσθε τῶν ἵππων καὶ τῶν ἡνιόχων. καὶ γελοῖοι ἐστὲ, καὶ ἡγεῖσθε, καὶ πίπτετε. τοιγαροῦν οὐ κακῶς τὶς παρεποίησε τῶν σαπρῶν τούτων ποιητῶν.

Ἅρματα δ' ἄλλοτε μὲν' χθονὶ πίλνατο πολυβοτείρῃ,
ἄλλοτε δ' ἀίξασκε μετήορα. τοὶ δὲ θεαταὶ
θώκοις ἐν σφετέροις οἵθ' ἕστασαν, οὐδ' ἐκάθηντο·
χλωροὶ ὑπαὶ δείους πεφοβημένοι, οὐδ' ὑπὸ νίκης.
ἀλλήλοισί τε κεκλόμενοι καὶ πᾶσι θεοῖσι
χεῖρας ἀνίσχοντες, μεγάλ' εὐχετόωντο ἕκαστοι.
Ἠΰτε περ κλάγγη γεράνων πέλει, ἠὲ κολοιῶν,
ἅτ' ἐπεὶ οὖν ζοϊθόν τ' ἔπιον καὶ ἀθέσφατον οἶνον,
κλαγγῇ ταί γε πέτονται ἀπὸ σταδ'ιο κελεύθου.
οἱ δ' ὥστε ψαρῶν νέφος ἔρχεται ἠὲ κολοιῶν,
οὖλον κεκλήγοντες ὅτε προΐδωσιν ἰόντα
ἵππον, ὃς ἀνθρώποισι φόνον φέρει ἠλιθίοισιν·
ὣς οἳ κεκλήγοντες ἐπ' ἀλλήλοισιν ἔπιπτον,
ὅς δ' ἄνεμος ἄχνας φορέει ἱερὰς κατ' ἀλωὰς,
ὡς δ' ἀναμαιμάει βαθέ' ἄγκεα θεσπιδαὲς πῦρ,
πάντη τ' εἰλυφόων ἄνεμος φορεῖ, οἱ δέ τε θάμνοι
πρόῤῥιζοι πίπτουσιν ἐπειγόμενοι πυρὸς ὁρμῇ.
Ὣς οἱ μὲν μάρναντο πυρὸς δέμας· οὐδέ κε φαίης
οὐδέποτ' ἠέλιον σῶν ἔμμεναι, οὔτε σελήνην.
Οἵηπερ φύλλων γενεή, τοιήδε καὶ ἀνδρῶν,
ἀνδρῶν κουφονόων, φιλαοιδοτάτων, ἀγερώχων.
Ἠχὴ δ' ἀμφοτέρων ἵκετ' αἰθέρα καὶ Διὸς αὐγάς.
Ὧδε δέ τις εἶπεσκεν ἰδὼν ἐς πλησίον ἄλλον·
οἰνοβαρὲς, κυνὸς ὄμματ' ἔχων, κραδίην δ' ἐλάφοιο,
τί πτώσσεις; τί δ' ὀπιπτεύεις κατὰ ἅρμ' ἐν ἀγῶνι;
εἰ δ' ἄγε νῦν πείρησαι, ἵνα καμφθεὶς ἀποτείνῃς.
Τὸν δ' αὖθ' ἱπποκέων ἀπαμειβόμενος προσέειπε·
τέττα, σιωπῇ ἧστο, ἐμῷ δ' ἐπιπείθεο μύθῳ·

ἠπεδανὸς δέ νύ τοι θεράπων βραδέες δέ τοι ἵπποι.
Τὸν δ' ἄρ' ὑπὸ ζυγόφιν προξέφη πόδας αἰόλος ἵππος·
οὐχ ὁράας οἷος καὶγὼ καλός τε μέγας τε;
ἀλλ' ἐπὶ τοὶ καὶμοὶ θάνατος καὶ μοῖρα κραταιή·
ἀὶ γὰρ πῶς ὑμᾶς γε καὶ αὐτοὺς ἐνθάδε πάντας
ὁπλήεντας ἔθηκε θεὰ λευκώλενος Ἥρη,
ὡς μή μοι τρύζητε καθήμενοι ἀλλόθεν ἄλλος.
Ὣς ἔφαθ'. οἱ δ' εὔχοντο Διὶ Κρονίωνι ἄνακτι.

Endlich parodirt auch Nonnus in ſeiner Paraphraſe des Evangeliums Johannes ſehr viele Homeriſche Verſe, auch mehrere aus ſeinem eigenen größeren Werke, Διονυσιακά, die wir, da der Proben ſchon genug, vielleicht zu viele ſind, nicht ausheben wollen.

23) S. hierüber die neue Ausgabe von Sulzers allgemeiner Theorie, Art. Parodie.

24) Von demſelben Gedichte theilt H. Stephanus in ſeiner Schrift über die Centonen p. 172—175 noch vier Parodieen mit, zwei von Julius Cäſar Scaliger, eine von Joſeph Scaliger und eine von Paulus Meliſſus Schedius, von denen zwei vielleicht nicht unwerth ſind, neben der mitgetheilten alten Parodie aufgeſtellt zu werden:

Jul. Caes. Scaligeri.	Josephi Scaligeri.
Doletus ille, qui necavit hospites,	Magirus ille, quem videtis, hospites,
Ait fuisse carnifex sacerrimus,	Ait fuisse litigator optimus,
Neque ullius furentis impetum manus	Neque ullius tribunal arduum fori
Nequisse praeterire: sive sicula	Nequisse personare, sive legibus
Opus foret necare, sive linteo.	Opus foret latrare, sive jurgiis.

Et hoc negat minacior Druentiae
Negare ripa, vel pigre tumens Arar:
Vel urbs negotiosa, vel lutosa, vel
Petita liberalis aula principis:
Ubi iste fur Doletus antea fuit,
Rapaxque leno: nam Genabio in jugo
Silente nocte sibilum edidit suis.
Tolosa dives, et superba Fuxia,
Tibi haec fuisse et esse perditissima
Ait Doletus: impia ex origine
Tuo stetisse dicit in statumine,
Tuum excacasse clamat ille carcerem:
Et inde tot per insequentium manus
Se hero abdidisse: laeva sive dextera
Fugaret aura, sive utrumque carnifex
Simul se inanis ac dedisset in pedem.
Neque ulla vota carceralibus Diis

Et hoc negat severa Nittiobrigum
Negare septa, Vasconumque curias,
Aginnum inane, Condomumque inhospitum,
Lemovicas, trucesque Petracorios:
Ubi iste, post magirus, antea fuit
Laverna juris: et patronus in foro
Loquente saepe voce prodidit reos.
Cadurce rabula et Tolosa contumax,
Tibi haec fuisse et esse cognitissima
Ait magirus: ultima ex origine
Tuis crepasse jura dicit in scholis,
Tua intonasse legibus sedilia.
Et inde surda per tot urbium fora
Stipem extudisse, laeva sive dextera
Rogaret aera, sive utramque pluscula
Pecunia gravaret improbus manum.
Neque ulla vota curialibus Diis

Sibi esse facta, quum veniret ad mare
Tolosa abusque: nam nihil putat Deos.
Sed haec prius fuere: nunc recondita
Bibit quiete: seque devovet tibi
Megaera Alastor, et Megaera Alastoris.

Sibi esse facta, quum rediret a foro
Onustus aere adusque propriam domum.
Sed haec prius fuere: nunc cibaria
Ligurit uncta; seque dedicat tibi
Culina dives et culina divitis.

Eine artige Parodie des Catulliſchen Gedichts auf ſeines Mädchens todten Sperling hat H. Stephanus gemacht, und a. a. O. p. 179 mitgetheilt, die noch hier ſtehen mag:

Catullus.	H. Stephanus.
Lugete, o Veneres, Cupidinesque,	Lugete, o calices, capedinesque,
Et quantum est hominum venustiorum.	Et quantum est hominum bibaciorum.
Passer mortuus est meae puellae,	Vester mortuus est sodalis ille,
Passer deliciae meae puellae,	Quem plus quisque oculis suis amabat.
Quem plus illa oculis suis amabat.	Nam rex vester erat, suumque norat
Nam mellitus erat, suamque norat	Bacchum tam bene, quam puella matrem.
Ipsam tam bene, quam puella matrem.	Nec sese a Bromio suo movebat,
Nec sese a gremio illius movebat,	Sed circumspiciens modo huc, modo illuc,
Sed circumsiliens modo huc, modo illuc,	Ad sola illius arma gestiebat.

Ad solam dominam usque pipilabat,
Qui nunc it per iter tenebricosum,
Illuc, unde negant redire quenquam.
At vobis male sit, malae tenebrae
Orci; quae omnia bella devoratis:
Tam bellum mihi passerem abstulistis.
O factum male! O miselle passer,
Tua nunc opera, meae puellae
Flendo turgiduli rubent ocelli.

Qui nunc it per iter siticulosum,
Illuc vina negant ubi videri.
Et vobis bene sit, bonae tenebrae
Orci, quae haec cito monstra devoratis:
Tam foedum barathrum meri abstulistis.
O factum bene! o bonae tenebrae!
Vestra nunc opera, improbo biboni
Vini pernicie haud rubent ocelli.

Tradition, Myſticismus und geſunde Logik.

Zweite Abhandlung.

Die Stuffen der Entwicklung, welche die Geſchichte der Philoſophie durchlaufen muß.

Durch die im vorigen gegebene Ueberſicht der Philoſophie und des Weſens ihrer Geſchichte ſind wir in Stand geſetzt, ohne irgend Geſchichte a priori erfinden zu wollen: doch der geſchichtlichen Anſicht der Philoſophie aus den Mitteln der Wiſſenſchaft ſelbſt mit leitenden Maximen zu Hülfe zu kommen, vorzüglich um die richtigere Anſicht aller uns fremd gewordenen Vorſtellungsarten zu bezeichnen. Bei einem ſo einfachen Thema, wie die Geſchichte einer einzelnen Wiſſenſchaft läßt ſich ſchon ziemlich viel über die möglichen Formen ihrer Entwickelung aus der Natur der Sache ſelbſt ſagen, ohne daß man ſich noch auf einzelnes Hiſtoriſches einläßt. Nur dieſes kann mich berechtigen neben ſo vielen gelehrteren mein Wort über Geſchichte der Philoſophie mit zu geben. Originell zu ſeyn darin, daß ich

aus den Weſen der Philoſophie ſelbſt Perioden ihrer Geſchichte abmeſſen will, kann ich mir nicht anmaßen, denn ſchon Fichtes fünf Weltanſichten gehören hierher, und beſonders alle naturphiloſophiſchen Anſichten der Geſchichte. Dieſe letzteren aber beſtehen meiſt nur in dem leeren Gegenſatz eines Realismus alter und Idealismus neuerer Zeit, welches nur eine leiſe Andeutung vom allgemeinſten Gegenſatz der Anſchauung und Reflexion iſt. Ueberhaupt jene flüchtigen Gruppirungen nach logiſchen Vergleichungsformen der Duplicität und Indifferenz, des relativen und abſoluten u. ſ. w. ſind nur unbedeutendes Spielzeug des Witzes, ohne tiefere Einſicht zu geben, weil ſie nicht in das Leben der einzelnen Geſchichte eindringen, ſondern überall anwendbare, leere Denkformen enthalten. Davon alſo können wir keinen Gebrauch machen.

Wichtig iſt es für die philoſophiſchen Anſichten der Geſchichte, daß ſo ſehr die einzelnen Entwickelungen einer Geſchichte vom kleinen und nicht voraus zu berechnenden abhängen, doch im Ganzen, ſo lang der menſchliche Geiſt ſich an demſelben Faden der Ueberlieferungen ſelbſtthätig fortbildet, kein Sprung möglich iſt, indem jeder nur die Gedankengänge früherer fortſetzt. Deswegen muß ſich mit einer gewiſſen Regelmäßigkeit auf jedem Standpunkt der Ausbildung vollſtändig jede Anſicht zeigen, die von ihm ausgenommen werden kann. Der Geiſt wird bey einſeitigen Anſichten meiſt ſo lange verweilen, als ihnen irgend noch eine neue Seite abgewonnen werden kann, und erſt

dann, wenn jemand bis zu einer neuen, besonders lichten Stelle, die freyere Aussicht gewährt, durchgedrungen ist, wird jene alte Einseitigkeit ganz verlassen werden. Uebrigens läßt es sich leicht zeigen, daß wir ohne dem Wesen der Philosophie selbst entlehnte, leitende Maximen durch reinen geschichtlichen Empirismus nicht einmal im Stande wären, den Fortschritt in dieser Geschichte anzuerkennen. Daß der philosophische Zeitgeist periodenweis Farbe ändert, fällt wohl bald ins Auge; wir unterscheiden bald Orientalismus, griechische Ansicht, Neoplatonismus, Mittelalter und moderne Philosophie, ob darin aber Fortschritt Rückschritt oder bloßer Wechsel liegt, macht sich nicht leicht klar. Für eine bloße philosophische Dogmengeschichte lassen sich die Gegenstände der Philosophie nach dem Weltganzen, der Seele und der Gottheit leicht klassificiren, oder noch besser, wir können ihre Aufgaben nach den Ideen der Wahrheit, Güte und Schönheit leicht anordnen. Wir finden eine spekulative physikalische Aufgabe, welche sich um die höchsten Gesetze der Wahrheit mühr; daneben eine ethische, welche nach dem höchsten Gut fragt, endlich eine teleologische, welche die Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung durch jene beyden verstehen will.

Ueberschlagen wir nun aus der Geschichte, was für die Lösung dieser Aufgaben nach und nach geschehen ist: so giebt die physikalische Aufgabe noch allenfalls einiges Resultat. Von orientalischer oder eigner Naturdichtung erhoben sich die Griechen zur Frage nach der Wahrheit

ſelbſt, zum Gedanken der Naturwiſſenſchaft, und die neuere Zeit lernt zuerſt ordentlich Natur beobachten. Sehen wir aber genauer zu, wodurch dieſe Vortheile erhalten und geſichert werden, ſo möchte der Empirismus wohl der Philoſophie alles Verdienſt bei der Sache abſprechen. Denn hier zeigt ſich doch, daß aller Gewinn durch die fortſchreitende Beobachtung und durch die Ausbildung der Mathematik erhalten wird; der Philoſophie bleibt höchſtens, daß ſie ihre Sprache nach und nach zu immer ſchärferen Abſtraktionen ausgeklärt hat, welches viele unſerer neueſten Philoſophen ihr gerade zur Laſt legen, und die abgeſtumpften Abſtraktionen des Orients oder der Griechen wieder zurück wünſchen. Noch weit ſchlimmer ſteht es aber mit den andern Aufgaben. Sind nicht in alten Zeiten auf gleiche Weiſe die Geſetze der Tugend und des Rechtes anerkannt, aber von Aberglauben und Unglauben misdeutet worden? Bleibt ſich nicht aller Orten und zu aller Zeit der Streit für Staat und Kirche mit Despotismus und Pfaffenthum gleich? und was haben philoſophiſche Politiker je mehr geleiſtet, als daß ſie hinterher den Erfahrungen ihrer Zeit einige ſchöne Worte nachriefen? Endlich gar die teleologiſche Aufgabe. Hier wußte ja vor kurzem die neueſte Zeit nicht mehr, als was dem Verfaſſer des Hiob auch ſchon bekannt war. So würde uns bei blos empiriſcher Auffaſſung nur ein Chaos philoſophiſcher Meinungen in der Geſchichte erſcheinen. Wenden wir hingegen allgemeine, aus dem Weſen der Geſchichte der Philoſophie entlehnte Regu-

lative an, so tritt gleich alles in bestimmte Perioden aus einander und mit verständlicher fortschreitender Evolution.

Welches sind nun also diese allgemeinen Regulative für die Geschichte der Philosophie? Aus dem vorigen wissen wir erstlich, daß die Gegenstände alles Philosophirens die nothwendigen Gesetze der Einheit und des Zweckes im Wesen der Dinge sind, und daß diese in den höchsten Gesetzen des Wahren, Guten und Schönen ausgesprochen werden. Daher die physikalische, ethische und teleologische Aufgabe der Philosophie neben einander, aus deren Beschaffenheit wir im Allgemeinen die geschichtlich wechselnden Verhältnisse von Theorie, Ethik und Aesthetik gegen einander voraus bestimmen können.

2) Ferner fanden wir aus dem Wesen der Geschichte der Philosophie, daß die fortschreitende Entwicklung in ihr nur die logische Ausbildung der Reflexion und die fortschreitende Geschichte der Philosophie die Geschichte der Abstraktionen sey. Daraus folgt, daß der allgemeinste und durchgreiffendste methodische Gegensatz für die Ausbildung des Verstandes, der Gegensatz des Empirismus, des induktorischen und spekulativen Verfahrens auch die größten Perioden in der Geschichte seiner Ausbildung abmessen müsse. Daher wird der Gegensatz von Intuition, Induktion und Spekulation das höchste Regulativ für die Geschichte der Philosophie.

Angeregt wird die menschliche Erkenntniß jederzeit nur durch die Anschauung des Sinnes; alle unsere Erkenntniß

geht von der Wahrnehmung aus. An dieser bildet sich erst allmählich die Vergleichung und Abstraktion, mit deren Hülfe der Verstand erst Gesetz und Nothwendigkeit auffinden lernt.

In allem Erkennen ist also die erste Periode die einer sinngenährten, intuitiven Erkenntniß; über diese erhebt sich der Verstand, sobald er sich in seinem Vermögen zu reflektiren fühlen lernt und Selbstvertrauen faßt, dann geht er anfangs induktorisch von der Erfahrung zur Regel, endlich aber spekulativ von der Regel zur Erfahrung zurück.

3) Mit der ersten Entwicklungsstuffe des Philosophirens lernt sich also der Verstand fühlen, da wird er aber anfangs seine Kraft einseitig anwenden, er verläßt die Schule des Sinnes, verwirft sein Zeugniß und traut sich selber zu, im Besitz der Regeln der Wahrheit zu seyn. Daher der philosophische Dogmatismus. In der That aber kann der Verstand für sich nichts, denn er weiß nur anders woher erhaltene Wahrheit zu beobachten und zum Ausspruch zu bringen, daher wird die Uebung sehr bald dem Dogmatismus den Skepticismus gegen über stellen, der mit ihm streitet und das bessere Recht behält. Dieser Streit wird sich fortsetzen oder immer wieder erneuern, so lange der Verstand fortfährt, dogmatische Versuche zu machen, in denen er aus theoretischer Spekulation ein System der Philosophie aufzubauen versucht. Erst dann, wenn er findet, daß sich so zu keinem Ziele kommen lasse,

daß er vielmehr seine Untersuchung auf sich selbst zurück wenden müsse, um seine Kräfte erst kennen zu lernen, wird er sich nach und nach fest über jenen Streit erheben, und so seine Ausbildung zur Reife bringen durch den Kriticismus.

4) Ferner die Ausbildung der Reflexion ist eigentlich die Geschichte der Abstraktionen, und für diese fanden wir als Aufgaben selbst denken zu lernen, die Abstraktionen zu erfinden, und die Bedeutung der Abstraktionen verstehen zu lernen. Hier bildet sich das Selbstdenken durch Hülfe und doch im Kampfe mit der Tradition aus. Zweytens in Rücksicht der Erfindung der Abstraktionen können wir ihre verschiedenen Arten und einen natürlichen Gang ihrer Entwickelung nachweisen, der uns ein Regulativ für die Geschichte der Philosophie gibt, im Unterschied der physikalischen, mathematischen und philosophischen Abstraktion. Endlich das Verständniß der richtigen Bedeutung der Abstraktionen für unsern Verstand zeigt uns den Unterschied des Mysticismus und der gesunden Logik.

Diese einzelnen Regulative wollen wir nun näher kennen lernen.

1) Theorie, Ethik und Aesthetik.

Anfangs wird die Philosophie in der Vereinigung aller ihrer Momente mystische Religionslehre seyn. Sobald aber Wissenschaftlichkeit oder theoretische Ansicht erwacht,

müssen sich das Wahre, Gute und Schöne, als die drey Motive, trennen, welche das Interesse am Philosophiren geben. Das Interesse am Guten und Schönen ist das näher liegende, lebendigere für jedermann; das Interesse der Wahrheit hingegen ist allein unmittelbar philosophisch, und wenn dieser verständige Antrieb sich nicht immer gleich bliebe, oder wenigstens periodisch immer wiederkehrte, so würde die Philosophie als Wissenschaft schon lang verstummt seyn. Wer nur das Gute oder Schöne sucht, wird dabei um Kritik wenig verlegen seyn, der Verstand muß zuerst an sich selbst und seiner Wahrheit irre werden, Irrthum und Zweifel müssen erst an seine Ueberzeugungen vom Guten und Schönen Ansprüche machen, damit er zur Gegenwehr für sie bei der Philosophie Schutz suche. Wer mit seinem Glauben an das Gute und Schöne in Ruhe und Zufriedenheit lebt, wird sich wenig um Philosophie kümmern; nur da hört man diese, wo der Zweifel erwacht ist und den Unfrieden gebracht hat. Das unruhige Streben nach dem Wahren ist also hier immer das Erste, von dem das Leben in der Philosophie abhängt, auch dieses setzt sich nur in Besitz der andern Untersuchungen, wenn diese in der Philosophie wissenschaftlich vorkommen sollen.

So sehen wir in der Geschichte der Philosophie Sittenlehre und Gesetzgebung ungestört ihren Gang für sich geben, während die theoretische Spekulation sich mit physikalischen Träumen und logischen Spitzfindigkeiten unterhält. Nachher aber wenden sich die Waffen der Letztern

ſelbſt gegen das Gute und Schöne, der gemeine Menſchenverſtand wird hier an ſich ſelbſt irre, und die Philoſophen müſſen ſich erſt für ihre Wiſſenſchaft das Feld der praktiſchen Philoſophie erobern. Lang aber beſteht ihr wiſſenſchaftliches Treiben in der letztern nur mit Schanden. Erſt indem von praktiſchen Weiſen der Skepticismus mit ſeinen eigenen Waffen bekämpft wird, dringt die Autorität der praktiſchen Ueberzeugungen durch. Wie wir nämlich geſehen haben, ſo hängt die wiſſenſchaftliche Klarheit im Praktiſchen von einer weit gediehenen Vollendung der theoretiſchen Spekulation ab. Daher finden wir in der Geſchichte der Philoſophie zwar ſchon früh den Streit der theoretiſchen Anſicht mit der äſthetiſchen, aber keiner der Streitenden verſteht ſich ſelbſt hinlänglich. Erſt nachdem das Verhältniß der Natur zur Idee oder der Theorie zur Äſthetik durch die ſubjektive Wendung der Spekulation ganz aufgeklärt iſt, kann es gelingen philoſophiſche Ethik und Religionslehre mit einer feſten, mittheilbaren Evidenz wiſſenſchaftlich zu behandeln.

Wiewohl alſo die praktiſche Philoſophie eigentlich der Zweck alles Philoſophirens iſt, ſo werden ſich die Stuffen der geſchichtlichen Entwickelung doch meiſt nur am Theoretiſchen zeigen können. Die praktiſche Philoſophie fragt nach dea Idealen der Tugend und des Rechtes, nach den Regeln der Geſetzgebung im Staate und dem allgemeinen Geſetz des Zweckes und Werthes im Weſen der Dinge überhaupt. Dieſe Gegenſtände können, ihrem erſten Theile

nach, ſubjectiv das Gewiſſe oder die erfahrne Lebensweisheit des Einzelnen ohne wiſſenſchaftliche Abſtraktionen beurtheilen. Eine empiriſche Ausbildung der Ethik in Lebensregeln und Geſetzgebung iſt geſchichtlich immer das erſte. Allein die anhebende Philoſophie verliert ſich von dieſem ihrem anerkannt letzten Ziele im Fortſchritt, und ächte praktiſche Spekulation wird dann die zuletzt reifende Frucht in den Gärten der Weisheit. Den praktiſchen Skepticismus vernichtet wohl der einmal gegebene lebendige Ausſpruch des Gewiſſens, aber die wiſſenſchaftliche Sicherſtellung dieſes Letztern iſt das letzte Ziel aller Spekulationen, anſtatt deſſen in der Ausbildung der Philoſophie immer nur praktiſcher Empirismus und Rationalismus mit einander ſtreiten.

2) Dogmatismus, Sceptieismus und Kritieismus.

Sobald der philoſophirende Verſtand die Schule des Sinnes verläßt, in der wir im gemeinen Leben erzogen worden, erkennt er ſich ſelbſt als Richter über die Wahrheit an, ſeine Philoſophie wird dogmatiſch. Er findet nämlich, daß alle anſchauliche Erkenntniß des Sinnes ihm keine Nothwendigkeit gewähre, daß er vielmehr alle Nothwendigkeit der Einheit und des Zwecks im Weſen der Dinge erſt zur Anſchauung hinzudenke; er verwirft daher das Zeugniß des Sinnes als unzulänglich, und traut nur

ſich ſelber zu, die Wahrheit auszudenken. Hieraus entſteht dann ein hypothetiſcher Dogmatismus, der Verſtand greift aus dem Nothwendigen der Erkenntniß Erklärungsgründe auf, mit denen er ſein Heil verſucht, um die Natur der Dinge zu begreifen; ein Verfahren, welches vor der gebildeteren Spekulation endlich als vollſtändige mathematiſche Methode des Syſtems erſcheint.

Im Erfolg aber kann es dem dogmatiſirenden Verſtande ſo wenig wie dem Sinn gelingen, uns Wahrheit zu ſichern. Seine wahren Hülfsmittel ſind einzig die leeren logiſchen Formen der Definition, der Eintheilung und des Beweiſes; er traut ſich dagegen fälſchlich zu, den Quell aller Nothwendigkeit zu beſitzen, indem er ſich nicht von der Vernunft zu unterſcheiden weiß, und ohne Hülfe des Sinnes zu einer Erkenntniß zu gelangen, indem er die Organiſation des menſchlichen Erkenntnißvermögens nicht verſteht. Der Verſtand müßte durch den Begriff allein nicht nur faſſen, was gegeben iſt, ſondern einſehen, daß und wie alles iſt. Gibt er ſich nun auch ein Seyn, worin er ſchon inkonſequent iſt, ſo iſt ihm dieſes doch nur Eins und Alles ohne Wechſel, ihm fehlt alſo die Welt. Daher muß er bald in die Gewalt des Skepticismus fallen, der den Verſtand in ſich ſelbſt vernichten will.

Dieſer Streit des Dogmatismus mit dem Skepticismus muß ſich in der Geſchichte der Philoſophie in zwei Perioden wiederholen. In der Periode der induktoriſchen Philoſophie macht ſich der Verſtand erſt gegen den Sinn

geltend, er verwirft das Zeugniß des Sinnes. Hier iſt alle Philoſophie dogmatiſcher Rationalismus, ſie entſpringt aus dem einſeitigen Selbſtvertrauen des Verſtandes auf die Wahrheit des Denkens. Der Skepticismus entſteht dann daraus, daß er die Folgen dieſer Einſeitigkeit bemerkt, und damit zu ſpielen anfängt. Daraus bilden ſich die drey verſchiedenen Launen des antiken Skepticismus. So wie der Verſtand den Unterſchied der ſinnlichen und ideellen Beurtheilungen bemerkt, ſich ſelbſt aber an keine von beiden gebunden fühlt, entſteht ihm die prahlende Laune der Sophiſten: alles beliebig beweiſen und widerlegen zu können. Dieſe Laune aber vernichtet nach und nach, ſo wie der Reiz der Neuheit vorübergeht, ſich ſelbſt, und führt zunächſt zum Pyrhonismus, als der zweiten ſkeptiſchen Laune, die ſich in ſpekulativen Dingen gar kein Urtheil zutraut, ſondern alles Urtheil aufzuſchieben lehrt. Dieſe Lehre iſt die nächſte Folge vom Gefühl der Hülfsloſigkeit des Verſtandes für ſich; ihr einziger Fehler liegt in der Verwechſelung des Urtheils mit der unmittelbaren Erkenntniß. Endlich der vollſtändigſte Gebrauch von der Leerheit der verſtändigen Formen liegt in der ſkeptiſchen Anſicht des Sextus Empirikus, welche ihren Zweifel auf den reinen Gedanken der Wahrheit zurückführt, auf der Unmöglichkeit einer bündigen Begründung unſerer vernünftigen Erkenntniß durch den Verſtand beruht. Jeder Menſch hat ſeine eigene Vorſtellungsweiſe, und nirgends kann die Uebereins-

ſtimmung einer Erkenntniß mit ihrem Gegenſtande nachgewieſen werden.

In der Periode der Spekulation hingegen kann der Verſtand das natürliche Vertrauen zur Anſchauung, worauf unſere ſinnlichen und mathematiſchen Ueberzeugungen beruhen, ſelbſt zum Princip ſeines philoſophiſchen Syſtems machen, hier alſo wird der Empirismus ſelbſt als Philoſophie erſcheinen, neben dem Rationalismus, der nun auch ſein Vertrauen aufs Denken in der logiſchen Methode zum Princip erhoben hat. Der tiefſten Konſequenz nach iſt denn aber doch der Empirismus nur das Gegentheil aller Philoſophie und der Rationalismus wieder auf leere logiſche Formen gebaut.

Der Empirismus als Philoſophie wird alſo wohl günſtig auf Naturbeobachtung und Mathematik wirken, indem er die rationaliſtiſche Einſeitigkeit aufhebt. In der Durchführung ſeiner Konſequenzen aber muß er ſich in Oppoſition gegen das ſpekulative Wiſſen, und ſomit in Skepticismus auflöſen. Der ihm entgegenſtehende ſpekulative Rationalismus hingegen wird ſich durch die einſeitige Durchführung ſeiner Anſicht, indem alle philoſophiſche Erkenntniß unter theoretiſchen Formen aufgeſtellt wird, in einen atheiſtiſchen Fatalismus verlieren, der nicht befriedigt, und von dem er ſich doch nicht loswinden kann.

Empirismus und Rationalismus führen ſo einen Streit mit einander, in dem einer den andern widerlegt, und keiner ſein Recht hinlänglich ſichern kann. Dadurch wird

dann ein neuer bequemer spekulativer Skepticismus möglich, welcher nur die Widerlegungen jener beyden Systeme gegen einander zu stellen braucht, um die Philosophie nochmals in sich selbst zu annulliren.

Diesmal aber beruht das Argument des Skepticismus nicht nur auf der Einseitigkeit des Verstandes für sich, sondern auf den Grundfehler alles Dogmatismus, daß er ein für die menschliche Vernunft überhaupt unmögliches spekulatives System über das wahre Wesen der Dinge aufzustellen sucht. Dieser neue Skepticismus führt gerade zu auf die Antinomie der Vernunft, d. h. auf unvermeidliche spekulative Widersprüche in unsern Ueberzeugungen, so lang man durch Spekulation das Wesen der Dinge selbst verstehen will.

So wird also dieser Skepticismus zur subjektiven Wendung der Spekulation zwingen, und die Kritik der Vernunft einleiten, indem er zugleich auf den Gegensatz von Natur und Idee führt.

Aus diesem Streit des Empirismus, Rationalismus und Skepticismus geht also der ausgleichende und beruhigende Kriticismus hervor, welcher die Spekulation von ihrer subjektiven Seite her vollständig ausbildet.

So können wir nach diesem Momente die Stuffen der Ausbildung der theoretischen Spekulation nachweisen. Dieser Fortschritt hat aber zugleich auch genauen Einfluß auf das praktische Philosophiren. Mit dem ersten Erwachen des Skepticismus wird die natürliche ethische Ueberzeugung

des Menschen angegriffen, und daraus entsteht eigentlich erst praktische Philosophie. In dieser bildet sich praktischer Empirismus der Glückseligkeitslehre, und neben ihm praktischer Rationalismus der einseitigen Pflichtenlehre. Die Unzulänglichkeit dieser beiden Versuche gibt dann der selbstsüchtigen, alle Ethik verachtenden Politik des handwerksmäßigen Geschäftslebens eine skeptische Wissenschaftlichkeit, von der wir wieder nur durch Kriticismus befreit werden können, indem wir die Unmöglichkeit auch alles praktischen Dogmatismus einsehen lernen, durch die Auffindung des wesentlichen Unterschiedes zwischen unsern ethischen und religiösen idealen Ansichten.

3) Tradition, Mysticismus und gesunde Abstraktion.

Der Geist in der Geschichte der Philosophie, sahen wir, bewegt sich in der Erfindung der Abstraktionen. Den Gang des Abstrahirens verstehen zu lernen, ist also die Hauptsache für den, der Geschichte der Philosophie sich verständlich machen will. Der kritisch gebildete Verstand weiß, daß alle bestimmten Abstraktionen und ihr Gebrauch erst erfunden werden mußten, und daß in der That allgemeine Begriffe und Regeln (die Produkte der Abstraktion) nur die Instrumente sind, mit denen der Verstand die nothwendigen Wahrheiten sich zum Bewußtseyn bringt. Es gibt zwey Arten der Deutlichkeit in unsern Erkenntnissen, die ästhe-

tiſche und die logiſche. Die erſte gehört dem innern Sinn, und wird durch Anſchauung erhalten, die andere gehört der Reflexion, und wird durch Begriffe erhalten.

Der menſchliche Verſtand iſt hier zunächſt in der Schule der Anſchauung, die ihm gegeben wird, und zu der hinzu er erſt durch Abſtraktion die Begriffe ſich ſelbſt geben muß. Daher die hier genannten drey Momente.

Ausbildung des Geiſtes erhält der Einzelne entweder durch Selbſtdenken oder durch Ueberlieferung von andern, durch Tradition. Ohne Tradition müßte jeder ganz von vorn anfangen, es gäbe keine Bildung der Gattung und keine Geſchichte; von vortheilhaften Hülfsmitteln der Tradition, Sprache und Schrift, hängt alſo alles geſchichtliche Leben und Fortſchreiten ab. Aber die Tradition für ſich iſt todt und Buchſtabenkrämerei, wenn ſie nicht ſelbſtdenkend gefaßt und geprüft wird. Alſo nur an dem Leitband der Tradition ſchreitet die Bildung durch Selbſtdenken fort.

Das Selbſtdenken nun gibt den Begriff über die Anſchauung hinzu. Es kann alſo anfangs das Weſen ſeiner Begriffe ſelbſt nicht kennen, und wird dieſe unvermeidlich zu gebrauchen verſuchen, wie vorher die Anſchauungen. Dieß iſt der Urſprung alles Myſticismus, welcher nämlich den Abſtraktionen den Werth der Anſchauungen unterſchiebt. Durch die ganze Geſchichte der Philoſophie wird alſo die geſunde Abſtraktion immer im Kampfe mit blinder Tradition und mit Myſticismus erſcheinen.

Tradition.

Der hiſtoriſche Glaube kann nur auf Tradition von Zeugniſſen fußen, er lebt im Glauben an fremde Autorität. Philoſophie hingegen ſollte damit nichts zu theilen haben, ſie lebt nur im eigenen Gedanken eines jeden. Aber jeder Einzelne lernt früher denken als Selbſtdenken, er übt ſich nachzudenken, was ein Anderer ihm vorgedacht hat, er iſt alſo auch in Sachen des Selbſtdenkens unmittelbar an fremde Autorität gebunden, und mag erſt ſelbſt zuſehen, wie er ſich darüber erhebe. So maßt ſich die Tradition nach und nach ſehr viel im Gebiete der Philoſophie an.

Philoſophen belehren ſich an Meinungen der Alten, und werden widerlegt durch die Worte der alten Meiſter. So tragen wir den Aberglauben an Griechenland, und ſo bildet ſich die poſitive Dogmatik der Theologen, d. h. eine durch hiſtoriſche Tradition ergänzte Philoſophie in Phyſik und Ethik, welche für den hellen Blick des Geiſtes nur als ein abentheuerliches Gemenge unvereinbarer Principien erſcheinen muß. Denn das iſt der Verderb aller Religionsbegriffe: was die Väter als Mythus dichtend erſannen, wird dem blindlings Nachſprechenden zur geltenden, unumſtößlichen Wahrheit, mit der ſich dann oft der Geiſt der Völker Jahrtauſende lang abmüht. So erfindet Kteſias Naturgeſchichte, faſt jedes Volk ſeine Religionslehre.

Wie alle Geſchichte, ſoll auch die Philoſophie aus ihrem goldenen Urzeitalter ins eiſerne herablaufen in dieſer roſtigen Welt. Weil nämlich die Philoſophie alter Zeiten, ihrem Gegenſtande nach, immer daſſelbe weiß, der eigene Gewinn an Abſtraktionen aber ſchwer zu würdigen iſt, ſo meint man, jene alten Prieſter müßten ſehr viel von unſerer Wiſſenſchaft beſeſſen haben, weil wir ihre Sprache durch unſere Abſtraktionen uns verſtändlich machen, man ſchiebt ihnen unſere Abſtraktionen unter, von denen ſie doch noch nichts beſaßen. Ja, weil in alter Zeit die Philoſophie, dem Gegenſtande nach, daſſelbe weiß, ſo mußte es ſcheinen, als habe Gott ſie den erſten Menſchen offenbart; die heiligen Urväter erzählten das weiter; endlich aber, da die Menſchen zu ſchlecht wurden, ging die Gottheit über ins Papier, den Mittler zwiſchen ihr und den Prieſtern in der Thorah, den Vedas, Zend-Aveſta, den Kings, der Bibel, dem Koran. Heilige Schriften werden überall der Kodex poſitiver Dogmatik, wo ſich überlieferte Weisheit findet. Nur die Griechen gründen ihre Religion auf keinen Kodex offenbarter göttlicher Schriften, da mag wohl eigenes Licht leuchten. Durch dieſe Vergötterung des Papiers ſchlägt die blinde Tradition am gewaltigſten die Freyheit des Geiſtes nieder. Der Koran hat eine halbe Welt geiſtig getödtet, und uns erzählt man hiſtoriſche, phyſiſche und hyperphyſiſche Kindereyen immer von neuem, weil man ſie dem Glauben an die moſaiſchen Traditionen und an jüdiſche Vorurtheile ſchuldig zu ſeyn glaubt, von denen wir doch

geſchichtlich wiſſen, daß die Juden ſie nur den Heiden in Perſien nachgeſagt haben.

In geringern Graden nachtheilig wirkt die Tradition darin auf den philoſophiſchen Geiſt, daß ſie in ſpäteren Perioden immer wieder die Mängel und Fehler der frühern, die ſchon einmal überwunden waren, wiederhohlt, anſtatt der neuern Zeit ſelbſtdenkend durch ſich ſelbſt zu helfen. Am ſchlimmſten wird dies, wenn das Alte noch oben ein durch Autorität gehoben wird. Viele ſehen wir mit größter Bewunderung alte Weisheit anſtaunen, die gegen die unſerige doch nur Kinderübung iſt, und der alte Buchſtabe wird wunderhoch gehalten, wenn er gleich noch ſo unbedeutende Thorheiten überliefert. Unſere Sprachen ſind durch die dialektiſche Uebung der Scholaſtik an ſo ſchneidend beſtimmte Abſtraktionen gebildet, daß ſie ſich für ſpekulative Philoſophie ſehr willig brauchen laſſen. Nun finden Viele dies zu trocken, bilden ihre Sprache griechiſirend mit verdorbenem Latein zurück, und freuen ſich wieder, eine mehr träumende Sprechart erfunden zu haben, in der man nicht gezwungen wird, alles ſo genau zu nehmen. Grade der wiſſenſchaftliche Vortheil unſerer aufgeklärten Sprache geht verloren, man verliebt ſich wieder in den Myſticismus der Vorzeit und ſeiner abgeſtumpften Abſtraktionen. So iſt es leicht, Phyſik und Ethik zu machen, indem man mit langen Schritten über jede feinere Beſtimmung wegſchreitet. Dieſe mühen ſich von neuem in der Schule des Parmenides ab, als ob ſeit dem nichts geſche-

chen ſey — und warum das? Weil dieſe Sprache ſo unmodern, ſo fremd und dunkel klingt; es wird einem ſo philoſophiſch vornehm dabey zu Muthe — ſo toll und dumm, als gieng einem ein Mühlrad im Kopf herum.

Myſticismus.

Durch die ganze Geſchichte der Philoſophie begleitet uns der Streit der geſunden Logik mit dem Myſticismus. Schon von Anfang an treffen wir auf den heiligen Sinn der orientaliſchen Myſtik, bey den Griechen tritt dem Pythagoräismus und Platonismus die freche Sophiſtik und der trockene Ariſtoteles in den Weg. Die Myſtik beſitzt eine geheimnißvolle, tiefe, heilige Weisheit der Eingeweihten, dagegen tritt die geſunde Logik auf. Der Myſtiker verwirft die geſunde Logik als gemeine Denkungsart; dieſe jenen als Schwärmer. Dieſer Unterſchied mag nun ſo erhaben und heilig ſcheinen, als es eben trifft, ſo entſpringt er doch einzig aus der Logik; ſein geheimer Quell iſt die Art der Abſtraktion in dieſem oder jenem Verſtande. Für das genaue Verſtändniß der Geſchichte des Philoſophirens wird alles darauf ankommen, den Unterſchied der richtigen und der myſtiſchen Abſtraktion genau ins Auge zu faſſen, und vorzüglich die einzelnen myſtiſchen Formen mit ihrer natürlichen Bedeutung kennen zu lernen, um nicht ungerecht zu verdammen, (dann auch jeder Fehler im Abſtrahiren hat in der Geſchichte ſeine richtige Stelle), noch

auch von der anſcheinenden Herrlichkeit fremder Träume uns blenden zu laſſen.

Nichts, ſagt man, ſey ſo abſurd, daß es doch nicht ſchon ein Philoſoph behauptet habe. Philoſophen meynen es in der Regel ſehr ehrlich mit ihren Behauptungen, wie kommt es nun, daß ſie, ohne Narren zu ſeyn, doch in ſolchen Ruf haben kommen können? Wie der Pöbel dazu kommen kann, das Abgeſchmackteſte zu glauben, und wohl ſich darauf todt ſchlagen zu laſſen, wie ganze Völker an die Thorheiten des Schigemunidienſtes glauben, oder unſere Alchemiſten und Laboranten immer fort ſich auf dieſelbe Weiſe betrügen — das iſt leicht verſtändlich. Iſt es nämlich mit einer Abſurdität einmal bis zur Tradition gekommen, ſo pflanzt ſie ſich mit Leichtigkeit fort; die heilige Verehrung der weiſen Meiſter kann dem alles glaublich machen, der den Unterſchied des hiſtoriſchen Glaubens und der lebendigen eigenen Ueberzeugung nicht kennt, und nun beides verwechſelt. Aber wie werden auf ehrliche Weiſe die Abſurditäten ſelbſt erfunden? Wie kann ſich ein ehrlicher Mann ſelbſt für den weiſen Meiſter halten? Der erſte Grund, der ſich dafür zeigt, iſt bekannt genug, und liegt in der ſymboliſchen Erkenntniß, er iſt Verwechſelung des Bildes mit der Sache. Bildliche Vorſtellung iſt dem Menſchen gleich natürlich. Nur im Kontraſt des Körperlichen und Geiſtigen findet ſich der Menſch ſelbſt, und das Geiſtige auſſer uns kündigt ſich uns nur durch körperliche Analogie an. Geiſtiges, Unſichtbares, Ueberſinnliches

wird also gleich symbolisirt werden: dies ist aber ein Geschäft der willkührlich dichtenden Einbildungskraft. So schneidet sich der Wilde seinen Fetisch selbst zurecht, und glaubt dann an seine Göttlichkeit. Auf diese Antwort folgt aber nur die neue Frage: wie kann man sein eignes selbsterfundenes Bild mit der Sache verwechseln? Kinder mögen das täglich thun; aber wie kann das zur tiefgegründeten Ueberzeugung des gebildeten Mannes werden? Hierauf liegt die Antwort in der Geschichte der natürlichen Entwickelungen der Abstraktion im menschlichen Verstand. Der erste Grund ist die Verwechselung der Gedankenformen des Allgemeinen mit Anschauungen, der zweite die hinzutretende Symbolik.

Alle jene Absurditäten entstehen aus mystischen Vorstellungsarten; nun sage ich: Der Mysticismus besteht in der Voraussetzung, daß man durch den Fortschritt der Abstraktion zur Einheit und Nothwendigkeit allgemeiner Formen sich dem Wesen der Dinge und ihrer Substanz nähere in der Voraussetzung des Daseyns des Allgemeinen. Wir sind durch die Tradition, die in der Ausbildung unserer Sprache liegt, wohl gleich darauf geführt in den Begriffen des Verstandes im Allgemeinen nicht das Wesen der Dinge zu suchen; nicht der allgemeine Begriff Mensch oder Baum, hat das Wesen in sich, sondern die einzelnen Menschen und Bäume unter diesem Begriff sind das Daseyende. Die Begriffe sind nur Formeln des Verstandes, deren er sich bedient, um die ganze Zahl

gleichartiger Dinge mit einem Blick zu überſehen. Gehen wir aber nun näher auf den Gebrauch der Begriffe in Regeln ein, ſo werden wir bald inne werden, daß der Myſticismus doch etwas ſehr Natürliches iſt. Wie verhält ſichs wohl bei dem Gebrauch allgemeiner Regeln? Iſt eine Regel deswegen wahr, weil ſie in allen Fällen eintrifft, oder umgekehrt? Müſſen die Fälle nicht deswegen eintreffen, weil die Regel wahr iſt? Zum Beyſpiel: „Jede Lilie hat ſechs Staubfäden“, iſt das nun wahr, weil es bei allen einzelnen eintrifft, oder muß es grade immer eintreffen. Hier kann ich leicht antworten: ja wenn ſich eine Blumenart fände, die ſonſt mit den Lilien noch ſo viel Aehnlichkeit hätte, aber eine andere Anzahl Staubfäden, ſo würde ich die eben nicht Lilie nennen. Ich kann die Antwort auf die gegebene Frage hier ablehnen, denn der Verſtand hat ſich willkührlich den Ausdruck Lilie gemacht, und ſo wendet er ihn an. Aber wie verhält ſichs mit dem Satz: „Jede Begebenheit hat ihre Urſache, aus der ſie fließt.“ Auch hier kann ich anſcheinend noch ausweichen. Die Regel iſt ja nur ein Regulativ für den Verſtand, ſie nennt ihm die Urſach zu keiner Begebenheit, ſondern fordert ihn nur auf, ſie zu ſuchen.

So ſehe man das dritte Beyſpiel: Aus drey geraden Linien, als Seiten, gibt es nur ein Dreyeck. Gilt das im Einzelnen, weil es im Allgemeinen wahr iſt, oder umgekehrt? Hier kann ich die Formel des ausſprechenden Verſtandes, von dem Geſetz, was dadurch ausgeſprochen wird, nicht

mehr trennen. Wie sind wir nun mit diesem Gesetz daran? Die menschliche Vernunft erkennt die Wahrheit allgemeiner Gesetze offenbar nicht durch das Zusammenzählen der Fälle, denn damit käme sie bei keiner Regel zu Ende, ihrer sind unter jeder Regel möglicher Weise unzählich viele. Also uns findet die Ueberzeugung von der Wahrheit des Gesetzes unmittelbar für sich statt. Aber was soll das für das Wesen der Dinge für eine Bedeutung haben? Das Gesetz ist ja für sich nichts; es ist eine leere Form, die nur dadurch Realität bekommen kann, daß Fälle der Anwenwendung sie erfüllen.

Eine genugthuende Antwort auf diese Frage wird nur durch kritische Spekulation zu erhalten seyn: Die ganze Abhängigkeit des Daseyns von nothwendigen und allgemeinen Gesetzen gehört nur meiner Auffassung der Dinge, und nicht ihrem Wesen selbst. So lang wir diese Antwort nicht besitzen, ist daher die Wendung des Mysticismus, dem Allgemeinen für sich das Daseyn zu geben, eben so gegründet, als die entgegengesetzte. Ja, wenn wir die natürliche Entwickelung des Verstandes vergleichen, so finden wir, im Anfang mußte der Mysticismus die herrschende philosophische Ansicht seyn, welche erst durch den Scepticismus zerstört werden konnte. Die menschliche Erkenntniß fängt mit der Anschauung an, und nach ihrem Gesetz muß anfangs alle Wahrheit beurtheilt werden. Dazu erfindet sich der Verstand nun erst die Abstraktionen des Allgemeinen und Nothwendigen hinzu; er wird also ihre Gültigkeit

anfangs auch nach den Regeln der Anſchauung beurtheilen, ſie gleichſam (anfangs zwar unbewußt) für intellectuelle Anſchauungen nehmen, und ſomit in Myſticismus verfallen.

Aus dieſer Verwechſelung des Denkens mit Anſchauung ergibt ſich jede andere Bedeutung des Myſticismus durch das Verhältniß der ſymboliſchen Erkenntniß zu derſelben. Des Ariſtoteles grammatiſche Unterſcheidung zwiſchen Bild (εἰκών) und Metapher, — wo das erſte nur eine Vergleichung macht, (wie ein Löwe ſtürmte Achilles dahin) die andere das Bild anſtatt der Sache ſelbſt nennt (der Löwe (nämlich Achilles) ſtürmte dahin), — bekommt hier eine tiefe philoſophiſche Bedeutung.

Alles Gleichniß in der Dichtung iſt uns, wenn auch der Ausdruck metaphoriſch iſt, doch nur εἰκών, wir denken nur eine Vergleichung verſchiedener Dinge, um ihrer Aehnlichkeit willen. Daher das Todte oft nur Witzelnde unſerer Allegorien. In dem Philoſophiſchen unſerer Ueberzeugungen liegen aber zwei Quellen der wahren Metapher, wo der Symbolik in der That das eine für das andere gilt, wo nämlich zwei Erkenntnißweiſen des Menſchen von dem einen und gleichen Weſen der Dinge reden. Die Körperwelt erſtens iſt dem wahren Weſen nach in der That das Eine und Gleiche mit der Welt des Geiſtes, des Lebens, und zweytens dem Menſchen erſcheint in Zeit und Raum in der That das wahre Weſen der Dinge. Wenn alſo unſere lebendige Ueberzeugung das äußere Verhältniß der

Materie dem Leben, die Erſcheinung der Idee gleich ſetzt, ſo ergibt ſich hier wahre Metapher, (und nicht bloße Abbildung) aus dem Innerſten unſerer philoſophiſchen Ueberzeugung. Dies iſt die Quelle aller tieferen Bedeutſamkeit der Symbolik. (Vgl. Creuzers Symbolik. B. 1. §. 27 u. f.) Werden nun hier die Schranken der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß durchbrochen; wird die philoſophiſche Metapher über das geiſtige Leben des Menſchen hinaus ausgedehnt, ſo werden wir leicht mit jener erſten Misdeutung der Abſtraktionen alle andern Eigenheiten des Myſticismus ſich verbinden ſehen.

Abſtrahiren iſt eine Erhebung über das Sinnliche der Erkenntniß, daher wird jeder Myſticismus die abſtrahirte Form, das Allgemeine mit dem Geiſtigen verwechſeln. Die Formen ſind Geiſter, und die Seele der Begriff des Leibes; die Logik führt hier alſo zu einer höheren Kenntniß des Geiſterreichs, und dadurch wird aller höheren Weisheit Geſetz und Form beſtimmt.

Zu dieſer Perſonificirung abſtrakter Formen kommt nun noch die religiöſe Symbolik, welche eben die wahre philoſophiſche Metapher in ihrer vollſtändigen Gleichſetzung von Leben und Materie, Erſcheinung und wahrem Weſen der Dinge auf Begriffe bringt; die religiöſe Dichtung der Mythologie wird metaphyſiſche Wirklichkeit, dieſe Dichtungen verwandeln ſich in Myſterien. In der myſteriöſen Religionslehre hat dann die höhere geheime Lehre ihre Vollendung. Sie iſt für die früheren Stuffen der Ausbil-

dung des Verſtandes die natürliche Form der Religionsphiloſophie, aber eben von daher werden ſpäter die Dekorationen aller Bühnen geliefert, auf denen betrügende oder betrogene Andächteley und Fanatismus ihre Rollen ſpielen. Dies iſt der Punkt, von welchem aus Philoſophie im Großen ins Leben der Menſchen eingreift. Das wahre Ziel aller philoſophiſchen Geiſtesbildung wird der Sieg der geſunden Logik über den Myſticismus ſeyn, um die geſunde Kraft des Geiſtes von den Träumen und dem Taumel leichter Gefühligkeit zu befreyen, und die hohen Rechte des Geſchmacks anerkennen zu machen.

In jedem ſelbſtdenkend erfundenen philoſophiſchen Syſtem kommt es, dem letzten Grunde nach, auf die Annahme über die unmittelbare Baſis unſerer philoſophiſchen Ueberzeugungen an, d. h. auf die Wahl, die ein jeder in Rückſicht der Lehre von den angebornen Ideen trifft. Hier kann es nun außer der richtigen kritiſchen Anſicht, daß die unmittelbare Quelle der philoſophiſchen Ueberzeugungen eine rein vernünftige Form unſerer Erkenntniß iſt, welche nicht als Anſchauung dem innern Sinn, ſondern nur als Geſetz dem Verſtande klar wird, nur folgende einſeitige geben. Entweder empiriſch ſetzt man voraus, alle unſre Erkenntniß entſpringe aus ſinnlicher Anſchauung, oder rationaliſtiſch, man ſieht den reflektirenden Verſtand als eine eigene Quelle der Wahrheit an, oder drittens myſtiſch, man nimmt eine höhere Vernunftanſchauung als Organ der Philoſophie an. Da nun aber die empiriſche

Erkenntniß gerade der Philosophie entgegengesetzt ist, so kann die erste Ansicht erst durch eine sehr künstliche Inkonsequenz, die nur in moderner Philosophie vorkommen kann, der Philosophie selbst zu Grunde gelegt werden, konsequent wird die empirische Philosophie nur in Opposition, in Skepticismus ausschlagen. Was aber die zweite Ansicht betrifft, so sind in der That die Definitionen und Beweise der Reflexion sich niemals selbst genug, nur ein Misverstand kann die zweite Ansicht so hervorbringen, daß sie sich selbst unbewußt, doch etwas unmittelbares, in rein vernünftiger Erkenntniß voraussetzt, oder ihren eigenen Konsequenzen folgend, sich ebenfalls in Skepticismus verliert. Jedem einseitigen System der Philosophie liegt also der Konsequenz nach, immer eigentlich ein mystisches System zu Grunde. Daher erhält uns die Kenntniß aller möglichen mystischen Formen philosophischer Systeme für die Geschichte der Philosophie einen besondern Werth. Nach diesen Formen müssen sich alle philosophischen Ansichten überhaupt richten; jede einseitige metaphysische Lehre wird im Grunde einem mystischen Entwurf folgen, wenn sie sich gleich empirisch oder rationalistisch zu rechtfertigen sucht.

Aus dem Ursprung alles Mysticismus überhaupt sind wir leicht im Stand, alle möglichen Formen seiner geheimen Lehre in ihren reinsten Unterscheidungen aufzustellen, und die Grundideen einer jeden solchen Ansicht zu geben. Die Ausführungen werden dann verschieden ausfallen nach den niedern oder höhern Graden von künstlich ausgebildeter

Abſtraktion, aus der das myſtiſche Syſtem zuſammengeſetzt iſt.

Wollen wir hier die Formen myſtiſcher Syſteme zuſammenſtellen, ſo kommt uns vor allem die allgemeine Frage vor: wenn eine ſolche höhere Weisheit, wie ſie der Myſticismus zu beſitzen wähnt, dem Menſchen ganz unerreichbar iſt, wie kann denn nun der Wahn derſelben in unſern Geiſt kommen? Hierauf müſſen wir antworten: das Gebiet der Wiſſenſchaft iſt nicht das ganze Gebiet unſerer Ueberzeugungen, uns iſt die Selbſterkenntniß unſerer eigenen Schranken gegeben, dieſe erſcheint in den verneinenden Ideen vom wahren und ewigen Weſen der Dinge.

Die verneinenden Gedanken der Freiheit und des Abſoluten, die bequeme Rede von dem, was ein Ding nicht ſey, von dem Unverſtändlichen überhaupt, und das Hülfsmittel Prädikate, welche in unſerer Erkenntniß ſich widerſprechen, neben einander dem Unnennbaren beizulegen, ſind das Erſte, wodurch jede myſtiſche Lehre ſchon Worte genug findet. Ich wähle das nächſte Beyſpiel. Schelling ſagt im erſten Band ſeiner philoſophiſchen Schriften S. 499. „Das iſt das Geheimniß der Liebe, daß ſie ſolche verbindet, deren jedes für ſich ſeyn könnte, und doch nicht iſt und nicht ſeyn kann ohne das Andere.“ S. 491 wird Leibnitzens Gedanke: daß das Böſe als eine conditio sine qua non der möglich größten Vollkommenheit der Welt ſey, verworfen, und nachher doch geſagt: „Warum nun Gott den Willen des Grundes (durch den das Böſe

kommt) nicht wehre oder ihn aufhebe, haben wir schon gezeigt. Es wäre dies eben so viel, als daß Gott die Bedingung seiner Existenz, d. h. seine eigene Persönlichkeit aufhöbe. Damit also das Böse nicht wäre, müßte Gott selbst nicht seyn." S. 429 u. f. In Gott, der unergründlichen Einheit, muß der Grund seiner Existenz, die Natur in Gott oder seine Sehnsucht, die nicht Gott selbst ist, unterschieden werden von dem Willen, dem Verstande, dem Licht in Gott, welches Gott selbst ist. Später S. 497 u. f. zeigt sich aber, als reinster Ausdruck des göttlichen Wesens, die Indifferenz, Urgrund oder vielmehr Ungrund genannt, welche nichts anders ist, als eben das Nichtseyn der Gegensätze, welche darum auch kein Prädikat hat, als eben das der Prädikatlosigkeit, ohne daß es deswegen ein Nichts oder ein Unding wäre. —

Doch diese verschränkte Art zu sagen, daß man etwas nicht verstehe, würde für sich den Schein einer geheimeren Lehre noch nicht annehmen, oder wenigstens alle regelmäßige Entwickelung versagen, wenn nicht das so eben Aufgefundene: die Verwechselung der abstrakten Formen, mit Anschauungen, hinzu käme. Dadurch treten erst bestimmte einzelne Lehren auf mystische Weise auseinander.

Mystische Lehren zeigen zunächst immer Verwechselungen von Bild und Sache und Verwechselung abstrakter Formen mit dem Geistigen. Das Erstere verwandelt am unmittelbarsten Mythologie in Religionslehre, und spielt in den geheimen Lehren der Mysterien die Hauptrolle. Ist

hingegegen in mehr entwickelten theoretiſchen Formen eine myſtiſche Lehre einſeitiger wiſſenſchaftlich angelegt, ſo wird die Verwechſelung der abſtrakten Formen mit Geiſtern, ſomit die Vermengung materieller und geiſtiger Erklärungen überwiegend in myſtiſchen Kosmologieen, alchemyſtiſchen, hylozoiſtiſchen u. a. Lehren theoretiſcher Phyſik. Dieſen beiden aber ſehen wir gemeinſchaftlich zu Grunde liegen die Erhebung der Abſtraktionen zum Werth eigener Anſchauungsweiſen, und dem gemäß müſſen wir die Formen hier näher aufſuchen.

In der religiöſen Idee vom Zweck der Welt, der Weltregierung und der Beſtimmung des Menſchen liegt der lebendige Mittelpunkt unſerer philoſophiſchen Ueberzeugungen, nach dem hin alle Abſtraktionsweiſen unſerer Erkenntniß in einen Knoten zuſammen laufen. Durch die allmähliche Erfindung der Abſtraktionen aber werden aus dieſem Ganzen nach und nach einzelne theoretiſche Abſtraktionen hervor treten, bis ſich allmählich in philoſophiſchen Lehrſyſtemen beſtimmt einzelne Abſtraktionsformen von den andern ausſcheiden. Nach den Stuffen alſo, nach denen die Erfindung der Abſtraktionen forſchreitet, werden ſich auch die beſtimmteren Formen des Myſticismus und des Kampfes der Logik des geſunden Menſchenverſtandes gegen ihn ergeben.

Nun haben wir gefunden, daß die allgemeinen Formen in unſerer Erkenntniß entweder Formen der nothwendigen Einheit oder des nothwendigen Zweckes

ſind, dann aber auch, daß die Entwickelung der letzteren das Secundäre iſt, was für ſich keine Schwierigkeit hätte, wenn ſie nicht von der Entwicklung der Einheitsformen mit abhienge, und ſo deren Schwierigkeiten theilte.

Die Erfindung der Abſtraktionen bildet ſich alſo eigentlich an den Einheitsformen fort, dieſe ſind dann folgende:

1) Mathematiſche Formen der reinen Anſchauung Zahl, Dauer in der Zeit und Geſtalt im Raum.

2) Dialektiſche Formen des logiſchen Denkens, Begriff, Urtheil, Schluß, Syſtem und die Vergleichungsformen des Einerlei und Verſchiedenen, einſtimmend und widerſtreitend, des Innern und Außeren, der Form und des Stoffes.

3) Die metaphyſiſchen Grundformen der nothwendigen Verbindung, nach dem Gegenſatz der Kategorien, durch welche wir die Gemeinſchaft der Subſtanzen neben einander durch ihre Kräfte, und der Ideen, durch welche wir die abſolute, ewige Einheit im Weſen der Dinge denken.

4) Die phyſikaliſchen Formen der Naturwiſſenſchaft im Gegenſatz der intelligibeln Weltanſicht nach dem Unterſchied von Materie und Geiſt als Entwickelung der vorigen an der empiriſchen Anſchauung.

Dies gibt nun folgenden Gang der Erfindung. Dem menſchlichen Geiſt iſt unmittelbar das Ganze ſeiner Erkenntniß aus dem Geſichtspunkt der ſinnlichen Anſchauung gegeben. Zunächſt bieten ſich dem Verſtand alſo die zuletzt

genannten Formen, ohne Trennung der natürlichen und intelligibeln Ansicht an, nach dem Unterschied von Materie und Geist, Tod und Leben, allgemeiner Kräfte und Eigenschaften der Dinge, und mit der Frage nach der Erzeugung und dem Grunde der Dinge. Ich nenne dieses die physikalische Abstraktion.

Aus der Verwirrung dieser Abstraktionen werden sich nun zunächst durch ihre anschauliche Klarheit die nothwendigen mathematischen Formen heraus heben. Die erste bestimmtere theoretische Abstraktion wird eine mathematische Abstraktion seyn.

Durch die Einseitigkeit der mathematischen Abstraktion wird der Verstand dann aber auch bald auf die Formen geführt, die er nur durch Reflexion in sich findet, er erhebt sich durch die philosophische Abstraktion im Allgemeinen über die Anschauung, und versucht seine eigenen Kräfte. Hier liegen aber anfangs sehr verschiedenartige Abstraktionen verworren in einander. Die dialektischen Formen der Logik müssen erst von den metaphysischen und unter diesen Kategorien und Ideen von einander geschieden werden.

Anfangs bieten sich dem Verstande die Kategorien an, aber er gibt ihnen den Werth der Ideen, und kann die dialektischen Formen noch nicht davon unterscheiden. Erst nach und nach bilden sich die letztern, besonders heraus, der Verstand erfindet sich die Logik, versucht nun mit dieser spekulativ sein Heil, aber so lang nur mit immer

veränderten Täuschungen, und ohne bleibenden Erfolg, bis ihm endlich der Unterschied der Kategorien und Ideen klar wird, und er die dialektischen Formen von den metaphysischen ganz zu trennen weiß.

Diesem Gang der Entwickelung müssen nun auch die Formen mystischer Systeme entsprechen. Wir können sie im Allgemeinsten in drei Klassen sondern. Erstlich allgemeine physikalische mystische Lehren, deren Thema ins Unbestimmte der Anfang und die obersten Gründe aller Dinge seyn werden in mystischer Kosmogenie. Zweytens wird der Verstand versuchen, aus den nothwendigen mathematischen Formen das Wesen der Dinge zu begreifen in der Zahlenmystik oder Zahlenkabbala. Drittens endlich wird sich ein eigenthümlicher logischer Mysticismus sehr mannigfach gestalten, den wir überhaupt die mystische Ideenlehre nennen können.

Formen des Mysticismus.

a) Theosophie.

Jede mystische Lehre besitzt in der Hypostasirung ihrer abstrakten Formen eine reine, unmittelbare, untrüglich gehaltene Kenntniß des wahren Wesens der Dinge. Diese ist in ihrer ersten Erscheinung und in ihrer Vollständigkeit immer eine philosophische Religionslehre. Die geistige Bestimmung des Menschen, der Sündenfall, der Kampf des Guten mit dem Bösen, und der endliche Sieg des Guten

ſind ihr nothwendiges Thema. Hier fragen wir aber nicht nach dieſen Lehren unmittelbar, ſondern nach den theoretiſchen Anſichten, von denen ſie überall getragen werden müſſen, von denen ſie daher auch ihre meiſten Eigenthümlichkeiten entlehnten.

Ueberblicken wir nun alle zu abſtrahirenden theoretiſchen Formen unſerer Ueberzeugungen, ſo ſind die vorherrſcheuden immer die oberſten Formen der philoſophiſchen Abſtraktion, die oberſten Gedanken von der höchſten Einheit im Seyn der Dinge. Dieſe metaphyſiſche Spitze wird daher der erſte Anfang aller myſtiſchen Lehren ſeyn, der rohen eben wie der aller raffinirteſten. Der höchſte Gedanke unſerer ſpekulativen Erkenntniß iſt die ewige Einheit aller Dinge, welche wir in der Idee der Gottheit denken. Die Lehre vom höchſten Weſen und der Erzeugung aller Dinge aus ihm iſt daher der wahre Anfang jedes myſtiſchen Syſtems; die einzelnen Anſichten unterſcheiden ſich erſt darin, wie man die Ableitung der Dinge aus Gott verſucht, ob phyſikaliſch, oder mathematiſch oder logiſch.

Der Mittelpunkt aller geheimen Lehre iſt Theoſophie und mithin Theurgie; ein jeder Myſticismus, der ſich nur ſelbſt verſteht, wird davon ausgehen. Eben wie einige neue Myſtiker von ihren Bekehrten fordern, daß es mit ihnen zum Durchbruch der Gnade komme: ſo werden wir in aller myſtiſchen Schulweisheit leicht die, mit denen es noch nicht zum Durchbruch gekommen iſt, von

andern, die sich selbst verstehen, daran unterscheiden können, ob jemand die höhere Lehre schlechthin für Theosophie gibt, oder nicht. Wenn z. B. bei uns Reinhold eine weitläuftige Rede gibt von dem reinen Denken als Denken, von den Manifestationen der Manifestation u. s. w., wenn Fichte vom Ich als reinem Ich, Schelling von der absoluten Vernunft als totaler Indifferenz des Subjektiven und Objektiven spricht: so können wir an den langen Formeln leicht gewahr werden, daß diese Männer nur noch nicht recht wissen, was sie wollen, oder daß sie meinen, der Schule zu lieb nicht so geradeaus sagen zu dürfen, was sie meinen. Sie meinen aber alle mit dem Allen jederzeit den lieben Gott als Urquell aller Dinge. Sagten sie sich das klar, so verstünde es sich auch, daß sie etwas meinen, was in der gewöhnlichen Erkenntniß des Menschen nicht vorkommt, was eine geheime Lehre fordert. Die Theosophie müßte sich also auch immer auf eine höhere Theophanie berufen, auf eine besondere, selbst zu machende oder ererbte Offenbarung. (Dieses Wort in der eigenthümlichen Bedeutung der positiven Religionslehre genommen.) Wie weit sich nun die einzelne Lehre von dieser Konsequenz in der Schilderung ihrer höheren Erkenntnißweise als Inspiration, Ekstase, Besteigen der Himmelsziege, Erweckung oder intellektuelle Anschauung werde leiten lassen, ist nach andern Verhältnissen sehr verschieden, aber die geheimen Lehren selbst, die durch dieses Hülfsmittel

gewonnen werden, vermögen wir, abgesehen von Bild und Wort, uns nach zu erfinden, oder zu anticipiren.

Die Grundform aller theosophischen Systeme ist ein in Dreieinigkeitslehre übergehender Dualismus. Zweitheilig wie Ja und Nein, Form und Stoff, sind nämlich alle reinlogischen Unterscheidungen, dreitheilig dagegen die ächt metaphysischen, welche die Vielheit der Theile durch die Einheit der Form erst zum Ganzen verbunden vorstellen. So wie der Verstand die Natur der Dinge nach allgemeinen Ansichten zu umfassen versucht, erscheint ihm die Welt gebildet durch den Widerstreit entgegengesetzter Kräfte. Diese wird er nach den allgemeinsten Beistimmungen, als Böses und Gutes, Licht und Dunkel, und auf ähnliche Art zuerst als die Grundwesen anerkennen; der Böse und der Gute, der Feind und der Freund treten gegen einander über, durch ihren Kampf besteht die Welt. Die Spitze dieser dualistischen Lehren ist diejenige, in welcher der Unterschied zwischen der Materie, als dem ersten, beharrlichen todten, und dem Geist als dem wechselnden lebendigen, mit dem Unterschied zwischen Form und Stoff, zwischen dem leeren Naturgesetz und dem wirklichen Seyn unter dem Gesetz zusammengenommen, und dadurch die Vorstellung der zwei Grundwesen bestimmt wird. Ein böses, finstres, mütterliches, chaotisches Stoffprincip ist das eine; ein zeugendes, gestaltendes, bewegendes Formprincip, (Licht und Geist) ist das andere. In dieser Ansicht wird nämlich der Dualismus der analytischen Einheit

in ſeinem ganzen Verhältniß zu unſerer Naturkenntniß als Princip der Theoſophie geltend gemacht.

Beſinnt ſich der Verſtand aber beſſer, ſo wird er über dieſe Spaltungen Einheit fordern, es entſtehen nun Trinitätslehren.

Die einfachſte myſtiſche Form dieſer Trinitätslehre iſt die alte perſiſche. Die ewige Nothwendigkeit der Zeit (Zeruane Akerene) hat das Gute und Böſe gegeben, durch welche alle Dinge ſind.

Die eigentlich phyſikaliſch wiſſenſchaftliche Dreieinigkeitslehre iſt die aus dem vollendeten Dualismus gebildete Gott, die Weltſeele (der Demiurg, der Logos, εἱμαρμένη, ἀνάγκη) und die Hyle. (Dieſes iſt die herrſchende Idee der altgriechiſchen Phyſik, und in tauſendfältigen Abänderungen aller myſtiſchen phyſikaliſchen Theorien. Auch im Dhermaſchaſter der Hindu ſcheint ſie als Narayana, Welten und Bramah vorzukommen.) Hier iſt nämlich die Hyle das dualiſtiſche Stoffprincip, die Weltſeele das Formprincip, über welches die höchſte Einheit des göttlichen Weſens noch erhoben wird. Die Hyle iſt der Zwieſpalt, das Böſe, Ungeordnete, das Leiden in Gott, die Weltſeele der Ordner, Erleuchter, Lebendigmacher.

In dieſen myſtiſchen Anſichten, welche wirkliche Erklärung der Abkunft der Dinge aus Gott geben wollen, geht aber mehr oder weniger die Idee der Welt pantheiſtiſch immer mit in die Idee der Gottheit auf. Sondern ſich die Abſtraktionen mehr, ſo bildet ſich die Dreieinigkeitslehre

reiner nur der metaphyſiſchen Dreitheiligkeit unſerer Erkenntniſſe an, aber eben dadurch verliert ſie an myſtiſcher Tiefe, ſie wird beſtimmter eine nur bildliche Lehre, die von ſubjectiven Anſichten des Menſchen ausgeht, die phyſikaliſche Bedeutung immer mehr verliert, und nur die religiöſe beybehält. Hier ſind die Perſonen eigentlich der Vater, das Weſen über der Welt, der Mittler zwiſchen Gott und der Welt und der Geiſt Gottes, welcher die Welt regiert. (Dem nähert ſich die indiſche Trimurti, Bramah der Schöpfer, Schiwen, der Zerſtörer und Rächer, und Wiſchnu der Mittler, noch mehr die ägyptiſche nach Jamblich, der Vater, das Wort und der Geiſt, Eikton, Kneph und Phtha.) Es verliert nämlich hier nach und nach die Lehre ihre myſtiſche Brauchbarkeit zu phyſikaliſchen Erklärungen; ſie ſieht nicht mehr ein, wie durch Gott die Welt iſt, ſondern ihre erklärenden Momente gehen nur noch auf die herrſchende und ſtrafende ewige Gerechtigkeit, indem die drei Perſonen als Geſetzgeber, Regent und Richter, als Herrſcher, Rächer und Verſöhner verehrt werden.

Dunkler oder deutlicher gedacht, werden wir dieſe gleichen Anſichten in allen Zeiten und bey allen Völkern wieder finden, ohne daß gleicher Irrthum und gleiche Wahrheit nothwendig auf gemeinſchaftliche geſchichtliche Ueberlieferung hindeutete. Denn der gemeinſchaftliche Quell aller dieſer Anſichten iſt dem ſich bildenden Verſtand nur die eigene Vernunft.

b) Mystische Kosmogenien.

Der Anfang aller physikalischen Abstraktion wird durch die Vergeistigung allgemeiner Kräfte der Natur mystisch werden, der Verstand belebt hier jede große Naturerscheinung, Wetter, Berge, Ströme, Licht, Finsterniß und die Gestirne. Dichtend wird er damit spielen, so wie er aber ins Große gleichsam mit einem wissenschaftlich werdenden Blick in die Natur schaut, lernt er die Verkettung der Begebenheiten, und wie alles an seine Ursachen gebunden ist, kennen. So wird er bald auf die Frage nach dem Ursprung und dem ersten Grund aller Dinge geführt, und zur Antwort bietet sich ihm die dualistische Vorstellung von dem beharrenden, trägen Seyn der Masse, welche durch das formende Princip des Lebens und des Wechsels gestaltet wird. Dieser Form gemäß muß sich dann die Lehre von den physischen Elementen ausbilden.

Die Erde ist der Masse am nächsten, sie ist die Mutter aller Dinge, zu der die andern zeugenden Elemente, die Principien des Werdens und Lebens hinzu treten. Unsichtbarkeit, Athem und Wort, in dem der Geist erscheint, bringen die Luft dem Geistigen näher, aber eigentlich sind Wasser und Feuer die beiden gestaltenden Elemente in den Naturverwandlungen unserer Erde. Wir können es daher der Geschichte voraus sagen, daß der physikalische Mysticismus sich vorzüglich zu einer Wasserlehre und einer Feuerlehre ausbilden wird, deren Hauptansichten sich anticipiren lassen.

Das Waſſer iſt der lebenerregende, allbefruchtende Bildner der Muttererde. Aus dem Waſſer kommt alles, zum Waſſer geht es wieder, nur durch das Waſſer entfaltet ſich Leben an der Erde. Unter ſeinen Fluthen gebildet hebt ſich der feſte Boden erſt aus dem Ocean hervor, an des Waſſers lebendigen Strömen wird allein das Leben der Erde genährt. Das Waſſer ſteigt zu den Wolken auf, gebiert dort oben erſt das Feuer, und fällt dann, in Thau und Regen befruchtend, wieder herab. Dieſer Kreislauf des Waſſers iſt das Leben der Erde. Waſſer iſt das friedliche, erquickende, ruhig geſtaltende Element, welches das feindlich Getrennte wieder verbindet; es iſt, wenn auch nicht der Schöpfer, doch der Erhalter, Mittler und Verſöhner der Welt.

Das Feuer dagegen iſt die durchdringende Kraft der Natur, der Zerſtörer und Naturwandler aber auch der Geiſt der Welt, das erleuchtende und erwärmende ätheriſche Urprincip aller Geſtaltungen. Aus dem Kampf der Kräfte geſtaltet es die Welt; der flammenbewegende Streit iſt der Erzeuger der Natur. Werden, Leben und Bewegung iſt das Erſte, das ruhende Seyn iſt der Tod. Aus dem Streit geht die Geburt aller Dinge hervor; Haß und Liebe gründen die Welt, aber die ausgleichende Liebe führt zur Vernichtung, in dem Widerſtreit iſt der Anfang und die Erhaltung alles Lebens gegeben.

Dieſes ſind die einfachen, lebendigen Anſichten, welche die Erſcheinung der Natur für die Menſchen der verwor-

renen physikalischen Abstraktionen des Verstandes gleichsam entgegen bringt. Auf welche Weise der Einzelne in der Ausführung seinem System mit Erklärungen zu Hülfe kommen wird, das hängt von willkührlichen Griffen der dichtenden Einbildung ab, und läßt sich nicht voraus bestimmen. Alle Geisterlehren liegen dem Verstande da gleich nahe, vorzüglich wird sich aber auch die materielle Atomistik mit ihren mechanischen Erklärungen sehr bald melden, indem die Beobachtung der Zusammensetzung der Körper im Raum gleich darauf leitet. Endlich wird gelegentlich schon die Lehre erscheinen, welche in ihrer Ausbildung Lehre vom Mikrokosmus und Makrokosmus genannt wird, indem diese nichts als den ersten logischen Mechanismus des vergleichenden Verstandes, Aehnlichkeiten aufzusuchen voraussetzt.

c) Zahlenmystik oder mathematischer Mysticismus.

Der mathematische Mysticismus hebt die mathematischen Formen von Zeit, Raum, Zahl und Gestalt als Abstraktionen heraus, findet in ihnen das Wesen der Dinge, indem er alle sinnlich bestimmten Qualitäten fallen läßt, und erhebt sich so zu einer allgemeinen Theorie des wahren Wesens der Dinge. Ich verstehe darunter aber nur die reine Zahlen- und Figurenmystik, nicht aber die materielle Atomistik. Die Atomistik beruht nämlich auf der philoso-

phischen Abstraktion einfacher Substanzen als ihrer Atomen, welche dann nur ohne mathematischen Mysticismus, durch Beyhülfe der Mathematik, ausgebildet wird. Hingegen in der geheimen Zahlen- und Figurenlehre ist die mathematische Form selbst mystisch misverstanden. Dieser mathematische Mysticismus ist der klarste, und ich möchte sagen schönste mystische Traum. Gerade weil wir hier auf Mathematik fußen, so hat die Lehre eine klare Entwickelungsfähigkeit und eine nothwendige innere Konsequenz für den, dem die erste Täuschung darin einmal geworden ist. Lassen wir aus unserer Naturerkenntniß die sinnlichen Qualitäten fallen, und behalten wir nur das Spiel der mathematischen Formen bei, so ist das Weltall der lebendige Strom durch die erfüllte ewige Zeit, dessen Hemmungen nach den Gesetzen der Zahl gemessen werden. Die erste, reinste Erscheinung dieses Stroms durch die Zeit ist die Welt der Töne, lassen wir in ihr die Qualitäten fallen, so bleibt nichts als reine Zeitabmessung und Zahl übrig, die Musik wird reine Zahlenlehre. Der Ton ist dabei die erste Abstraktion, die sich vom Körperlichen loßreißt, und an den Worten bewegt sich der Geist. Der Geist ist die sich selbst bewegende Zahl. Auf diese Weise bemächtigt sich eine solche Lehre, ausgehend von der Musik, leicht aller Naturansichten in unserer Erkenntniß. Wir können die allgemeinsten Ansichten dieser Lehre etwa auf folgende Weise darstellen.

1) Grundlehre vom Weſen der Dinge.

Das erſte von allem iſt Zeruane Akerene, d. h. die anbeginnloſe, allumfaſſende, allverſchlingende Zeit, der das Schickſal ewig eingeboren iſt. Sie war vor Allem, und in ihr iſt Alles, Die Zeit iſt aber für ſich das unbegränzte leere (ἄπειρον,) in ihr iſt Alles durch die Abmeſſung oder das begränzende (πέρας.) Das Geſetz der Abmeſſung aber iſt die Zahl (ἀριθμός.) Die Zahlen ſind Weſen, Maaß und Ordnung aller Dinge. Die erſten Zahlen aber ſind Eins, Zwey, Drey. (Μονὰς, Δυὰς καὶ Τριάς.) Die Eins iſt der Vater aller Zahlen, ihr Weſen iſt Einheit, Untheilbarkeit, Unveränderlichkeit, Vollkommenheit, der reine ungetrübte Strom der Zeit. Die Zwei iſt als unbeſtimmte Zweiheit (ἀόριστος δυάς) die Mutter der Zahlen, ihr Weſen iſt Vielheit, Duplicität, Unendlichkeit, Theilbarkeit, Veränderlichkeit, die Trübung, Hemmung, Abmeſſung in der Zeit. Die drey aber iſt das erſte Geborne, die erſte Zahl, welche Anfang, Mittel und Ende hat, das erſte Endliche, aus dem die ganze Zahlenreihe hervorgeht. Der Inbegriff der monadiſchen, dyadiſchen und triadiſchen Potenz der Zahlen iſt die Welt. Dies iſt die wahre Lehre von der Dreyeinigkeit und der Geburt aller Dinge aus ihr.

2) Muſikaliſche Zahlenlehre.

Die Welt des Schalles iſt es, in der ſich uns zuerſt und am reinſten das wahre Geſetz der Welt irdiſch ankün-

digt. Lassen wir das Sinnliche im Schall fallen, so ist die Musik reine Zahlenlehre. Ihren Harmonieen muß alles Körperliches wie Unkörperliches, gleich gesetzt werden können. Die Grundgesetze der Musik sind aber Rhythmus, Melodie und Harmonie.

Erste Potenz. Rhythmus. Das Grundgesetz des Rhythmus ist die Duplicität, die Zweyheit als das Grundgesetz der Natur, daher das Spiel der Arsis und Thesis, das Gesetz der Gegenbewegung von Frage und Antwort, der antistrophischen Bewegung. Jede Arsis fordert ihre Thesis, und die Thesis verlangt von neuem eine Arsis. Dies ist das Grundgesetz der Welt: in der Abmessung der Schwingungen durch die Zeit ist das Wesen der Dinge; so werden der Geschichte ihre Perioden und Epochen bestimmt.

Zweyte Potenz. Melodie. Das Gesetz der Melodie ist die Entfaltung der Zahlenreihe ins Unendliche, nach den Zusammensetzungen des Graden und Ungraden. So entwickelt sich aus dem Gesetz der Arsis und Thesis das freyere Spiel melodischer Bewegungen. Dieses scheint anfangs regellos, aber in all seiner Freiheit ist es doch gebunden an das Gesetz der cyklischen Bewegung, der Wiederkehr zu seinem Anfang, welches der Welt das Gesetz der epochenweisen Wiederkehr aller Dinge vorschreibt.

Dritte Potenz. Harmonie. Harmonie ist das Vollendete; ihr Gesetz ist das des Zahlenverhältnisses. Daher

die Geſetze der Konſonanz, Diſſonanz und der Accorde. Die drei Grundzahlen bis zur dritten Potenz erhoben, geben daher die große harmoniſche Grundregel des Weltalls. $1 + 2 + 3 + 4 + 9 + 8 = 27$; 7 Zahlen, deren letzte die Summe der andern iſt. Davon iſt die Wurzel die Tetraktys $1 + 2 + 3 + 4 = 10$, deren einfachſte Verhältniſſe die erſten harmoniſchen Intervalle abmeſſen. 1 : 2 : 3 : 4, Oktave, Quint und Quart.

So beſitzen wir in Rhythmus, Melodie und Harmonie das vollendete Geſetz des Weltlaufes, aus dem wir himmliſches, räumliches und geiſtiges verſtehen mögen.

3) Aſtrologiſche Zahlenlehre.

Die Harmonieen der Weltakkorde meſſen das Geſetz der himmliſchen Bewegungen ab. Aus den Verhältniſſen der Harmonien leitet ſich die tiefſte Lehre von den heiligen Zahlen ab. So gilt die 3 und die 4, auch die Zahl der großen harmoniſchen Zahlenreihe die 7, deren Geſetz auf Erden und im Himmel gilt, es ſind 7 Töne, 7 Farben, 7 Grundmetalle, 7 Planeten und 7 Tage in jedem Mondaſpekt. Auch iſt die 9 wohl zu merken, denn alle ihre Vielfachen ſind wieder ihr ſelbſt gleich, und 27 ſind der Tage im ſideriſchen Mondlauf, welche die Nalſchatras der Indier abmeſſen.

Der Mondlauf, mit der Sonne verglichen, aber heiligt dieſes. Sechs Jahreszeiten der Indier haben jede 60

Tage. 365 ¼ Tage sind im Jahr, woraus eine Schaltperiode von 120 Jahren entsteht, die in 1440 Jahren das ganze Jahr durchläuft. Diese dreymal genommen gibt 4320, und diese mit 60 multiplicirt, gibt 25,920 Jahre, welche die große Fixsternperiode sind, nach der sich die Zeitalter der Welt abmessen. Aegyptisch aber sind $4 \times 365 = 1460$ Sternjahre $= 1461$ Religionsjahre, nach welchen die Konjunktion der Sonne mit dem Sirius wieder auf denselben Tag im Jahr fällt. Dies ist die Sothische Periode oder das große Jahr der Sonne, das große Jahr Gottes. 25 sothische Perioden aber sind 36525 Jahr, nach welchen die Mondphasen an demselben Tage im Jahre wiederkehren. Darnach lassen sich im Kleinen wie im Großen die Perioden des Weltlaufes abmessen.

4) Figurenmystik.

Das Geheimniß des Dreiecks, des magischen Fünfecks und manche andere einzelne Zeichen sind den weisen Meistern lang bekannt gewesen, und daraus hat sich der Aberglaube an Talismanns gebildet. Uns aber ziemt es von einem höheren Standpunkt die ganze Fülle dieser Lehre zu durchdringen, uns über Nostradamus und Böhme zu erheben. Natürlich wiederholt sich in der Figur wieder dasselbe Gesetz der Zahl, geometrisch, physisch und organisch.

Rhythmus. Länge, Magnetismus, Schwere.

Das rhythmische Grundgesetz der Duplicität von Arsis und Thesis spricht sich hier in den entgegengesetzten Rich-

tungen von einem Punkte aus in jeder geraden Linie aus. Physich ist, wie Schelling bewiesen hat, der Magnetismus, die Längenkraft mit der Duplicität seiner Pole an einer geraden, starren Linie. Auch gehört dahin die von ihm abhängende Krystallisation, welche den geradlinichten Konfigurationen und den regulären Körpern folgt. Die Bildung aber durch die geradlinichte Bewegung zum Mittelpunkt ist die nach dem Gesetz der Schwere.

Melodie. Breite, Elektrismus, Licht.

Das melodische Gesetz in der Zeichnung ist die Vielheit der Richtungen, welche die Breite bestimmt, und das Krumme, welches nach dem melodischen Gesetz in sich selbst zurück läuft, die Kugel, das Oval. Physich ist die Breitekraft, die Elektricität, welche galvanische Cyklen schließt, und als kosmischer Elektrismus sich in den elliptischen Bahnen der Weltkörper und allen Kepplerschen Gesetzen zeigt, in deren Melodien sich das rhythmische Grundgesetz der Schwere ausbreitet. Strahlende Ausbreitung der bildenden Kraft aber nach der Vielheit der Richtungen und im Spiel an den Oberflächen der Körper ist das Licht.

Harmonie. Tiefe, Chemismus, Organismus.

Das harmonische Gesetz in der Zeichnung ist die Allheit der Richtungen und die Durchdringung der Tiefe. Physisch ist also die harmonische Kraft die durchdringende des Chemismus. Daher die harmonischen Zahlenverhältnisse seiner Auflösungen und Ausscheidungen. Die durch-

dringende Kraft der vollendeten Geſtaltung zeigt ſich im Organismus. Tauſendfältig in einander greifende Ovale bilden mit Konſonanzen und Diſſonanzen die Konzerte der Figuren, wie ſie ſich in allen organiſchen Bildungen der Natur ſpielen.

5) Die Zahlenlehre des Geiſtigen.

Auch das Geiſtige miſt ſein Daſeyn nur nach den Schwingungen der Zahl ab; die Seele iſt die frei gewordene, ſich ſelbſt bewegende Zahl, die ſich ſelbſt gebende Muſik; in Harmonien und Disharmonien ſpielt ſich das ganze Leben der menſchlichen Geſellſchaft.

Das geiſtige Geſetz des Rhythmus iſt das Geſetz der Erkenntniß aus dem geraden Gegenſatz des Subjektiven und Objektiven dieſer geiſtigen Arſis und Theſis.

Das melodiſche Geſetz des Geiſtes iſt der freiere Gegenſatz der Gefühle, mit ſeinen elektriſchen Anziehungen und Abſtoßungen, der Sehnſucht und Liebe, welche Befriedigung zum cykliſchen Schluß verlangen.

Das harmoniſche Geſetz lenkt aber hier das Princip der Kraft, des Handelns, das Wollen, dem das Grundverhältniß der Gerechtigkeit und die Harmonie der Geſinnungen vorgeſchrieben iſt. Staat und Kirche ſind der geiſtige Neſter der himmliſchen Harmonien.

So können wir uns aus der Wurzel des Pythagoräismus ein zierliches Syſtem der Naturphiloſophie neben alle

die andern zimmern, die wir schon haben! Und was ist die Bedeutung der ganzen Lehre? Zahl und Figur sind die Formen unserer anschaulichen Auffassung der Dinge, die wir also überall als Instrumente brauchen, wo wir Dinge aus der Anschauung auffassen wollen. Hier wird aber dieses subjective Instrument des Verständnisses mit dem Gesetz und der innern Energie der Dinge selbst verwechselt; das Wesen der Dinge soll aus der Form erklärt werden, deren sich nur mein Verstand bedienen muß, um sie zu begreifen. Was uns aber in dieser Lehre gleich als abgeschmackt einleuchtet, mußte doch in der Geschichte der Philosophie eine Zeit haben, wo der Schein des Mysticismus darin täuschte: nämlich die, in der man zuerst in abstracto diese Formen aus dem Ganzen unserer Erkenntniß ausscheiden lernte. Ja uns wandelt wohl auch zuweilen einmal im Leben der Aberglaube an volle Zahlen an. Sehen wir so den Grund aller geheimen Zahlen- und Figurenlehre im Großen an, so werden wir uns auch leicht über einzelne mathematische Mystifikationen orientiren. Wir werden z. B. leicht die Lehre von der Kugelgestalt als der vollkommensten, und von der Kugelgestalt Gottes verstehen; wir werden einsehen, wie man darauf kommt, den Satz: kein System von Körpern kann durch innere Kräfte seinen Schwerpunkt verrücken, nach der asiatischen Lehre des Budha aussprechen kann: Alles sey Nichts, oder mit Oken: Gott sey die Null, und ähnliche Spielereien des noch kindischen Verstandes mehr.

d) Logiſcher Myſticismus.

Die Entwickelung der philoſophiſchen Abſtraktionen iſt die Hauptaufgabe für die Erfindung der Abſtraktion, ſie wird ſehr verſchiedene Stuffen des logiſchen Myſticismus neben einander entſtehen laſſen. Ihr Weſen beſteht überhaupt in der Erfindung von Begriff und Regel, der logiſche Myſticismus wird alſo überhaupt das Allgemeine für das wahrhaft Vorhandene nehmen, er wird die Begriffe und die Nothwendigkeit ihrer allgemeinen Geſetze transſubſtantiiren. Wollen wir ſeine Geſtalten einzeln kennen lernen, ſo müſſen wir vor allem darauf achten, daß der Zweck der philoſophiſchen Abſtraktion iſt, die metaphyſiſchen Formen durch die dialektiſchen uns zum Bewußtſeyn zu bringen.

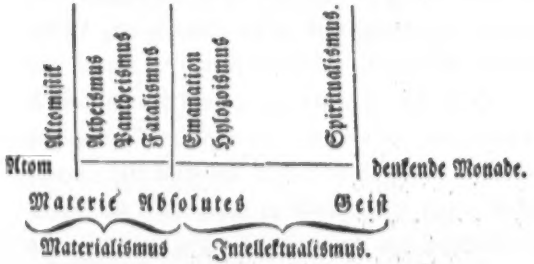
Hier wird alſo die Lehre vom Urweſen am unmittelbarſten weiter ausgebildet, denn das Urſeyn, die Einheit und die Nothwendigkeit im Weſen der Dinge ſind gerade die oberſten metaphyſiſchen Formen. Die beſtimmte Erfindung der philoſophiſchen Abſtraktionen iſt aber ſchon theoretiſch. Dabei iſolirt ſich der Verſtand vom Sinn, indem er ſich über ihn erheben will, und es bleibt ihm nun kein Quell der Wahrheit mehr, als der leere Begriff der Wahrheit ſelbſt: Uebereinſtimmung der Erkenntniß mit dem Gegenſtande. Dieſe muß hier als Schöpfer des Weltalls erſcheinen.

Die Reflexion einiger wird alſo das Seyn des Gegenſtandes als das reine, Beharrliche zum Urweſen machen,

in dem alles iſt; die der andern hingegen das Erkennende, Denkende, Einfache. Die erſte Anſicht iſt pantheiſtiſcher Realismus, der ſich am konſequenteſten zu materialiſtiſcher Atomiſtik ausbildet. Die andere Anſicht iſt ein Intellektualismus als Ideenlehre, welche in Emanationslehre und Leibnitzianismus übergeht.

Der wahre Fortſchritt der Abſtraktion beſteht hier in dem Uebergehen von den metaphyſiſchen Formen zur reinen Ausſcheidung der dialektiſchen, zur Erfindung der Logik. Die metaphyſiſche Seite iſt hier die des Seyns, die in Atomiſtik übergeht, die dialektiſche Seite iſt die des Verſtandes, die als Emanationslehre myſtiſch wird. In Rückſicht alles logiſchen Myſticismus können wir die Entwickelung einzelner Syſteme weniger beſtimmt anticipiren, als bei der Zahlenlehre, weil hier das Princip gar keine Regel der Entwickelung in ſich hat; die Entwickelung alſo nur von willkührlichen Griffen einzelner Philoſophen abhängt. Denn dem Verſtande rein für ſich ſteht nichts als die leere Form der nothwendigen Einheit zu Gebote, und für die Entwickelung die leeren logiſchen Vergleichungsbegriffe. Da mag er nun ſein Princip gewählt haben, wie es trifft, Nothwendigkeit gerade dieſer Entwickelung liegt nie darin, ſondern die ſinnliche Erkenntniß des Menſchen, welche man gerade zu verſchmähen meint, liegt gut zur Hand, in die thut man dann beliebige Griffe.

Daher gibt es hier der Zwittersyſteme unzählige, in denen allen das abſolute Weſen der Dinge rein in der Natur erkannt werden ſoll. Da wir aber nur zwei Naturanſichten beſitzen, die materielle und die geiſtige, ſo können wir alle dieſe Syſteme in folgender Stuffenleiter überſehen.



Durch die inkonſequente Nachhülfe des Sinnes kommen der abſoluten Einheit noch Materie und Geiſt zu Hülfe. Die reinſten entgegengeſetzten Anſichten wären hier Atomiſtik, Fatalismus und reiner Spiritualismus. Der Fatalismus, als bloße blinde Nothwendigkeitslehre, wäre dem Verſtande das Konſequenteſte. Aber der läßt ſich rein für ſich gar nicht entwickeln, indem er nur die leere Form allgemeiner Geſetze, ohne allen Gehalt des Geſetzes ſelbſt, an die Spitze ſtellen kann.

Der Verſtand wird ſich alſo wenigſtens vom Sinn den Gedanken des Seyns borgen müſſen, und ſo entſteht Spinozas Pantheismus oder die Lehre von der Gottheit, als der abſolut einen Subſtanz aller Dinge. Hier können wir an Spinoza ſehen, wie willkührlich alle Ent-

wickelung aus dieſem Princip bleibt. Er geht von dem Ein und All der göttlichen Subſtanz aus, die allein iſt. Was hat nun dieſer Gedanke mit der menſchlichen Erkenntniß zu theilen? In der kommen lauter einzelne Theilweſen vor, ausgedehnte Körper und denkende Geiſter, deren Verhältniß zum göttlichen Seyn nicht gegeben iſt. Spinoza hilft ſich mit der logiſchen Methode. Er geht mit Axiomen, Definitionen und Propoſitionen vorwärts, und ſpricht darin von allerlei Dingen, die wir nur aus der Erfahrung kennen. Nur durch den Sinn des Menſchen erhält Gott Denken und Ausdehnung zu Attributen u. ſ. w. Anſtatt alſo ein Syſtem zu geben, gibt er nur eine Hypotheſe, in der jeder Schritt vorwärts eine neue Hülfshypotheſe fordert. Den alten griechiſchen reinen Pantheiſten kam noch keine ſolche logiſche Methode zu Hülfe, ſie wurden daher durch den Grundgedanken gleich konſequenter auf die Einſeitigkeit des Verſtandes, und dadurch auf den Skepticismus geführt.

Dieſem Pantheismus iſt nun dem Princip nach der davon ganz verſchieden ſcheinende atomiſtiſche Materialismus ſehr verwandt. Es war im Grundgedanken des Pantheismus inkonſequent ein Seyn vom Sinne zu borgen (denn nur der Sinn lehrt den Menſchen, daß etwas iſt.) Ferner war es willkührlich gerade Einheit und Einfachheit dieſes Seyns vorauszuſetzen, nur weil der Verſtand ſich ſelbſt keine Vielheit zu geben vermag. Man kann alſo eben ſo gut dieſe Vielheit dem Seyn noch beigeben, wenn man

nur alle ſinnlich beſtimmten Qualitäten aufgehoben denkt. So wird das Seyn die materielle Maſſe, welche aus einfachen Theilen aus Atomen beſteht; das Spiel der Atomen iſt die Welt, und wir ſind bei einem weit glücklicheren Syſteme angelangt, dem die Mathematik wieder zu Hülfe kommt. Dieſe lehrt uns die Geſtalten und Bewegungen der Atomen beliebig kombiniren, und dadurch können wir Himmel und Erde, Körper und Geiſter, Engel und Götter beliebig konſtruiren, wenn uns der Glaube an unſere eigene Spekulation erſt einmal über den allgemeinen Widerſpruch, alles Seyn in Materie zu verwandeln, hinweg geholfen hat. Prieſtley kann uns da viel Gutes lehren, und Schelling hat in Sachen der Götter dieſes Syſtems mit ſeinem Menstruum universale, dem Aether oder der Weltſeele einen trefflichen Fingerzeig gegeben, nach dem wir Leucipp und Epikur korrigiren mögen.

Wer dagegen die Einſeitigkeit des Materjalismus gleich fühlt, der wird, um ein entwickelungsfähiges Princip zu erhalten, auf den erkennenden Verſtand ſelbſt zurückgewieſen. Hier wird für eine nur induktoriſche Behandlung ein fruchtbares Syſtem erſcheinen. Die Allgemeinbegriffe mit ihrer Nothwendigkeit ſind das Weſen der Dinge, der Geiſt iſt der Begriff des Körpers, die Welt der Gedanke Gottes, kurz eine Ideenlehre entſteht, wie Platon ſie zuerſt erfunden zu haben ſcheint. Will dieſe aber über die Induktion hinaus ſich ſpekulativ aus ihrem eigenen Princip entwickeln, ſo verſagt ihr dies den Dienſt, es wird wieder alles leere

Willkührlichkeit. Soll nämlich der Intellektualismus aus seinem Princip entwickelt werden, so wird nur als Nothbehelf zum pantheistischen Grundgedanken der einfachen Substanz inkonsequent hinzugefordert, daß diese Substanz erkennen wolle, oder daß es mit ihr zur Selbstoffenbarung kommen müsse. Daß aber dieses Erkennen oder Selbstoffenbaren ein einzelner sinnlicher Ausdruck ist, der nur für den Menschen Bedeutung hat, wird übersehen.

Dies vorausgesetzt, gibt es hier zwei Entwickelungsmanieren, die der Emanationslehre und die der Lehre vom Mikrokosmus.

Die mikrokosmische Entwickelung stellt erst die allgemeinen Formeln von der Einheit und Dreieinigkeit auf, ordnet dann die logischen Vergleichungsformeln unter, und begnügt sich nun damit, das Seyn der Dinge aufzunehmen, wie der Sinn es eben gibt, dabei aber zu zeigen, daß im Himmel und auf Erden überall dieselben Verhältnisse wieder kehren, die ganze Welt gleiche einem großen goldenen Ey; sie lasse sich zu einem großen Adam zurecht mahlen; was am Himmel steht, stehe auch im menschlichen Körper, Sonnen, Planeten und Monde, mit der Excentricität ihrer Bahnen u. s. w.

Görres hat uns in der Art neuerdings die unterhaltendsten Geschichten erzählt. Wie das Spiel gelinge, ist leicht zu überschlagen. Nach den Unterschieden von rund, eckicht u. s. w., haben alle Gestalten Aehnlichkeiten, nach Eins, Zwei, Drei, nach einerlei und verschieden, positiv

und negativ, ſind ſich alle denkbaren Dinge ähnlich — wenn wir es nämlich nur oberflächlich genug nehmen, nicht nach den Dingen, ſondern nur nach unſerm Denken und Auffaſſen unterſcheiden. Die Mikrokosmiker können ſich damit entſchuldigen, daß ja alle ſyſtematiſchen Naturlehren nach dem gleichen Ziele ſtrebten, wie ſie. Was iſt unſere ganze Mineralogie, Zoologie und Botanik anders als ein Zuſammenreihen der Dinge nach Aehnlichkeiten? und fordert nicht jeder Phyſiker mit ſeiner Abſtraktion, z. B. von Metallen, Pflanzen und Thieren eigentlich ein theöretiſches Princip der Metallität, Vegetation und Animalität? Allerdings! Aber die geſunde Logik weiß, daß daß ſie in Rückſicht deſſen durch ihre Klaſſenabſtraktionen nur die Aufgabe genannt, aber noch keine Auflöſung gegeben hat. Sie weiß ferner, daß das ihr bisher noch unbekannte Princip der Metallität, Vegetation und Animalität ein ſehr zuſammengeſetztes mathematiſches Geſetz ſeyn wird, welches ſich aus den allgemeinen Bildungsgeſetzen der Erde müßte ableiten laſſen, wenn wir je im Stand ſeyn ſollten, mit dem Kalkul ſo weit vorzudringen. Der logiſche Myſticismus läßt hingegen dem Mikrokosmiker die bloße Benennung der Aufgabe ſchon wie Auflöſung klingen, eben weil er meint, mit Abſtraktionen das Weſen der Dinge zu faſſen. Kommt er mit einigen Zuſammenſetzungen der Ausdrücke abſolut, identiſch different, poſitiv, negativ u. ſ. w., dem Einzelnen nahe genug: ſo meint er dann, er habe die Bildung der Erde ſchon erklärt, wenn er nur die Namen:

Metallität, Vegetation, Animalität oder Erdſtoff, Sonnenſtoff u. ſ. w. genannt hat.

Syſtematiſcher ſind die Emanationslehren, die auch in alter und neuer Zeit den meiſten Beifall gefunden haben.

Die Emanationslehre iſt die regelmäſigſte und einfachſte Form des logiſchen Myſticismus, indem ſie ganz rein aus der Form der Begriffe fließt. Wie der Strom aus der Quelle fließt, das Licht aus dem Feuer ſtrahlt, oder die Glieder der Zeugung einander folgen, ſo emanirt das Beſondere aus dem Allgemeinen. Die leere oberſte Form aller Allgemeinbegriffe Etwas iſt das Urweſen, daraus emaniren zuerſt z. B. das Princip der Körperlichkeit und Geiſtigkeit, aus dem Princip der Geiſtigkeit Engel, Menſchheit, Thierheit u. ſ. w., wo in Rückſicht der mehr oder weniger albernen Ausbildung des Syſtems alles auf die phyſikaliſchen Kenntniſſe des Urhebers ankommt.

Sobald dieſe Lehre aber Anſprüche an beſtimmte Entwicklung aus ihrem Princip macht, wird dem unpartheyiſchen dritten die unbeholfene Inkonſequenz darin leicht ins Auge fallen. Schon das Orakel Zoroaſters lehrte: im Anfang war Zeruane Akerene, der aus ſich ſelbſt den Ormuzd und Ahriman erzeugt hat, aus dieſen gingen hervor die drei Elemente: Urlicht, Urwaſſer und Urfeuer, aus denen alle Dinge geordnet ſind. Und eine ähnliche, willkührlich erſonnene Schöpfungsgeſchichte iſt jede noch ſo raffinirte Emanationslehre. Die modernſten ſind die von

Leibnitz und Schelling. An beiden können wir leicht die Inkonsequenz des Grundgedankens und die Willkührlichkeit der Entwickelung nachweisen.

Die Ansicht dieses Leibnitzischen Systems ist: das Urwesen ist die absolute einfache, denkende Substanz, deren Gedanken die Welt sind. Alle Dinge sind denkende Monaden, in deren Gedanken sich die Welt spiegelt, durch die aus dem göttlichen Gedanken gegebene vorherbestimmte Harmonie. Die einzigen Unterschiede in den Wesen sind die Grade der Dunkelheit und Klarheit ihrer Weltansicht, nach welcher sie sich stuffenweis unter die Gottheit ordnen. Ueber schlafende materielle Atomen erhebt sich die Klarheit thierischer Monaden, darüber die Deutlichkeit menschlicher Monaden und so höher bis zum Urquell alles Seyns, welcher in der All durchdringenden Deutlichkeit des Gedankens die Welt erschafft.

Kant hat in der Kritik der reinen Vernunft gut gezeigt, wie die ganze Grundlage dieses Systems aus der Verwechselung der logischen Vergleichungsbegriffe mit den Kategorien entspringt, man könnte dem noch beifügen, wie die Lehre von der Stuffenleiter der Wesen sich nur aus den misverstandenen logischen Regeln der Homogeneität, Specification und Affinität der logischen Formen bildet. Hier ist es uns aber genug, auf die Grundlage des Ganzen zu achten. Der Grundgedanke ist der spinozistische: es kann nichts anders existiren, als die einfache Substanz — warum muß diese aber eine vorstellende seyn, und eine Welt aus

ſich projiciren? Die einzige Antwort iſt: weil der Menſch ſich kein anderes einfaches Weſen denken kann, als ein denkendes, und weil der Menſch doch eine Welt, und gerade eine ſolche vorfindet. Innere Konſequenz iſt nicht im Gedanken, damit wird alſo das Ganze eine willkührliche grundloſe Hypotheſe, die niemand glaublich finden wird.

Schellings Lehre iſt eine eigentliche Emanationslehre. Ihre Summe läßt ſich etwa ſo darſtellen: Das Urweſen, (das Enſoph) iſt die abſolute Identität aller Dinge, welche ſich ſelbſt offenbaren oder ſelbſt erkennen will. Dies kann nur durch Entzweyung des Subjektiven und Objektiven geſchehen. Das ewige väterliche und unendliche mütterliche Princip erzeugen den ewigen Sohn, das Princip der endlichen Welt. Die erſte Emanation iſt die Objektive, die materielle Welt nach den Geſetzen der Schwere; die zweyte Emanation iſt die der Lichtwelt und des Organismus; die dritte Emanation iſt die ſubjektive des Geiſtes. Hier iſt nun wieder alles willkührlich. Warum will die ewige Einheit ſich ſelbſt erkennen? Doch nur, weil wir das vom Menſchen ſo gewohnt ſind. Woher weiter die Hypotheſe der Entzweyung des Subjektiven und Objektiven? Wieder nur willkührlich aufgegriffen aus der Erfahrung über die menſchliche Erkenntniß. Ferner die Ableitung der Emanationen ſelbſt iſt nichts als eine tabellariſche Ueberſicht der allgemeinſten Klaſſenbegriffe in den Naturwiſſenſchaften (Materie, Schwere, Licht, Organiſation, Waſſer, Eiſen, Pflanzen, Thiere, Geiſt u. ſ. w.), nebſt einer will-

kührlichen Uebersetzung derselben in die Sprache dieses Systems.

Doch meine Absicht ist hier nicht, polemisch gegen diese mystischen Systeme zu verfahren, um sie zu widerlegen, sondern vielmehr dem, der eine richtigere Ansicht gewonnen hat, zum Verstehen der Geschichte der Philosophie den Gesichtspunkt zu zeigen, von dem aus sich jeder leicht in die Ansicht eines solchen Systems versetzen und es nacherfinden kann, ohne' sich von ihm täuschen zu lassen. So haben wir hier in der Lehre des Mikrokosmus und der Emanation zwey treffliche Recepte, um jetzt sogenannte deutsche Naturphilosophie zu machen. Man gibt nur nach allgemeinen Rubriken Namen, und bildet sich dann nach der Regel des logischen Mysticismus ein, diese bezeichneten die Grundkräfte der Erdebildung selbst. Hier zeigt sich die dringende Nothwendigkeit einer strengen mathematischen Ausbildung des Geistes. Nur diese läßt uns die leere mystische Nahmengebung bestimmt von aller Theorie unterscheiden.

4) Intuition, Induktion und Spekulation.

Diese Stuffenreihe, haben wir gefunden, muß die größten Perioden in der Ausbildung des Verstandes abmessen, denn die menschliche Erkenntniß entwickelt sich aus der sinnlichen Anschauung, die allgemeinen Gesetze der Theorie muß der abstrahirende Verstand sich erst zu diesen hinzu erfinden, um sie dann zur Erklärung zu gebrauchen.

Er wird alſo in ſeinen Abſtraktionen ſelbſt erſtlich nur von der Anſchauung der Natur ausgehen können, daraus bildet ſich das induktoriſche Verfahren, und erſt, wenn die Abſtraktionen erfunden ſind, kann er mit ihnen als Principien anfangen im ſpekulativen Verfahren. Wie charakteriſirt ſich nun dieſer allgemeine methodiſche Unterſchied der Logik im Beſondern für die Geſchichte der Philoſophie? Die Antwort wird ſich ſo am deutlichſten geben. Das Höhere im Menſchen iſt die willkührliche Thätigkeit, mit der er ſein Inneres ausbilden kann. Was kann nun der Menſch willkührlich mit ſeinen Vorſtellungen machen? Dichten kann er und denken. Dichtung aber iſt früher in ſeiner Entwickelung als regelmäßiger Gedankengang, beſonders als ſelbſtſtändiger der Philoſophie; denn Dichtung fordert nur ein freies Spiel der Vorſtellungen, Denken aber iſt eine ſtrenge Geſetzmäßigkeit, an die Regel der Wahrheit gebunden. So zeigt uns die ganze Geſchichte der Philoſophie den Widerſtreit zwiſchen dem ſpekulativen äſthetiſchen Intereſſe der Phantaſie in der Dichtung und dem ſpekulativen theoretiſchen Intereſſe des Verſtandes vor dem Denken. Dahin gehört großentheils der Streit der geſunden Logik mit den Myſtikern, und der Streit der Philoſophen mit dem Kultus.

Die vernünftelnde Phantaſie fordert für ihre Dichtung von der Philoſophie nur Einheit, Vereinigung, Gruppirung; der Wahrheit ſuchende Verſtand hingegen will Einſicht und Erklärung. Die dichtende

Phantaſie verlangt nur eine mythologiſche Vereinigung des Univerſums zu einem anſchaulichen Ganzen, nach Geſetzen der Phantaſie. Der Verſtand hingegen will, theoretiſche, Erklärung eines jeden Dinges aus ſeinen höchſten Principien.

Aber die ganze Aufgabe des Verſtandes oder der Wiſſenſchaft: was iſt Wahrheit? — die muß ſich der Verſtand erſt erfinden. Anfänglich iſt alſo alle Philoſophie nur im Intereſſe der Dichtung unternommen. Der Einheit ſuchende Verſtand tritt zuerſt nur im Dienſte der Phantaſie auf, in der Periode der intuitiven Philoſophie. Dieſe philoſophiſche Intuition können wir bei jedem ſich ſelbſt überlaſſenen philoſophirenden Kinde eben ſo gut beobachten, wie in alter dichtender Philoſophie. Die erſten ſpekulativen Fragen nach der Einheit im Weſen der Dinge werden hier immer mit willkührlichen mythologiſchen Fratzen beantwortet, indem der phantaſirende Philoſoph noch gar nicht nach Wahrheit, ſondern nur nach Einheit in der Gruppirung des Gemähldes fragt. So antwortet z. B. auf die ſpekulative Frage nach dem Urſprung der Zeugung die perſiſche Erzählung vom Urſtier Abudad, und vom erſten geſchlechtsloſen Menſchen Kajomorts. So trennt ſich beſtimmt von alter griechiſcher Theogenie und Kosmogenie der Anfang griechiſcher Philoſophie. Philoſophiſche Intuition beſteht alſo darin, daß die ſpekulativen Formen nur für die anſchaulichen Darſtellungen der Dichtung gebraucht werden.

Jahrtausende lang kann eine sich selbst genügende Philosophie auf diesem Standpunkt der Intuition stehen bleiben in der Vorzeit der philosophischen Geschichte. Denn der Fortschritt über diese Periode hinaus, fordert einen Sprung in das eigene Gebiet des Verstandes, ein Selbsterwachen der Reflexion in der Entdeckung jener Grundfrage aller Reflexion: was ist Wahrheit? Diese Entdeckung ist der erste Anfang einer selbstthätigen Philosophie, der erste Anfang der Wissenschaft unter den Menschen. Diese Entdeckung konnte aber erst durch eine nicht in bloßes Symbol aufgehende Sprache, durch Tonsprache und Tonschrift möglich werden; wir danken sie den Griechen, und sie ist die Erbschaft, welche griechische Bildung dem Menschengeschlecht hinterlassen hat. Ist diese Entdeckung einmal gemacht, so wird dann nothwendig die Evolution der Geschichte der Philosophie beginnen und fortschreiten, so lange nämlich die Menschen in derselben Reihe der Ausbildung ihrer Reflexion fortschreiten.

Hiemit ist also die Epoche des Ueberschrittes aus der Intuition in die Periode der Induktion bezeichnet. Die Periode der Induktion ist die der Erfindung der Abstraktionen, ihr Ziel ist die Erfindung der Logik. Sind die Abstraktionen dann in der Gewalt des Verstandes, so wird er mit ihnen anfangend eigentliche Spekulation versuchen. Nach der Erfindung der Logik wird also die Geschichte der Philosophie allmählich in die Periode der Spekulation übergehen.

Jede dieser Perioden wird aber in sich mannigfaltig das Ganze der Philosophie umfassen, und auf ihre ausgezeichnete Weise darstellen. Jede Hauptperiode wird also auch, eben weil sie ihren geschlossenen eigenen Kreis und ihre eigenen Aufgaben hat, in sich die allgemeinsten methodischen Unterschiede nochmals wiederholen, indem sie selbst von der auffassenden Intuition anfängt, mit ausbildender Induktion fortfährt, und mit Speculation vollendet.

a) Periode der Intuition.

Das Eigene der philosophischen Intuition und ihrer Periode ist, daß sie durch eine ganz bildliche Sprache nur mythologische Metaphysik hat, die nur lebendige Dichtung sucht, aber weder Schönheit noch Wahrheit kennt. Der menschliche Geist, der noch keine Abstraktionen lernen konnte, greift spielend in das allgemeine Leben der Natur, die lebendige, ästhetische Ansicht der Dinge, und die materielle theoretische gehen ihm ganz in eins auf, das Leben fängt an, seine Philosophie zu bilden, das Bedürfniß aber seinen Verstand.

Alle Ausbildung des Verstandes ist deswegen hier technisch. Wir sehen alte Völker mit großer Kunst und Kraft bauen, Seen und Kanäle graben, oder den Himmel beobachten, aber ohne alle theoretische Nachfrage. Wissenschaft und Kunst sind da nur Handwerksgeräthe der Priesterkaste, welche sich durch die Furcht vor bösen Geistern und ihre

überirdische Gewalt in Ansehen erhält, den Ackerbau schützt, die Gesetzgebung besorgt, und sich durch die Heiligkeit ihrer Ceremonien gegen die Macht der Fürsten und ihrer Krieger zu sichern sucht.

Alle Wissenschaft, also auch Gesetzgebung und Arzneikunst sind hier die Sache der Priester; der Streit ist noch nicht Streit philosophischer Schulen, sondern Kampf der Gläubigen, des auserwählten Volkes Gottes mit den Ungläubigen, den Ketzern.

Physik und Metaphysik entsteht durch Vermengung historischer Traditionen mit metaphysischem Bildertraume. Sie ist also positive mythologische Geister- und Götterlehre. Die Macht des Bedürfnisses überliefert hier jeden Einzelnen hülflos an die Furcht vor Feindschaft, Naturgewalt und Krankheit, welche von übermenschlicher Kraft verhängt werden, und wogegen nur Priester unter der Sanktion der Sternkunde und Arzeneimittelkenntniß Hülfe gewähren. So wird die Religion hier zu Geisterbannerey, die Heilkunst Geisterbeschwörung, und die Gesetzgebung sanktionirt ihren Schutz für Ackerbau und Gewerbe durch die theokratische Form und Ueberlieferung in heiligen Schriften. Die Sittenlehre der reinen Tugendpflichten, Ehre, Gerechtigkeit, Treue und Wahrhaftigkeit ist die Lehre aller Völker und aller Zeiten, aber als Tugenden werden abergläubischer Götzendienst und Fratzen zu Gunsten der Priester gepriesen.

So macht sich die Fortbildung aller intuitiven Philosopheme. Unter ihnen finden wir aber noch einen bestimm-

ten Fortschritt von blos anschauender phantasirender Naturbetrachtung zu spekulativer Intuition. Anfangs zeigt sich nur eine vage, fragmentarische Symbolik, nach welcher Naturkräfte und allgemeine Eigenschaften der Dinge in Geister verwandelt werden. Diese erhebt sich aber zu einer vollendeten Naturdichtung, welche das Weltganze in ihrer mythologischen Anschauung umfassen will in einer systematischen, physikalischen Mythologie. Der Gipfel dieser Lehre gibt endlich die Frage nach dem einen Urwesen, wie persische und brahmanische Weise sie beantwortet haben. Bei den höheren Ausbildungen dieser Philosopheme finden wir immer neben der physikalischen Mythologie eine geheime mystische Zahlenlehre mit Astrologie und Emanationslehre. Wir können leicht bemerken, wie diese schon vorläufig der physikalischen, mathematischen und philosophischen Abstraktion entsprechen.

b) Periode der Induktion.

Philosophische Induktion ist erst der Anfang des aktiven Philosophirens. Sie beginnt damit, daß der Verstand sich selbst fühlen lernt, und in klarerem Selbstbewußtseyn zuerst den Standpunkt der Theorie und der Wissenschaft entdeckt. Hier fragt sichs nicht mehr nur, wie sich die Dinge gefällig zusammen denken lassen, sondern was die Wahrheit sey. Der Verstand lernt nach und nach einzelne Abstraktionen kennen, diese hebt er als hypothetische Erklärungsgründe

heraus, und versucht damit sein Heil in der Natur. Hier gibt es eine ganz andere Konsequenz als in unserer Spekulationsphilosophie. Der einzelne Philosoph kennt nur einzelne Fragen von ihrer theoretischen Seite, und sein Princip ist ihm schon gut, wenn sich nur ein Theil unserer Ueberzeugungen dadurch beherrschen läßt.

Die Idee der Wahrheit ist hier die erste neue Eroberung; die Gebiete der Wahrheit und Schönheit werden sich trennen, der Geschmack wird sich mit dem Verstande bilden. Hier wird die Wissenschaft nicht mehr Sache der Priester bleiben, sondern freyes Volkseigenthum werden. Die Wahrheit der Philosophen wird ihren Kampf mit den positiven Erzählungen der Priester beginnen, und freier Geist wissenschaftlicher Ausbildung wird zuerst erscheinen.

Natürlich kann sich diese Induktion als intuitive Induktion anfangs nur an gegebene Tradition fremder Phantasien aus der Intuition und an deren Aufgaben anschließen. Sie wird also von religiöser Kosmogenie ausgehen, aber in ihren Erklärungen nicht Symbol, sondern Wahrheit suchen. Mit dieser theoretischen Wendung wird sie die Religionslehre eigentlich bei Seite setzen, und auf bestimmtere physikalische Abstraktionen treffen, sie wird ihr Auge vorzüglich auf die Physik richten, weil die materielle Weltansicht die eigentliche Sphäre der Theorie in unsern Erkenntnissen ist.

Hat der Verstand darin einige Uebung erlangt, so entdeckt er ein Gebiet der Wahrheit, das er selbst zu beherr-

schen vermag, er faßt Zutrauen zu sich, erhebt sich zur *induktorischen Induktion* oder der eigentlichen Periode der Erfindung der Abstraktionen. Hier wird er zuerst die *mathematischen Formen* der Erkenntniß theoretisch ergreifen, und aus ihnen seine Philosophie zu bilden suchen. Dann aber wird seine Theorie zur *philosophischen Abstraktion* fortgehen. Bey dem letzten Versuch haben wir nun schon gesehen, daß der Verstand sich vom Sinne wird trennen wollen, daß er dadurch den ersten Gegensatz des *Dogmatismus* mit dem *Skepticismus* hervor bringt, indem er seine eigene Einseitigkeit fühlt, ohne sie sich erklären zu können. Der Skepticismus wird hier auch die sittlichen Ueberzeugungen in Anspruch nehmen, und so auf die praktische Philosophie führen.

Der Dogmatismus aber wird, wie sich oben zeigte, anfangs *pantheistischer Realismus*, aus dem *atomistische Naturphilosophie* und *Intellektualismus* fließen. Indem der letztere aber das verständige *Formelle* zum Geistigen macht, so wird durch ihn aus rhetorischer Dialektik formelle Logik als Analytik gebildet, und so mit der Erfindung der Logik die erste Erfindung der Abstraktionen beendigt seyn.

Nun hat der Verstand alle Materialien seiner Erkenntnisse in seiner Gewalt; er wird sie zunächst zu verwenden suchen, um daraus vollständige Systeme zu bauen in der Periode der *spekulativen Induktion*. Der nächste Schritt weiter wird ihn aber dahin führen, das Intellek-

tuelle ſelbſt zum ſpekulativen Princip zu erheben, womit er in die Periode der Spekulation eintritt.

c) Periode der Spekulation.

Die philoſophiſche Spekulation hebt ſich aus der Induktion heraus, ſo wie der Verſtand ſich ſeiner Abſtraktionen vollkommen Meiſter fühlt. Er macht nun beſtimmter ſeine ſelbſtſtändigen Erkenntniſſe zu Principien, und indem er dunkel den vom Sinn unabhängigen Glauben der Vernunft in ſich findet, nimmt er ſein Abſtrahiren für ein Anſchauen des Verſtandes. Damit wird er recht eigentlich ſich ſelbſt genug; der mathematiſche und logiſche Myſticismus muß ſich alſo in dieſer Periode der intuitiven Spekulation aufs wildeſte ausbilden. Denn Begriffe bilden, und höhere Geſetze des Geiſterreichs anſchauend erkennen, iſt hier eins und daſſelbe. Der Charakter der Philoſophie wird ſich ganz nach der Intuition zurück wenden; was die vernünftelnde Phantaſie erfunden hatte, wird die phantaſirende Vernunft wieder aufnehmen.

Verläßt endlich der Verſtand dieſen myſtiſchen Wuſt wieder, ſo findet er die logiſchen Formen klar in ſeiner Gewalt, mit ihrer Hülfe will er rationaliſtiſch ſeine Philoſophie ausbilden, und tritt dadurch in die Periode der induktoriſchen Spekulation ein.

Hier kennen wir wieder den Verlauf aus dem vorigen. Der Rationalismus wird einerſeits in vollendete Atomiſtik

und fatalistische Naturphilosophie, andererseits in einen Intellektualismus der vollendeten logischen Philosophie auslaufen. Ihm wird aber philosophischer Empirismus entgegen treten, und sobald er mit dem Rationalismus konfrontirt wird, einen neuen Skepticismus erzeugen, der besseres Recht behauptet, als der ältere, indem er durch die Antinomie der Vernunft beweißt, daß jede dogmatische Philosophie sich selbst widerspricht. So führt er ganz von der Spekulation ab, und nur zur innern Selbstbeobachtung zurück, er wird der Erwecker der richtigen Psychologie und des Kriticismus, womit dann die subjektive Wendung der Spekulation, und somit die Periode der spekulativen Spekulation erreicht ist. Die Bildung der Psychologie bezeichnet ihren Anfang, die Erfindung des Kriticismus ist ihr eigenstes Leben, und die Ausbildung der Kritik vom Standpunkt der philosophischen Anthropologie ihre Vollendung.

Dritte Abhandlung.

Belege aus der Geſchichte.

Der ganze Inhalt der vorigen Darſtellung macht Anſprüche daran als Geſetz für die wirkliche Geſchichte der Philoſophie zu gelten. Die Ausbildung der Philoſophie ſoll ſich im Allgemeinen nach den Perioden der Intuition, Induktion und Spekulation abtheilen, und dazwiſchen ſollen alle die andern genannten Momente ſpielen. Wir müſſen damit alſo nothwendig auf die hiſtoriſche Frage kommen, wie ſtimmt nun wol die wirkliche Geſchichte mit unſern allgemeinen Präſumtionen. Ich behaupte bis ganz ins Einzelne ſehr genau, um ſo mehr, je reiner wir alle bloßen Reaktionen der Tradition von den wahren Fortſchritten des Selbſtdenkens trennen. Dies kann vorläufig folgende Tafel zeigen, die wir in einzelnen erläutern wollen.

Intuition. Orientaliſche Philoſophie.

Induktoriſch phyſikaliſche Mythologie und geheime Zahlenlehre.

Spekulativ Emanationslehre.

Induktion. Griechiſche Philoſophie.

Intuitive Induktion.

phyſikaliſche Abſtraktion der Joniſchen Schule.

Waſſerlehre Thales.

Feuerlehre Heraklit.

Induktoriſche Induktion.

Mathematiſche Abſtraktion

Pythagoras

philoſophiſche Abſtraktion

Realismus der Eleatiſchen Schule

Skepticismus.	Atomiſtik.	Intellectualismus
Sophiſten	Leucipp	Anaxagoras
Pyrrho	Demokrit	logiſcher Intellect.
		Plato
		Ariſtoteles

Spekulative Induktion.

Skeptiſche Akademie — Epikureer — Stoiker.

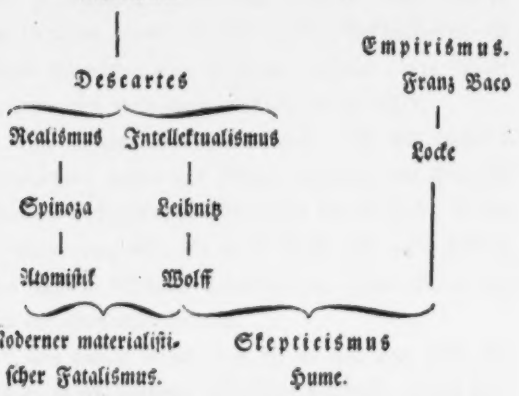
Spekulation. Chriſtliche Philoſophie.

Intuitive Spekulation.

Chriſten und Neuplatoniker.

Induktoriſche Spekulation.

Logiſcher Rationalismus der Ariſtoteliker.



Spekulative Spekulation

Intuitiv Reid, der geſunde Menſchenverſtand.

Induktoriſch Kant, Kriticismus.

Spekulativ anthropologiſche Kritik.

Periode der Intuition. Orientaliſche Philoſophie.

Fragen wir nach dem Anfang in der Geſchichte der Philoſophie, ſo werden wir mit dieſer Frage auf die weit allgemeinere nach allem Anfang in der Geſchichte der Menſchen zurückgetrieben. Gläubige Seelen haben uns wieder auf die Frage zurückgeführt: ob die Entwickelungen der

Geſchichte einen natürlichen oder übernatürlichen Anfang vorausſetzen? Früher wußte man, daß die ganze gotterfüllte Natur von Gott ihren Urſprung habe, wir aber das Wie in göttlichen Dingen nicht verſtehen können, daß es nur kindlicher Unverſtand ſey, in den Wiſſenſchaften, ſie mögen Naturlehre oder Geſchichte betreffen, aus dieſem Urſprung von Gott etwas erklären zu wollen.

In einigem Widerſpruch damit, und mit größeren Anſprüchen, gaben uns Fichte, Schelling und Friedrich Schlegel Anſichten einer Philoſophie der Geſchichte, welche alle darin einig ſind, daß es ſeit einem recht guten Anfang nun immer ſchlimmer geworden ſey. Dem müſſen wir hier vor allem widerſprechen.

Der einzige Grund, den ſie für ihre neue Lehre angeben, iſt die Formel: Wie iſt es glaublich, daß die Vernunft ſich allmählich aus thieriſcher Dumpfheit habe entwickeln können? Allerdings iſt die Erklärung leichter, wenn man anfangs volle Vernunft an die Spitze ſtellt, und dieſe dann nach und nach in Stücken gehen läßt. Aber gegen dieſe Widerlegung der andern Meinung durch eine Frage iſt mancherlei zu erinnern. Erſtlich haben, genau genommen, wohl nur einige phantaſtiſche Naturhiſtoriker es glaublich gefunden, daß menſchliche Vernunft ſich aus dem nur Thieriſchen allmählich entwickelt habe, für dieſe aber verwickelt ſich die Frage mit phyſiologiſchen Unterſuchungen, von denen wir zur Zeit weder Anfang noch Ende kennen. Zweitens wiſſen die Fragenden ſo wenig

als wir, ob in thierischer Dumpfheit Vernunft verborgen liege oder nicht. Nicht die Vernunft ist das Entwicklungsfähige im Menschen, sondern der Verstand. Wo kein Verstand ist, auch nicht der Keim dazu, da wird sich freylich auch keiner entwickeln. Sollten drittens einige der bessern unter unsern philosophischen Beurtheilern der Geschichte auch den Ausdruck Entwicklung aus thierischer Dumpfheit gebraucht haben, so ist darunter doch offenbar nur Entwicklung des Verstandes aus seinem noch geschlossenen Keim zu verstehen. Oder wenigstens nehmen wir die Sache auf diese Weise, wie stehen wir dann mit der Frage? Die eine Parthei vergleicht den Fortschritt in der Geschichte mit der Entwicklung eines Keims, und dem Aufwachsen des Sprößlings zum Stamm der Bildung des Verstandes; die andere Parthei hingegen vergleicht eben diesen Fortschritt mit dem Austrocknen und Absterben eines überstandenen Stammes. Hier ist doch offenbar das Aufblühen der Jugend, und das Reifen zum Manne ein lieblicheres Bild als das Altern und Absterben des Greises. Hätte also unser Glaube die freie Wahl, so müßte er nach dem ersten greifen.

Doch diese allgemeine nur philosophische Ansicht der Sache ginge uns nicht viel an. Wir wissen es besser, daß im Naturlauf kein dem Menschen begreiflicher Zweck liegt; daß das eigene Leben jeder Zeit nur ästhetisch aufgefaßt werden kann, und wir nur jede einzelne Geschichte fragen dürfen, ob entwicklungsfähige Momente in ihr fort-

geschritten, zurückgeschritten oder stille gestanden sind. Allein diese Philosopheme sind bei Fichte und Schlegel auch nur die Zugabe zu geschichtlichen Behauptungen; die wichtigere Frage wäre also: ob in unserer Geschichte Andeutungen liegen, daß sich in ihr nur die verderbten Ueberreste einer ehemaligen höhern Weisheit des goldnen Zeitalters fortpflanzen.

Ich meine, wir müssen hier eine ganz andere Grundansicht nehmen als die gewöhnliche. Alte Chronikenschreiber fangen die Geschichte ihres Klosters oder ihrer Stadt mit Erschaffung der Welt an. Wir haben es sogar unserer sogenannten Weltgeschichte erlassen, ihr Recht zum Daseyn aus der Schöpfung zu deduciren, anstatt dessen erhebt man aber gewöhnlich zuerst die Frage nach dem Ursprung der Menschen und der Wiege des Menschengeschlechtes. Dagegen meine ich nun: wenn wir alte morgenländische Philosopheme von historischen Ueberlieferungen unterscheiden gelernt haben, so wird es bald deutlich seyn: daß wir mit dieser Frage nach dem Ursprung des Menschengeschlechtes gar nichts anfangen können; daß uns keine Geschichte etwas von der successiven Verbreitung des Menschengeschlechtes lehrt, daß vielmehr die höchste Anforderung, die wir an unsere Geschichte machen können, nur die ist: uns Auskunft zu geben, wie die jetzige Bildung unter den Menschen gewachsen sey, und sich fortgeerbt habe.

Menschlich geredet, war gewiß einmal eine Zeit, in der die Erde diese Pflanzen und Thierformen noch nicht

trug, dann folgte eine andere, in der sie es vermochte, Pflanzen- und Thierformen hervorzubringen. In den letzten Perioden ihrer Geschichte vermag sie das nicht, sondern es erhalten sich an ihr durch den begünstigenden Einfluß des Sonnenlichtes nur die Formen, die sie einmal trägt. Wer uns aber über jene früheren Perioden Auskunft geben wollte, der lehre zu einer kleinen Vorübung nur erst den Blinden die Farben kennen, ohne ihm die Augen zu öfnen. Wir wissen von keiner andern Physik als der der jetzigen Geschichte der Erde; wie ein Weltkörper Organisationen erzeugen könne, ist uns etwas ganz Unverständliches. Von diesem allen redet die Geschichte nicht, also auch nicht davon: ob das Menschengeschlecht mit wenigen oder viejen Individuen zugleich angefangen habe, und in welchem Lande.

Sehen wir in der Naturgeschichte der Erde zurück, so finden wir große Perioden, in denen das feste Land successiv bis auf eine gewisse Höhe unter das Meer versinkt und sich wieder aus ihm empor hebt. Diese Perioden sind aber so lang, daß sie mit denen der Menschengeschichte gar nicht verglichen werden können. In der Menschengeschichte möchte die älteste Andeutung die von jener Periode seyn, in der sich der Unterschied der jetzt bestehenden vier oder fünf erblichen Racen bildete; der schwarzen afrikanischen, gelben südasiatischen, weißen nordasiatischen, braunen malayschen und rothen amerikanischen. Die schwarzen Afrikaner scheinen fast keine Geschichte zu haben, die der rothen und

braunen iſt uns ſo gut wie unbekannt, alle unſere Geſchichte iſt alſo die der weißen und gelben, die ſich in Aſien vermiſchen, das heißt die Geſchichte der Kaukaſier und Hindoſtaner. In dieſer zeigt ſich nun wohl der Anſchein einer urſprünglichen Ausbreitung der Bevölkerung von Mittelaſien aus, alle Völkerſtämme, die jetzt Europa und Nordafrika bewohnen, von den Pelasgern bis zu den Hunnen und Saracenen kamen von dort her, und alle dieſe Völker ſind die Erben einer gemeinſchaftlichen Bildung wie Getreidebau, Viehzucht, Mythologie und Sprache klar beweiſen. Aus dieſem Anſchein folgt aber für eine urſprüngliche Ausbreitung des Menſchengeſchlechtes gar nichts, ſondern nur für den Gang der Kultur. Sollte nämlich auch anfangs wirklich von einer erſten Bevölkerung weſtlicher Länder die Rede ſeyn, ſo bezieht ſich dies doch offenbar nur auf eine ſecundäre einzelne Begebenheit. Allerdings laufen alle älteſten Sagen an eine Revolution zurück, die in den Samothrakiſchen Sagen am beſtimmteſten aufbehalten iſt, und mit unſern jetzigen geognoſtiſchen Kenntniſſen auch ſich ganz gut reimt, bei welcher nämlich die Säulen des Herkules zuerſt durchbrochen ſeyn ſollen, wobei das Aſſowſche, ſchwarze und mittelländiſche Meer ihre Küſten ſehr verändert haben müßten, alſo wohl dieſe Küſtenländer ihre frühere Bevölkerung verloren haben. Dieſe Revolution deutet aber doch keinesweges auf einen Anfang im allgemeinen zurück. Jede wirkliche Einwanderung geſchieht hingegen entweder von Koloniſten, die ſich mit Eingebornen

verbinden, oder durch Heereszüge, welche frühere Eingeborne verdrängen. Im Allgemeinen aber in allen dieſen Ländern können zahlreiche Völkerſtämme nur unter dem Schutze einer Kultur leben, die fleißigen Ackerbau und eine feſte Sicherheit des Eigenthums gewährt, ſonſt werden ſich bald da nur wenige Tauſende finden, wo jetzt Millionen leben. Der rohe Zuſtand wird die Bevölkerung nicht erſt höher kommen laſſen, und wilder Despotismus wird ſie bald wieder eben ſo weit herunter bringen. Wir können alſo den Gang der Kultur von dem der urſprünglichen Ausbreitung der Menſchen gar nicht unterſcheiden, wenn ſich auch in der Geſchichte wirklich etwas auf die letztere bezöge.

Die einzige beſonnene Frage, welche wir an die Geſchichte thun können, iſt alſo nur die nach dem Urſprung unſerer jetzigen Ausbildung. Was wiſſen wir nun darüber? Viel weiter als die allgemeinere Verbreitung der Schreibekunſt kann keine Geſchichte zurücklaufen. Alles beginnt mit mannichfachen offenbar unter ſich zuſammenſtimmenden orientaliſchen Sagen, aber Chronologie gibt es keine, die über die griechiſche zurück ginge. Andere älter ſeyn wollende morgenländiſche Zeitrechnungen ſind aſtronomiſche Zahlenſpiele, und ſelbſt der beſonneneren jüdiſchen Zeitrechnung liegt früher nur eine myſtiſche Rechnung nach Jahrwochen zu Grunde. Wir können alſo nur ſagen: vor den Zeiten der Blüthe griechiſcher Kultur gab es eine Periode der Bildung, in der große Reiche in Aegypten,

Babylon und Indien in Verbindung waren, von hier haben Perſer geerbt und Griechen ihre erſte Aufregung erhalten. Ueber das Weſen dieſer alten, aſiatiſchen Bildung können wir zuerſt beſtimmter urtheilen, ſie hat ſich zum Theil noch bis jetzt in Aſien fortgeerbt; in ihr finden wir die Periode der philoſophiſchen Intuition.

In dem, was wir von dort her wiſſen, liegt eigentlich der Grund jener Meinung: daß nur die Trümmer einer frühern, höhern Weisheit durch die Griechen an uns herüber gekommen ſind. Das Täuſchende darin habe ich aber ſchon oben gezeigt. Es liegt theils darin, daß wir viele Ueberlieferungen von dorther für unmittelbare göttliche Eingebungen halten (für ungleich göttlicher, als die aus dem Sonnenaufgang), theils und größtentheils aber darin, daß man das wahre Geſetz aller philoſophiſchen Geiſtesausbildung nicht kannte, die Bildung in Bekanntſchaft mit dem Gehalte, und nicht mit der Form der Philoſophie ſuchte. Ich behaupte dagegen, daß die philoſophiſche Fortbildung nur in der Befreyung der Abſtractionen und in der Selbſtändigkeit der Verſtandes, in der Klarheit und Freyheit des Gedanken beſtehe. Wie roh oder rein etwa die Religionslehre der Völker in ihrem Grundgedanken ſeyn werde, iſt hier etwas ſehr zufälliges. Die rohe Naturbildung der Delawaren in Nordamerika hat ihnen den großen Geiſt als Urheber der Welt genannt ohne alle Metaphyſik. Recht zuſammengeſetzte und recht

alberne positive Religionslehren machen sich nur künstlich aus der Tendenz eines Volkes sich vor dem Einfluß böser Geister zu fürchten, wenn dies von Priestern zum Erwerb benutzt wird. Eine ziemlich richtige Vorstellung ist also hier die natürlich frühere, und sehr bald muß sich diese zur Idee der Einheit Gottes, mystisch also zur Emanationslehre entwickeln. Das charakteristische der intuitiven Ansicht besteht in einer träumenden Dichtung über das Wesen der Dinge, die keine freye Bewegung des Selbstdenkens kennt, und sich also immer gleich an Traditionen gefangen gibt, in denen Religionslehre nur wie Geschichte erzählt wird auf Treu und Glauben. Dieses träumende Dichten oder Nachsprechen scheint mir nun allem Orientalismus eigen. In der Geschichte, die unsern Blicken offen liegt, haben sich eigentlich nur Griechen und Germanier frey darüber erhoben. Der Geist der ersten griechischen Philosophie, besonders die ersten mythologischen Religionslehren der Griechen, selbst so wie sie noch später ihren Philosophemen von Gott und der Weltseele zu Grunde liegen, wahrscheinlich alle Religionslehre ihrer Mysterien, die Gebräuche des Pythagoräischen Bundes und selbst unmittelbar geschichtliche Zeugnisse beweisen, daß sie den Anfang ihrer Weisheit den Aegyptern, Phöniziern und Babyloniern verdanken. Die blühende Periode des Orientalismus ist dem philosophischen Zeitalter der Griechen auch geschichtlich vorausgegangen. Indessen für meinen jetzigen Zweck wäre es selbst einerley, ob dieser Geist der

Philosophie später oder früher als der griechische erschienen wäre, wenn derselbe Geist nur dieselben von uns vorausgesetzten Formen zeigt. Das Wesentliche meiner jetzigen Behauptung besteht nur darin, daß der Geist der intuitiven Philosophie ein ursprünglicher, sich selbst ergänzender seyn kann, und nicht überall nur in einem verwilderten, stumpfsinnigen Nachsprechen einer verderbten Weisheit besteht. So oft man es auch Bailly oder wem sonst nachgesagt hat, daß jene vorgriechische Kultur in Asien nur entlehntes Bruchstück einer früheren, weit vollendetern sey, so möchte ich es doch eher unternehmen, das Gegentheil zu beweisen. Zu jener Voraussetzung führte wohl eigentlich nur, 1) daß wir jetzt in Asien überall nur mangelhaft überlieferte Weisheit einer früheren Zeit finden, eine paralisirte Kultur in China, und halbzerstörte in Indien und Siam. Davon sehen wir ja aber die Ursachen in nicht so alter Zeit, in der Herrschaft der Mogolen und dem zerstörenden Einfluß der mahomedanischen Religion. 2) Daß wir von jener alten Bildung nur so fragmentarische Kenntnisse haben, aus denen sich schwer ausmachen läßt, wie sie ein in sich lebendiges Ganzes gebildet habe. Vorzüglich aber kommt dazu 3) das Vorurtheil, alle eigene fortschreitende Bildung müsse auf die Art theoretisch wissenschaftlich seyn, wie unsere Europäische von den Griechen eingeleitete. Nehmen wir das letzte Vorurtheil zurück, denken wir uns bestimmt die Verhältnisse einer Geistesbildung im Großen, die noch gar nicht theo-

retisch motivirt, d. h. von reiner Wißbegierde getrieben, sondern nur durch das Bedürfniß des Lebens geleitet wurde, so wird diesem ganz der Geist der Zeit in jener alten asiatischen Periode entsprechen. Wir sehen ja dort gleichsam die Schreibekunst entstehen und sich allmählich ausbilden, wir sehen eine eigenthümliche gewaltige Baukunst ausüben, anscheinend nur mechanisch durch die Uebung der Künstler ohne Theorie; wir sehen in Babylon einer Ausbildung der Astronomie zu, die sich wieder nur durch Beobachtung ohne alle Theorie für den Gebrauch der Priester und Astrologen entwickelt. Wir sehen endlich in Aegypten, Indien und Persien in den gesellschaftlichen Verhältnissen im Staate jenen erblichen Unterschied der Stände mit einer Härte durchgeführt, die wohl die Willkühr keines Gesetzgebers hätte erzwingen können; die nur der langsame natürliche Erfolg der Gewohnheiten seyn konnte, und hintennach in den theokratischen Gesetzgebungen sanktionirt wurde.

Eine herkulische Arbeit würde es seyn, aus alle dem, was wir von orientalischer Philosophie wissen, das auszusondern, was ohne Beimischung griechischer Ideen theils in der Ueberlieferung, theils auch in der Erfindung geblieben ist. Der Geist des Ganzen war indessen immer derselbe. Im Großen stimmen die Formen der Lehre durchaus mit dem, was wir von intuitiver Philosophie fordern. Ihr Text ist immer eine aus der Religionslehre hervorgebildete Kosmologie, welche mit physikalisch-meta-

phyſiſcher Mythologie beginnt, myſtiſche Zahlenlehre in ihrer Metempſychoſe enthält, und aus dem Dualismus in eine trinitariſche Emanationslehre ausläuft.

In Zoroaſters Lehre ſind Ormuzd (der große König) der Gute, Herr des Lichts, und Ahriman (der Widerſacher) der Böſe, Herr der Finſterniß, die Grundweſen. Der erſte erſchaft durch Honover ſein ſchaffendes Wort die Amſchaſpands, die Feruers und das Gute in der Welt; der andere die Devs und Kharfeſters. Anfangs war Ahriman auch gut, aber aus Neid fiel er vom Guten ab; doch iſt ihm ſeine Zeit beſtimmt, nach 12000 Jahren geht die Macht des Böſen zu Ende, und das Gute ſiegt nach Ormuzds Willen.

Dann wird aber über beide noch ein höchſtes Grundweſen gefordert, Zeruane akherene die anfangsloſe Zeit, welches nach dem Vendidad das in Herrlichkeit verſchlungene Weſen iſt, und erſt den Ormuzd und Ahriman gegeben hat. So hat hier die Emanation ihre trinitariſche Spitze.

Die urſprüngliche Lehre iſt hier offenbar der einfache Dualismus des Guten und Böſen, denn das dazu philoſophirte höchſte Weſen ſpielt eine ganz müſſige Rolle, die Zahlenlehre der Weltperioden und die Kalenderreligion iſt hier ſehr trocken und ohne inneres Leben, alſo wohl fremde Nachahmung. Der Kultus iſt der des Lichtes.

Die Indiſche Lehre iſt offenbar aus ſehr verſchiedenen Elementen zuſammengeſetzt, macht aber in ihrer Ver-

einigung eigentlich eine große physikalische Mythologie aus. Die jetzige Brahminische Lehre scheint sich aus dem Wischnudienst entwickelt zu haben, dessen Ritus denselben Hom verehrt, von dem Zoroaster spricht, der überhaupt mit dem Persischen Ritus die größte Aehnlichkeit hat. Hier ist aber die Fabel eine weit größere Metempsychose, und ihr Eigenthümliches die Folge der Awatars oder der Menschwerdungen Wischnus um das Böse zu bekämpfen Neben diesem östlichen Wischnudienst stand noch der westliche des Siva, dessen Ritus der fürchterliche Rachedienst und Dienst der Brunst ist, das σαβάζειν der Griechen. In diesem Wischnu- und Schivadienst treten bestimmt unsere physikalischen Formen der Wasser- und Feuerlehre einander gegenüber. Wischnu ist Narayana, der sich über den Wassern bewegt, die freundliche, versöhnende, ernährende Gottheit; Siva ist Issa der Naturverwandler, der Rächer, dem das Feuer und der Lingam heilig sind, die durchdringende, zerstörende und zeugende Gottheit. Zu dieser physikalischen Mythologie gehören auch die meisten andern Götter Kasnapa, der Raum, Diti und Aditi seine Gemahlinnen Tag und Nacht, Indra ihr Sohn der Donnerer. Selbst die erste Lehre von der Trimurti, worin die Genealogien in Emanationslehre übergehen, sind physikalisch. Zu Wischnu und Siva kommt Brahma (Bra-mah der große Geist) hinzu, nach dem Obermaschaster der Urvater aller Geister, die erste aus dem Weltey geborne Emanation des Narayana, durch

den die Schöpfung weiter geführt wird. (Allerdings verhält ſich dieſer Brahma im Weltey ganz wie die Weltſeele der Griechen, die im Mittelpunkt iſt. Nach dem Menu hieße die Trimurti eigentlich Narayana, Brahma (der Geiſt) und Menu (der die männliche Kraft Virai hervorgebracht hat) der zweyte Schöpfer. Sehr griechiſch oder neuplatoniſch.)

Endlich die Philoſophen ſuchen über dieſe phyſikaliſchen Träume eine ſpekulative Spitze in der Lehre vom Parabrahma, dem Bramma und dem Akar. Hier geht die Emanationslehre in der Lehre der Budhiſten und noch mehr der Unitarier des Oupnekhat ganz in Alleinslehre über.

Da auf die Redensart, daß Ideen aus den Vedas entlehnt ſeyen, und auf die Prahlereyen mit höchſtem Alterthum nichts zu geben iſt: ſo können wir älteres oder neueres in alle den bunten mythiſchen Philoſophemen der Schaſters geſchichtlich nicht unterſcheiden, alſo auch nicht angeben, wie viel in den philoſophiſchen Träumen neu entlehnte griechiſche Weisheit iſt, die vielleicht erſt vor einigen Jahrhunderten ſo in Indien ausgeſponnen wurde. Ich finde aber in allen mir bekannt gewordenen indiſchen Ideen nichts eigentlich ſpekulatives, über phyſikaliſche Mythologie hinausgehendes, als die in Pantheismus übergehende Emanationslehre. Aus der mythiſchen Auffaſſung der Unſterblichkeit der Seele muß Metempſychoſe hervorgehen, deren Form die Tilgung des Böſen in der Welt

iſt; dieſe wird anfangs nur hiſtoriſch in eine Emanationslehre gekleidet, die nichts als Geſchlechtsregiſter iſt, wie griechiſche Theogenien. Friedrich Schlegel macht die Orientalen zu Idealiſten, das waren ſie nur, weil ſie noch gar keine Wiſſenſchaft kannten, und im Leben der Geiſt gilt. Hierin iſt grade noch gar keine mehr als phyſikaliſch intuitive Anſicht. Die überall dazwiſchen geſchobene Atomenlehre (ſie kommt in der Tibetaniſchen Mythologie und in Menus Geſetzbuch vor) möchte aber wohl nur ein eingeſchlichenes Moment fremder Wiſſenſchaftlichkeit ſeyn. Wird hingegen die Emanation hernach ſpekulativer genommen, ſo daß der Traum des Urſprungs aller Dinge aus einem erſten weniger raumlich erzählt wird, ſo iſt die Lehre immer nur ein Zwittergedanke von Pantheismus und Emanation wie in den Upnekhats, wo beide Syſteme ganz in einander aufgehen, weil die ſchwankende Sprache das Entſpringen der Weſen aus Gott von einem Seyn in Gott nicht zu unterſcheiden weiß.

Fr. Schlegel hat in ſeiner Weisheit der Indier einen großen Unterſchied zwiſchen der Emanationslehre, die er noch leiden mag, und dem [illegible] Pantheismus gefunden. Ich ſehe das nicht, und finde ſeinen Streit gegen den Pantheismus auf ſehr moderne Konſequenzen gegründet. Allerdings iſt jetzt der Pantheismus ein verderbliches Philoſophem, aber dies gilt in der Geſchichte der Philoſophie nicht viel. Auf ſpekulative Grillen allein kommt nicht viel an; die praktiſche Richtung eines Sy-

ſtems iſt eigentlich das Entſcheidende. Dieſe hängt aber hauptſächlich ab von der logiſchen Form ſpekulativer Behauptungen, von der Periode in der Geſchichte der Philoſophie, in der ſie auftritt, und davon, welche religiöſe Idee dann dadurch gedeutet wird. Hier kann der moderne Pantheismus eben ſo leicht (wie in der franzöſiſchen Schule des Spinoza) dem praktiſchen Skepticismus, als dem frömmelnden praktiſchen Indifferentismus (der mit allem in der Welt in ſeinem Gott zufrieden iſt) dienen. Der Idee des Pantheismus für ſich hängt das eine ſo wenig an, als das andere.

Ueber dieſen Charakter der phyſikaliſchen Mythologie greift auch kein anderes orientaliſches Philoſophem hinaus. Das alte chaldäiſche Philoſophem kommt mit dem Perſiſchen überein; Jamblichs Erzählungen von ägyptiſcher Philoſophie mögen wohl auf neuere Zeiten gehen; in China kommt außer der Budhiſtiſchen Lehre von indiſchem Urſprung, nur jene alte im Y-king des Konfutſe kommentirte an eine dyadiſche Zahlenlehre gebundne Emanationslehre des Fohi vor, welche ebenfalls nur phyſikaliſche Mythologie enthält.

Die Lehre des Moſes iſt eine bewunderungswürdige Erſcheinung jener Zeit, indem ſie ſchon klar gedacht nach dem Princip gebildet iſt, ſich aller ſymboliſchen, phyſikaliſchen Mythologie zu entſchlagen, daher ihre reinere Lehre vom Jehovah und anſtatt der Mythen ihre geſchichtlichen Legenden; eben daher das Stillſchweigen über die Unſterb-

lichkeit der Seele, weil ſich ohne mythiſche Metempſychoſe davon nichts erzählen läßt. Allein ſonſt enthält eben auch dieſe Lehre nur eine auf geſchichtliche Autoritäten gegründete theokratiſche Geſetzgebung ohne alles Philoſophem.

Einen Fortſchritt der Philoſophie über die Periode der Intuition hinaus finden wir alſo nur bei den Griechen.

Periode der Induktion. Griechiſche Philoſophie.

Als Epoche der Periode der Induktion beſtimmten wir das eigentliche Erwachen des philoſophiſchen Geiſtes, wo der Verſtand mit Freiheit und Selbſtſtändigkeit thätig zu werden beginnt. Dies iſt grade das Moment des philoſophiſchen Geiſtes unter den Griechen. Mochte er ſich aus morgenländiſchen Traditionen, oder aus vaterländiſchen Kosmogonien und Theogonien ſeine Wiſſenſchaft heraus bilden, was er neues hinzubrachte, war die Freiheit des Selbſtdenkens, welches keine Autorität der Traditionen kennt, Denken und Phantaſiren ſcheidet, und ſomit zuerſt den theoretiſchen Standpunkt gewinnt. Die griechiſche Lehre könnte wohl oft kindiſcher und einſeitiger ſeyn, als manche älteren; das hat ſie doch immer voraus, daß ſie ſelbſtgedachte Theorie iſt; eignes Werk jedes einzelnen Denkers. Ihre Schwächen liegen grade in dem Weſen dieſer Entwickelungsſtufe. Alle griechiſchen Philoſopheme ſind, außer der praktiſchen Philoſophie, leere ſpekulative

Träume, Theorien ohne methodiſche Naturbeobachtung, denn ihr Element iſt eben die Oppoſition des Verſtandes gegen den Empirismus und Verwerfung des letzteren. (Der intuitiven Philoſophie des Orients bildete ſich eine ganz eigene Religionsanſicht des Sterndienſtes, der theoretiſchen der Griechen diente die Aſtronomie nur bei ihren mathematiſchen Abſtraktionen als Hauptmoment.)

Für dieſe induktoriſche Philoſophie haben wir nun einen ſehr beſtimmten Gang der Entwickelung vorgezeichnet; dieſer muß, wenn wir Recht haben, alſo der Geſchichte der Philoſophie in Griechenland anpaſſen. Wollen wir aber damit die Lehren einzelner Philoſophen vergleichen, ſo dürfen wir nie vergeſſen, daß es bei jedem nur auf den eigenen Geiſt ſeiner Anſicht ankommt, der eigentlich das innerſte bewegende Princip ſeiner Lehre iſt. Ein Philoſoph kann gar manches andere bloß durch Tradition erhalten, oder nur polemiſch gegen die Meinung eines andern ausgeſonnen haben; dieſes fremde geht uns hier nichts an, wir müſſen das eigne Leben ſeiner Lehre, worin ſich das reine Selbſtdenken dieſes Mannes bewegt, davon unterſcheiden. Vorzüglich müſſen wir uns dann auch vor dem Konſequenzen machen, nach unſerer Art hüten. Ideen griechiſcher Philoſophen zu ſuppliren, da wo die Geſchichte Lücken hat, iſt viel ſchwerer, als man es ſich oft macht. Wir ſuchen immer ſpekulative Konſequenz, welche doch ganz andere Regeln hat, als die induktoriſche. Behauptungen, die uns ganz nahe beiſammen

ziegen, geben ſich dort nichts an, und umgekehrt. So z. B. der Streit über Materialismus und Atheismus alter Philoſophen. Selbſt Leucipp und Demokrit waren keine Materialiſten in moderner Wortbedeutung und die Anſichten aller zuſammen, ſelbſt die des Platon ſind zum Theil materialiſtiſch. Keinem war nemlich die materielle und geiſtige Weltanſicht völlig getrennt, wie uns. So gibt Xenophanes ſeiner einfachen, ſonſt ganz immateriell beſtimmten Subſtanz die Kugelgeſtalt. Der Geiſt iſt immer doch noch an eine feine Materie gebunden. In dem modernen Materialismus wird freilich das geiſtige vernichtet und der todte Mechanismus zum Herrn der Welt gemacht, ſo gilt es aber in der alten Atomiſtik gar nicht. Erklärt dieſe gleich auch alles aus der Materie, ſo iſt ihr ja doch das Geiſtige eine vollgültige Folge des Materiellen, ſie leugnet nicht die Götter, ſondern ſetzt ſie aus Atomen zuſammen. Die Induktion nemlich ſieht ihre Syſteme gar nicht von der Seite des Urſprungs aus dem Princip, ſondern nur von der der Erklärbarkeit des wirklich gegebenen durch das Princip. Eben ſo erklärt ſich die Schwierigkeit, ob Anaxagoras zuerſt die oberſte Vernunft als Gott erkannte, oder nicht ſchon Thales und andere daſſelbe gelehrt hatten. Bei Anaxagoras ſteht dieſer Gedanke auf ganz andere Weiſe an der Spitze des Syſtems als bei den früheren. Nach moderner Konſequenz könnten wir den Ariſtoteles ſchon wegen ſeiner Polemik gegen Platons Ideen und wegen ſeiner Theorie der Erkenntniß zum Empiriker

machen, damit wäre aber doch seine Ansicht sehr unzulänglich charakterisirt. Der griechische Intellektualismus verwirft das Empfundene (αἰσθητόν) gegen das Gedachte (νοητόν), der moderne behauptet hingegen das Denkende den Geist, gegen die Materie, wieder indem jene nur induktorisch fragten, wo die Wahrheit gesagt werde, diese hingegen ein Princip verlangen, aus dem das wahre erklärt werden könne.

Wer von alten Philosophemen sich eine lebendige Vorstellung machen will, der muß ja des logischen Gesetzes eingedenk bleiben, für den Verstand muß immer die Frage früher gegeben seyn als die Antwort, erst für die gefundene Frage kann er selbstthätig die Antwort suchen, angebotene Antworten, zu denen er die Fragen nicht kennt, kann er nicht brauchen, sie sagen nichts verständliches oder ergreifendes. Wir müssen bei der Ausbildung philosophischer Erkenntnisse, z. B. sittlicher oder religiöser Ansichten nicht sagen, zu dieser oder jener Zeit wurde diese oder jene Idee zuerst gefunden, sondern nur, sie wurde aus dem Ganzen unsrer lebendigen Ueberzeugungen zuerst für sich herausgehoben und unterschieden. Denn unmittelbar gehört dies Ganze auch der sittlichen und religiösen Ueberzeugung schon dem rohesten Leben an. Vergleichen wir nun, wie im Einzelnen aus träumender Symbolik sich der sich selbst helle verständige Gedanke entwickelt. Wir haben behauptet, daß die induktorische Philosophie mit physikalischen Abstraktionen anfangen müsse, welche sich, um theoretisch

zu werden, von der Religionslehre ab an die materielle Physik wenden würden. So ist denn die erste Richtung aller griechischen Philosophie eine aus den Theogonien hervorgehende Naturphilosophie; welche bald von Anfang an durch die Grundformen der mathematischen Physik (das leere und erfüllte, das dünne und dichte, runde und spitze, warme und kalte, die Atomen u. s. w.) chikanirt und von dichterischer Höhe zu trockner Prosa herabgedrängt wird. Diese unbeholfene, trockene Naturlehre steht selbst bei Zeno und Epikur neben der praktischen Philosophie noch fast eben so, wie von Anfang an. Diese Physik sollte ferner eine Lehre von dem Ursprung der Dinge aus den Elementen geben, deren vortheilhafteste Ansichten eine Wasserlehre und eine Feuerlehre seyen. Damit haben wir genau die Entwicklung der Jonischen Schule getroffen, welche die der Kosmophysiker heißt.

Alles ist aus Wasser entstanden und alles löst sich wieder in Wasser auf — ist die einzige philosophische Grundbehauptung, die uns noch von Thales aufbehalten worden ist. Sie war ihm Resultat seiner Betrachtung der Naturgeschichte der Erde, wie er diese Meinung aber mit höhern philosophischen Abstraktionen mit Geist und Gottheit in Verbindung brachte, ist uns nicht überliefert. Vergleichen wir indessen die Meinungen seiner Schüler Pherekydes und Anaximander, so wird es wahrscheinlich, daß die Stelle bei Cicero, welche ihn sagen läßt, Gott habe alles aus dem Wasser gebildet, doch einigen Grund für

ſich habe. Pherekydes nemlich nannte den Zeus, die unendliche Zeit und die Erde als das erſte, aus welchem alle Dinge entſtanden ſeyen, und Anaximander ſcheint für das oberſte Princip das Unendliche gehalten zu haben, ohne ſich darunter ein Element zu denken, aber auch ohne eine beſtimmte mathematiſche oder logiſche Abſtraktion damit zu vollenden; es ſcheint ihm ins unbeſtimmte nur die Unendlichkeit des erfüllten Raumes bedeutet zu haben. Sein Schüler Anaximenes deutete dieſe Meinung beſtimmter auf den lufterfüllten, gränzenloſen Raum.

Nun war nur noch die durchgreiffendſte von allen phyſikaliſchen Anſichten, die Feuerlehre zurück. Dieſe haben nachher Heraklit und Empedokles ausgebildet. Wir können nämlich hier den Empedokles ganz als Nachfolger des Heraklit betrachten; Heraklit aber gehört, dem Geiſte ſeines Syſtems nach, offenbar zur phyſikaliſchen Abſtraktion. Freilich kannte er ſchon eleatiſche Schriften, daher ſein dialektiſcher Skepticismus und die Oppoſition des Werdens und Lebens als des Realen gegen das eleatiſche unveränderliche Seyn. Die eigenſte Energie ſeines Syſtems iſt aber doch ſeine Feuerlehre, die ganz in den Joniſchen Kreis gehört, und völlig mit unſerer oben gegebenen Charakteriſtik zuſammenfällt. Was uns von ihm überliefert worden iſt, gibt eine ſehr lebendige, konſequente Anſicht alles deſſen, was ſich von einer theoretiſchen Darſtellung der Feuerlehre erwarten läßt. Das geſtaltende Princip des Univerſums war immer, iſt und wird ſeyn ein immer lebendes Feuer, das

ſich nach beſtimmten Geſetzen entzündet und wieder verlöſcht. Im Werden iſt die Welt, die Ruhe iſt Tod. Durch den Streit entſtehen alle Dinge, Freundſchaft zerſtört ſie, indem ſie alles vereinigt. Die Welt iſt ein periodiſches Verbrennen; das ewige Feuer iſt Gott, das Verhängniß aber aus dem Geſetz des Widerſtreits der Dinge der Demiurg, der alle Dinge hervorbringt.

Ferner die erſte beſtimmte Form der Abſtraktion, welche ſich herausheben muß, behaupteten wir, ſey die mathematiſche. In der weitern Fortbildung der Philoſophie ſoll ſich alſo als eine beſonders glänzende Erſcheinung das Syſtem des mathematiſchen Myſticismus zeigen. Dieſes erfand Pythagoras, und es iſt die Lehre der ganzen Pythagoräiſchen Schule. Hier hatte zum erſtenmal der Verſtand reine Formen herausgehoben, deren Allgemeinheit und Nothwendigkeit ganz in ſeiner Gewalt war, daher der mächtige Einfluß dieſer Lehre. Hier ſehen wir recht beſtimmt den Unterſchied des freyen, theoretiſchen, griechiſchen Geiſtes gegen das Handwerk des Orients. Bedeutende Kunſt der aſtronomiſchen Beobachtung beſaß der Orient wohl lange ſchon, wenigſtens eine Mechanik, die uns noch in Erſtaunen ſetzt. Aber dieſe angewandte Mathematik hatten dort die Künſtler ohne alle Theorie. Theorie der reinen Mathematik ſehen wir die Griechen von den erſten Anfängen an erfinden. Pythagoras zeichnet ſich vor allen aus, er erfand die theoretiſche Arithmetik, und bereicherte die Geometrie. Wie ſehr die Syſteme dieſer Schule mit dem zuſammen ſtimmen, was

ich oben als mathematiſchen Myſticismus angegeben habe, beharf gar keiner Nachweiſung. Wir verſtehen aber auf dieſe Weiſe leicht, wie man in eigentlicher Bedeutung das Weſen aller Dinge in den Zahlen ſuchen mußte und finden konnte. Wenn man jene Lehren mit modernen Anſichten vergleicht, ſo muß man ſie freilich damit entſchuldigen, daß ihnen ἀριθμὸς jedes Verhältniß bedeutet habe; wollen wir aber den eigenen Geiſt jener Lehre faſſen, ſo müſſen wir grade umgekehrt einſehen, warum ihnen alle möglichen Verhältniſſe als Zahlen erſcheinen mußten. Dies wird durch unſere Nachweiſungen über den Urſprung des mathematiſchen Myſticismus klar.

Gehen wir in der Reihe der griechiſchen Philoſopheme weiter, ſo treffen wir zunächſt die Eleatiſche Schule, an deren Spitze Xenophanes ſteht, und offenbar zeigt uns dieſer grade die Anſichten, welche wir erwarten mußten, die erſte Entwickelung der Formen aus philoſophiſcher Abſtraktion ihrem metaphyſiſchen Theile nach. Xenophanes ſetzt den Erſcheinungen der nichtsgeltenden ſinnlichen Erkenntniß das Gedachte als das allein geltende Wiſſen des Verſtandes entgegen. Er ſagt: Aus Nichts wird nichts, alſo kann nichts entſtehen, nichts vergehen; alles was iſt, iſt ewig, unveränderlich, ohne Unterſchied, das Ein und All. Dies heißt, er faßt das Seyn und Einheit rein mit dem Verſtande; ausgehend von der Bemerkung, daß kein Geſetz der Kauſalität durch den bloßen Verſtand beſtimmt werden könne, ſucht er den Gedanken der Beharrlichkeit

der Subſtanz ideale Bedeutung für das wahre Weſen der Dinge zu verſchaffen. Dann bemerkte er aber ſelbſt, daß er damit die menſchliche Erkenntniß vernichte, und geſtand ſich ſelbſt nichts zu wiſſen, ſondern nur bei Meinungen ſtehen bleiben zu müſſen. So nahe ſtreifte er ſchon an der richtigen Anſicht vorbei, indem ihm rationaliſtiſcher Dogmatismus und Skepticismus gleich aus einer Quelle entſpringen. Seine Schüler, Parmenides, Meliſſus und Zenon bilden dieſ Anſicht weiter aus, indem ſie von den metaphyſiſchen Abſtraktionen ſich immer mehr den dialektiſchen nähern. Zenon entwickelte am beſtimmteſten in einzelnen Beweiſen die Unmöglichkeit des Erſcheinenden, vorzüglich der Bewegung zur Vertheidigung ſeiner Schule gegen Einwendungen des geſunden Menſchenverſtandes. Bei dieſer ſchärferen proſaiſchen Behandlung kam er zuerſt auf die rein logiſchen Abſtraktionen, und wird der erſte Lehrer der Dialektik.

Aus dieſer logiſchen Abſtraktion, behauptete ich nun, werde ſich dogmatiſch eine materielle Atomiſtik neben einem Intellektualismus entwickeln, zugleich aber auch Skepticismus. So zeigt es die Geſchichte. Aus den Lehren des Zenon entſpringt der Skepticismus der Sophiſten; Leucipp und Demokrit bilden die Atomenlehre aus, und die Athenienſer ſeit Anaxagoras den Intellectualismus.

Vorzüglich durch Konfrontation des geſunden Menſchenverſtandes mit den Einwendungen des Zenon gegen ſeine Ausſprüche zu Gunſten des Eleatismus bildete ſich

hier der von Xenophanes ſchon angedeutete Skepticismus bei den Sophiſten völlig aus. Gorgias bildete zuerſt ſo das Zenoniſche Philoſophem um, und wurde natürlich auf die rhetoriſche Prahlerey geführt: die Kunſt des Weiſen beſtehe darin, alles beweiſen und auch widerlegen zu können. Dieſe Lehre war die erſte durch und durch proſaiſche, ihr frecher Zweifel ſchonte keine Heiligthümer, machte aber eben dadurch den wiſſenſchaftlichen Verſtand weſentlich freyer.

Tennemann macht uns auf die innere Verwandſchaft der Alleinslehre mit der Atomiſtik aufmerkſam. In beiden ſucht man das Seyende beharliche, ohne den für trügeriſch gehaltenen Sinn zu faſſen. Die älteren Eleaten bleiben hier bei dem bloßen Begriff der Subſtanz ſtehen, Leucipp hingegen findet ſich hier zu unſerer mathematiſch vollſtändigen theoretiſchen, materiellen Weltanſicht durch; alles wird aus den Geſetzen der Bewegung erklärt. Hier aber als myſtiſcher Materialismus, dem eben materielle Formen mit dem Geiſt in eins aufgehen. Daher ſind Leucipp und Demokrit durch ihre Anſicht in der Geiſter und Götterlehre gar nicht genirt.

Sehen wir weiter den Gedankengang des Anaxagoras an, ſo weit wir ihn kennen, ſo ſehen wir ihn ebenfalls von dem Grunde der Eleatiſchen Schule (aus nichts wird nichts) ausgehen, ſich von da auf eine dem Leucipp ähnliche Weiſe ausbreiten, aber durch ſeinen Intellectualismus dann ganz von ihm abweichen. Er ſtellt ſich die Erzeugung aller Dinge

auf Joniſche Art nach dem Gegenſatz eines Stoffprincips und eines dazu tretenden geſtaltenden Princips vor. Das erſte iſt der Inbegriff der Homoiomerien, d. h. mit chemiſchen Eigenſchaften verſehener Atomen, die alſo ſo verſchieden ſind, als die Elemente u. ſ. w. Dieſe ordnet aber in der Welt die höchſte Vernunft. Der Geiſt tritt alſo hier frei über den Körper, und iſt weder durch ihn, noch auch bloß in ihm. Vorzüglich wählt ſeine Spekulation dieſe höchſte Vernunft aus, und zeigt darin ihr neues, eigenes Leben; dieſe höchſte Vernunft, ſagt er, iſt allwiſſend, allweiſe, allmächtig, ἀυτοκρατὴς, und unendlich.

Durch den praktiſchen Skepticismus der Sophiſten wurde der Geiſt der Philoſophie eigentlich erſt auf die praktiſche Philoſophie geführt. Sokrates war es, der gegen ſie alle metaphyſiſchen und phyſiſchen Unterſuchungen als gerigfügig verwarf und nur der praktiſchen Philoſophie den Werth gab. Er ſagt: Wohlverhalten (ἐυπραξία) und nicht nur Wohlbefinden (ἐυτυχία) ſey der wahre Zweck des Menſchen. Bedürfnißloſigkeit ſey vielmehr das göttliche (τὸ μὲν μηδενὸς δεῖσθαι θεῖον εἶναι). Wir finden darin die erſte ungekünſtelte Lebensanſicht, die nur dann wiſſenſchaftlich wird, wenn ſie ironiſch gegen alle ſkeptiſchen Anſichten das ſittliche Gefühl als den einzigen Quell des Edlen in uns gelten zu machen ſucht. Seine Lehre iſt noch von keiner Schuleinſeitigkeit befangen, aber auch ohne wiſſenſchaftliche Vollſtändigkeit. Sobald ſie Schulſache wurde, mußte ſich beſtimmt ihr oberſter Ge-

danke, die Frage nach dem höchſten Gut heraus heben, mit dieſer ſich aber zugleich die Schwierigkeit zeigen, welche dieſer Lehre unvermeidlich anhängt, ſo lang man hier religiöſe und ethiſche Anſicht, Geſetz des Schönen und Geſetz des Guten nicht zu unterſcheiden weiß. Daher bilden ſich hier entgegengeſetzte einſeitige Lehren, in denen die praktiſche Philoſophie die Hauptſache iſt, in praktiſchem Rationalismus, welcher mit der einſeitigen Lehre von der Bedürfnißloſigkeit bei Antiſthenes und den Cynikern anfängt, und ſich zu der Lehre von dem allein geltenden Werthe der ſittlichen Würde des Menſchen bei den Stoikern ausbildet — und praktiſchem Empirismus des Genießens mit Mäßigung bei Ariſtipp, den Cyrenaikern und Epikur.

Die ſpeculativen Unterſuchungen haben wir bei der erſten Stufe der Entwicklung des Intellektualismus verlaſſen, dieſer ſollte ſich von der metaphyſiſchen Form zur dialektiſchen und dadurch zur eigentlichen Erfindung der Logik fortbilden. Den erſten Schritt that hier Platon den andern Ariſtoteles.

Platon faßte die Lehre des Sokrates auf, verband aber damit volle Achtung der theoretiſchen Wiſſenſchaft. Er ſtudirte alle ältern Lehren und bildete daraus eine neue ihm eigene Anſicht. Was iſt nun dieſer eigne Geiſt ſeiner Lehre? Platon ſchrieb Dialogen polemiſch gegen Sophiſten, kritiſch und überliefernd über die Eleaten und Pythagoräer, was iſt nun zwiſchen alle dieſem fremden der vereinigende

Geiſt ſeiner Lehre? Ich ſage: er ging in der Reihe der philoſophiſchen Abſtraktionen von den metaphyſiſchen Formen rein zu den dialektiſchen Formen über; dies gibt ſeine Lehre von den Ideen, als den induktoriſch vollendeten dialektiſchen Myſticismus. Hebt man ihn nur auf den modernen ſpekulativen Standpunkt, ſo wird er zur Lehre unſers Leibnitz. Platon gab alſo dem metaphyſiſchen Intellektualismus des Anoxagoras die dialektiſche Wendung. Wer ſich nur etwas in den natürlichen Myſticismus der erſten Abſtraktion zu finden weiß, wird die leichte innere Konſequenz dieſer Lehre ſchon aus der einfachen Darſtellung in Phädon verſtehen. Er geht von dem eleatiſchen Gedanken aus: das veränderliche Sinnliche zeigt uns nicht die Wahrheit, ſondern nur das Denken des Verſtandes. Das wahrhaft Reelle iſt die Einheit und Unveränderlichkeit des Nothwendigen und Guten in den allgemeinen Begriffen. Nur durch ihren Antheil an dieſen allgemeinen Begriffen haben die einzelnen Gegenſtände ihre Eigenſchaften. Jedes Ding aber ſtellt den Begriff nur unvollkommen dar. In dieſem irdiſchen Leben iſt uns durch den Körper die Erkenntniß keines Begriffes geworden, alſo beſitzen wir ſie nur durch die Rückerinnerung aus einem früheren vollkommenern Leben bei den Göttern. So ſehen wir ſeine Ideen als das wahrhaft göttlich Reelle aus der präſumirten geiſtigen Realität des Allgemeinen hervorgehen, und dies iſt der Mittelpunkt ſeiner ganzen Lehre.

Sein Schüler Aristoteles erkannte den Mysticismus dieser Ansicht, verwarf deswegen diese Ideenlehre, und behauptete dagegen polemisch den nur sinnlichen Ursprung unserer Erkenntniß auf eine Weise, die auf den modernen spekulativen Standpunkt erhoben, das empirische System des Locke ist. Wir kämen aber auf ganz falsche Ansichten, wenn wir den philosophischen Geist des Aristoteles darnach beurtheilen wollten. Bei ihm war dies nur eine polemische Wendung, der reine Geist seiner Spekulation ist induktorischer dialektischer Rationalismus. Er ist der Schöpfer unserer Logik, indem er die Aussonderung der Denk- und Schlußformen zuerst vollständig machte. In allem metaphysischen hat das, was er behauptet, weit weniger gewirkt, als die Manier der Zusammenstellung, nach der er es behauptete, die logische klassificirende Methode, welche sich durch ihn fortgeerbt hat, der Grundgedanke, daß in Klassificiren und Beweisen die ganze Kunst der Wissenschaft bestehe.

Mit Aristoteles Entdeckung der Schlußformen und der logischen Methode überhaupt, waren die dialektischen Formen rein für sich heraus gehoben, und damit die Erfindung der Abstraktionen vollständig gemacht. Nun kam es nicht nicht mehr darauf an, neues zu erfinden, sondern das Gewonnene zu einem System zu verarbeiten. Die Geschichte geht also nun zur spekulativen Induktion über. Die Schulen der Pythagoräer, der ersten Akademiker und der Peripatheliker gehören hier nur der Tradition, die systematisirenden sind die Steiker, Epikuräer und die skeptischen

Akademiker des Arkesilaus. Eigenes kommt hier nicht zum Geiste der Philosophie hinzu, der Zweck war nur, ein Ganzes zu bilden, als dessen Beziehungspunkt richtig die praktische Philosophie anerkannt wird. Das eigene Leben des Selbstdenkens zeigt sich nur im Streit des praktischen Rationalismus der Stoiker mit dem praktischen Empirismus der Epikuräer, der ohne Entscheidung bleibt, und im Kampfe des dogmatischen Rationalismus mit dem skeptischen Rationalismus, indem die systematisirende Induktion konsequent ihre Philosopheme wieder in Skepticismus vernichten mußte, wegen der Uneweislichkeit der Wahrheit unserer Vorstellungen; wie Arkesilaus und Sextus den Spekuleismus behandeln. Der Streit entscheidet sich aber zum Theil für den Dogmatismus durch den gewaltsamen Ueberschritt in die Periode der Spekulation, vermittelst der Berufung auf göttliche Kunde von der Wahrheit.

Periode der Spekulation. Christliche Philosophie.

Der Zusammenhang aller früheren Versuche zur Philosophie findet sich leicht, wenn man den Gang der Erfindung der Abstraktionen nachsieht, aber alles Resultat geht am Ende durch das einseitige Vertrauen auf das reflektirende Denken verloren, der induktorische Gebrauch des Verstandes verliert sich am konsequentesten in den Zweifel, über den ihn nur die spekulative Wendung, welche den Verstand als Princip anerkennt, erheben konnte durch das

von Xenophanes und Platon schon nahe vorbereitete Vertrauen auf die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft. Alles Bisherige war induktorisches Anbilden der Begriffe an die gegebene Erkenntniß des Menschen. Nun beginnt mit einer gleichsam orientalisch-griechischen Philosophie hingegen eine neue Zeit, welche schlechthin eine unmittelbare philosophische Erkenntniß als das Erste voraussetzt.

Diese Lehre fordert also in ihrem Entstehen eine unmittelbare Ueberzeugung der Vernunft, einen Glauben neben und über dem sinnlichen Wissen. Hier wird also der Glaube der Vernunft entdeckt, wissenschaftlich aber anfangs mystisch misverstanden, und für Anschauung der Vernunft höhere übersinnliche Anschauung genommen, also der induktorisch vollendete mystische Rationalismus, das heißt der Platonismus wird hier nur intuitiv umgebildet werden. Die Philosophie dieser Periode der intuitiven Spekulation ist Philosophie der göttlichen Offenbarung. Sie unterscheidet sich von der orientalischen Intuition dadurch, daß sie nicht durch Geschichte und deren Tradition, sondern durch Inspiration, durch höheres inneres Licht des Geistes Gottes ihre Ueberzeugungen anfängt. Andere haben wohl die Möglichkeit der Wahrsagung und Inspiration aus der Philosophie bewiesen, aber diese beweisen die Philosophie aus der Inspiration. So steht in der Geschichte die Philosophie der Therapeuten und Christen, und die der Neuplatoniker da.

Der spekulative Grundgedanke des Christenthums ist dieser Glaube, der höher ist als alle Vernunft, das Verwerfen des Wissens gegen den höheren göttlichen Glauben. Das war das neue Evangelium: selig sind, die nicht sehen, und doch glauben, womit sich dann konsequent die ganz religiöse Auffassung der praktischen Philosophie verbindet. So geben uns die Evangelien diese Lehre aufs Einfachste und Populärste in stillschweigender Berufung auf ihren theopneustischen Ursprung. (Ich nenne hier nämlich nur den eigenen spekulativen philosophischen Grundgedanken. Die theoretische Ausführung der Gotteslehre, der Unsterblichkeit u. s. w. unterscheidet sich nur durch ebräische Bilder von Platons Lehren. Aber die Ausführungen der praktischen Lehre, die Duldungsmoral und die Versöhnungslehre sind wohl ganz ungriechisch, individuell jüdisch. Die christliche Ensarkosis zur Versöhnung ist originell aus dem Sühnopfer der Juden gebildet, ihre Idee ist von den indischen Awatars ganz verschieden, aber nicht zu ihrem Vortheil. Im Orient ist der Gedanke nur Befreiung der Welt vom Bösen, die eigene Schuld muß jeder für sich in den Lasten der Metempsychose tragen. Bei uns hingegen ist der Sohn Gottes der Abbüßende für alle. Er hat uns alle befaßt unter die Sünde, auf daß er uns alle erlöse durch den Glauben.)

Platons angeborne Ideen enthalten schon induktorisch das verlangte unmittelbare Princip, wenn sie sich spekulativ

intuitiv geltend machen, ſo entſteht der Neoplatonismus aus dem Platonismus. Der eigene Grundgedanke iſt hier die Ekſtaſe, die Entzückung in die göttliche Anſicht der Dinge, mit der man das vollſte Maaß des Myſticismus und die ganze Kabbala rechtfertigen konnte. Jener Adam Kadmon, jene Sephiroth und Aeonen, deren Lehre ſonſt völliger Wahnſinn ſcheinen müßte, erklärt ſich leicht als geltende Philoſophie jener Zeit, in der die Platoniſche Lehre ihre Ueberreife erhält. Man halte nur die logiſche Abſtraktion in vollem Ernſt für Anſchauung, das Allgemeine für ihre Gegenſtände und das Geiſterreich iſt unſer mit aller detaillirteſten Topographie. (Auch bei uns gibt es ja wieder Glückliche, die die Augen ſo weit zu verdrehen wiſſen, daß ſie dort hinein zu ſchauen vermögen.)

Bei dieſer Epoche blieb die griechiſche Ausbildung ſtehen; denn die Lateiner waren nie Gelehrte. Erſt mußte ſich der Geiſt der germaniſchen Völker bilden, ehe dieſe Reihe der Entwicklung fortgeſetzt werden konnte. Natürlich blieb hier alles lange nur Tradition, welcher die Bibel, der Plato und Ariſtoteles zu Grunde lagen. Der erſte eigene Schritt ſollte hier nach unſerer Anſicht im Ueberſchritt von intuitiver in induktoriſche Spekulation beſtehen, indem der Verſtand die Inkonvenienzen der ſpekulativen Intuition anerkennen lernt, den Myſticismus im Princip fallen läßt, alſo vom Neoplatismus wieder zum Ariſtoteles übergeht, und damit auf ſpekulative Weiſe die logiſchen Formen des Verſtandes als alleiniges Organ der

Philoſophie behält. Mit dieſem Schritt wird das Charakteriſtiſche der ganzen modernen Philoſophie beſtimmt, nemlich das Vertrauen auf die klaſſificirende Methode des Ariſtoteles, die Meinung auf die richtige Anwendung dieſer Methode komme es allein an, um die Sachen der Philoſophie zu ordnen.

Die Uebergangsſtuffe zu dieſer Periode iſt die ganze ſcholaſtiſche Philoſophie. Deren eigner Geiſt lebt einzig in der Logik und in dem Kampf der Nominaliſten mit den Realiſten, um die Bedeutung der allgemeinen Begriffe. Roscellin und Abelard, die erſten Nominaliſten, beſchränkten die Bedeutung der Begriffe nur grammatiſch auf das Wort, ſie mußten dem Realismus des Thomas Aquinas und Duns Skotus weichen, der der Kirche beſſer diente, bis Wilhelm Occam den richtigern Nominalismus ausbildete, dem die Reformatoren (Melanchthon) folgten.

Mit dem Wiederaufleben der Wiſſenſchaften kam auch mehr Mannichfaltigkeit in die philoſophiſchen Anſichten, aber hier iſt es ſchwer, das Selbſtdenken von der Tradition zu trennen. Die erſten Philoſophen ſind alle nur Philologen, welche es von neuem mit griechiſchen Syſtemen verſuchen. Lebhafter regt ſich der neue eigne Geiſt erſt da, wie aus dem dialektiſchen Treiben der Scholaſtiker ſich die Oppoſition des Empirismus bildete. Wir finden in der modernen Philoſophie jederzeit alle alten Anſichten mit einander vermengt; hier frage ich aber nur, wie bewegt ſich zwiſchen allen dieſen Traditionen der neue

eigne Geist? Wir sehen dann bald, daß dieser jederzeit durch biblische Traditionen sehr beschränkt wurde. Indessen seitdem Aristoteles in der Scholastik vollkommen gesiegt hatte, (zuletzt in der nominalistischen Logik der Reformatoren) war der eigne moderne Geist da, der logisch vermittelte Rationalismus aus dem Vorurtheil der logischen, systematischen Methode. Hier stehen wir also wieder bei der Induktion, deren Verlauf wir so bestimmt postulirt haben, und die Geschichte trifft genau damit überein. Dem Rationalismus tritt Empirismus als eigne Philosophie entgegen, deren Streit durch den Skepticismus entschieden wird, allen aber ist das Vorurtheil der Klassificationen gemein.

Franz Bacos Lehre von der Unzulänglichkeit der aristotelichen Syllogistik und der Wichtigkeit der Induktionen war das Signal für den Anfang moderner, wissenschaftlicher Naturbeobachtung und Ausbildung der Mathematik. Nun trat durch Baco, Hobbes und Locke der englische Empirismus als Philosophie dem dialektischen Rationalismus entgegen, und dadurch geweckt bildete sich der letztere auf eine lebendigere Weise bei Descartes aus. Descartes hatte außer der Physik eigentlich nur alte Lehren, aber besonnener zusammengestellt. Der Rationalismus führte hier wieder auf seinen Grundgedanken die Frage nach der Substanz zurück. Sogleich theilt er sich in seine Zweige, Spinoza bildet den Pantheismus aus, der moderne Materialismus und Fatalismus

macht sich in Frankreich und England geltend, und Leibnitz erfindet den modernen Intellektualismus, der im Wolfianismus vollständig entwickelt wird. Alle diese Systeme sind einig in der modernen Trennung der logischen Begriffs-Sphären, dem Klassificiren und Beweisen. Nur in dieser Logik unterscheidet sich Spinoza vom alten Eleatismus, durch diese Trennungen ist der moderne Materialismus irreligiös und ohne Idee, und der Wolfianismus geht rein in dieser Logik auf. Die Einseitigkeit und Ungenügsamkeit dieser Logik, in welcher der reflektirende Verstand sich selbst helfen will, mußte dann dem modernen Skepticismus zur Beute werden, den Hume am besten ausbildete, indem er es zur Evidenz brachte, daß aus der Anschauung keine Metaphysik durch logisches Beweisverfahren abgeleitet werden könne.

Hiermit war endlich der Kreislauf aller einseitigen Versuche des Verstandes zur Philosophie zu gelangen durchlaufen, der Widerspruch seiner spekulativen Lehren unter sich selbst auf einer Seite, und die Bodenlosigkeit seiner logischen Systeme auf der andern war völlig klar geworden. So wurde er endlich zur ganz subjektiven Wendung der Spekulation gezwungen, und ging in die Periode der spekulativen Spekulation über.

Humes Landsleute, die ihm aus den frühern Spekulationen nichts entgegen stellen konnten, antworteten ihm mit der Lehre des gesunden Menschenverstandes, und wandten sich an die Psychologie. Diese

Lehre fand anfangs bei den deutschen Eklektikern Beifall, wurde aber nachher mit sehr vornehmer Miene als unphilosophisch verschrieen, eigentlich doch nur, weil ihre Lehrer Reid, Oswald, Beatties u. s. w. selbst eben so wenig als die Gegner einsahen, worauf es ankam. In der That ist ihr Grundgedanke die erste Befreiung vom Vorurtheil der klassificirenden Methode. Sie setzen den gesunden Menschenverstand dem logisch systematisirenden entgegen, und fordern für erstern eine unmittelbare Wahrheit in Rücksicht deren er nicht zu beweisen brauche. Sie sagen also nur: die Forderung, alles zu beweisen, von deren Gültigkeit die Ansprüche des Humischen Skepticismus abhängen, sey falsch, und daran haben sie Recht. Aber freilich war ihr eigner Gegenversuch noch sehr roh, denn ihr psychologischer Empirismus vernichtete im Grunde wieder alle Philosophie, indem sie die unmittelbaren Aussprüche des Common senses doch nur als eigne Empfindungsweise des Sinnes geltend machen.

Kants Kriticismus verbesserte an ihrer Lehre diesen Mangel. Er führte die richtige Spekulation auf den Standpunkt der Induktion, und eroberte ihr zuerst das ganze Gebiet der Philosophie.

Sein Fehler aber ist, daß er die innere Erfahrung, die Psychologie in seiner Kritik, für Philosophie hält, und deswegen seine Darstellungen immer nur in Rücksicht der Thatsache, was ist, induktorisch, aber nicht in Rücksicht des Princips, warum es so ist, spekulativ orientiren kann.

Diesen Mangel fühlten seine Schüler, sie wollten das fehlende Princip hinzusuchen, Reinhold und Fichte leiteten aber damit aus mangelhafter Kenntniß der Logik nur die Schellingischen Rückschritte auf den rationalen Dogmatismus ein. Die endliche Beruhigung der Spekulation in sich selbst und das Ziel der Geschichte der Philosophie kann aber nur dadurch erreicht werden, daß wir den kritischen Deduktionen durch Anthropologie, durch die Theorie der menschlichen Vernunft ihr Princip geben.

Der Hauptsache nach stehen in der modernen Philosophie seit Franz Baco die englische, französische und deutsche Schule neben einander. Die englische ist darin zuerst originell, indem sie den Empirismus als Philosophie erfindet. In Frankreich stehen anfangs Descartes als Verbesserer des scholastischen Rationalismus und Gassendi als Vertheidiger des Epikur neben einander. In der Folge aber vereinigt sich Gassendis Empirismus ganz mit dem englischen, Descartes Lehre hatte ihre philosophischen Folgen mehr in Holland und Deutschland, die eigenthümliche französische Philosophie blieb immer bei dem materialistischen Fatalismus stehen, den in England schon Hobbes kannte, und den später zum großen Verdruß der lieben Christenheit das système de la nature so einleuchtend ausführte. Weiterer origineller Fortschritt findet sich nur in dem Streit des englischen Empirismus mit dem deutschen Rationalismus, wie dieser sich am individuellsten zwischen Locke und Leibnitz zeigte.

Der englische Empirismus bildete das ganze System der Philosophie mannigfaltig um, ging in Skepticismus über, und erhob sich in der neuesten Periode über diesen zu der dritten Periode der Spekulation, aber immer nur empirisch, so daß er hier nur einen intuitiven Anfang ausbilden konnte. Dieser zeigt aber doch schon spekulativ in der Lehre des Reid, praktisch in der des Richard Price große Aehnlichkeit mit dem Kriticismus.

Die deutsche Philosophie hatte dagegen anfangs den Nachtheil, daß ihr Rationalismus die alte Form war, welche in dieser Periode keine wahrhaft neuen Erfindungen geben konnte. Sie mußte sich in die Leerheit ihrer logischen Formen (in der Wolfischen Schule) verlieren, damit sie neu geweckt durch die Engländer zur Originalität gelangen konnte. So nahm sie die Lehre des gesunden Menschenverstandes auf, bis sie durch Hume gewitzigt in Kant den Kriticismus erfand. Mit diesem war zum erstenmal eine in sich evidente Philosophie induktorisch vorbereitet. Indem man sich aber von ihren Induktionen spekulativ zum Princip erheben wollte, haben die meisten dieses Princip wieder nach den Beweisformen der aristotelischen Logik beurtheilt, anstatt die erkennende Vernunft in ihrer subjektiven Thätigkeit dafür anzuerkennen, und dadurch sind wir in den neuesten Widerstreit verwickelt worden, durch den unsre Philosophie entweder ganz in die mythische Intuition des Orients zurücksinken, oder sich neben der Mathematik zu fester Wissenschaft ausbilden muß.

Von unſerm Standpunkte aus können wir die ganze Entwicklung der modernen Philoſophie leicht überſehen. Wir müſſen den Engländern den Ruhm der Erfindung, den freyeſten Köpfen in Frankreich den Ruhm des ſchärfſten Blickes laſſen, darin, daß ſie gleich überſahen, wo das Ganze hinaus wolle; vielleicht bleibt endlich den Deutſchen der Ruhm der Vollendung.

Der Empirismus des Baco und ſeines Freundes Hobbes macht die ſinnliche Anſchauung zum einzigen Quell der Wahrheit und beſchränkt den Verſtand auf leere Wiederholungen. Descartes Rationalismus hingegen erhebt in ſeiner mathematiſchen Methode das logiſche Definiren und Beweiſen zum alleinigen Organ der Philoſophie. Beyde waren darin einig, daß ſie die natürliche Anſicht der Dinge durch Logik als das wahre Weſen der Dinge anerkennen wollten. Konſequent hatte dieſe Philoſophie nun nur die Wahl, entweder einen irreligiöſen Naturalismus und Fatalismus aufzuſtellen, oder ſich zum Skepticismus zu bekennen. Die Inkonſequenz, welche den Glauben des Lebens retten wollte, kämpfte aber beſtändig dagegen.

Wird nemlich mit Baco und Hobbes nur die Gültigkeit unſrer anſchaulichen Erkenntniß vorausgeſetzt, ſo iſt es uns gleich klar, daß dogmatiſch höchſtens Materialismus, oder wenigſtens fataliſtiſcher Naturalismus vertheidiget werden könnte, doch auch dieſe nur mangelhaft, denn eigentlich fällt ſo jede allgemeine und nothwendige Behauptung weg, und die konſequenteſte Ausführung des Princips wird Humes

Skepticismus. Aber auch Descartes Methode der strengen Durchbildung unsrer Ueberzeugungen nach Definition, Eintheilung und Beweis, deren vollendetste Anwendung das Wolffische System ist, führt konsequent auf dasselbe Resultat. Das Denken und Beweisen ist hier eine isolirte, leere Form, die sich selbst gar keinen Gehalt geben konnte. Diese Philsophie wollte wohl in allen ihren Meistern Carteſius, Spinoza, Leibnitz, Wolff u. s. w. immer religiös seyn, Daseyn Gottes, Unsterblichkeit der Seele u. s. w. beweisen, aber eben dieses bleibt nur ihre Inkonsequenz.

Ihre beyden durchgebildeten metaphysischen Systeme sind die des Spinoza und Leibnitz. Spinoza bildete aus seiner Lehre vom Ein und All der göttlichen Substanz eine kontemplative Ethik, aber der Graf Boulainvillier zeigte den Franzosen gleich, daß die reine Konsequenz dieses Systems nur die todte Nothwendigkeit des Seyns zum Schicksal der Welt mache, und die wahre Bedeutung des Systems irreligiöser Fatalismus sey. Leibnitz wollte wohl durch seine Lehre von der absoluten vorstellenden Monas den Optimismus fest begründen, aber die Satyre wurde leicht mächtiger als seine Gottesvertheidigung. Es kam nemlich weder bey ihm, noch bei Spinoza eigentlich auf den Gehalt der Grundbehauptungen an, sondern ganz davon abgesehen lag in der leeren methodischen Form schon der Fehler, welcher auch diese Systeme insgesammt in Fatalismus verwandelt, oder eigentlich vom Skepticismus vernichten läßt. Denn der Mechanismus des Definirens und Beweisens dient seiner Form nach einzig,

um nach Art unſrer Naturerkenntniß einzelnes Daſeyn allgemeinen Geſetzen zu unterwerfen, er macht alſo unfehlbar die Nothwendigkeit allgemeiner Geſetze, d. h. das Schickſal zum höchſten, und muß die Geſtalt des Fatalismus annehmen. Noch konſequenter aber findet ſich, daß er ſich ſelbſt gar keinen Gehalt ſeiner leeren Formen verſchaffen kann, daß der höchſte Ring in der Kette ſeines Denn und Weil im abſolut Leeren aufgehängt iſt, das letzte Reſultat alſo ein Skepticismus ſeyn muß, der alle Gültigkeit philoſophiſcher Erkenntniſſe abläugnet.

Der Grundfehler der modernen Philoſophie war nemlich, daß ſie, um den neuplatoniſchen Myſticismus zu vermeiden, eigentlich wieder den ganzen Grundgedanken der chriſtlichen Philoſophie, die unmittelbare philoſophiſche Erkenntniß, verlor und einzig den leeren reflektirenden Verſtand als Organ der Philoſophie behielt, wodurch ſie alſo nur mit ſpekulativer Form ihrer Ausbildung ganz auf den Standpunkt des Sextus Empirikus zurückfiel. Die endliche Verbeſſerung dieſes Fehlers wird alſo dadurch erhalten werden, daß wir aus dem Weſen des menſchlichen Geiſtes neben dem anſchaulich begründeten Wiſſen den unmittelbaren Glauben der Vernunft nachweiſen.

Verſuche von Ueberſetzungen aus dem Werke des Giordano Bruno, von dem Dreifachen, dem Kleinſten und dem Maße.

Giordano Bruno, aus Nola, Philoſoph, Dichter, der alten Weltweiſen innigſt Vertrauter, Zierde des ſechszehnten Jahrhunderts, Verächter und feuriger Bekämpfer der Ariſtoteliker, Apoſtat und Widerſacher der römiſchen Kirche, [1]) durch Tiefe des Denkens, ſeltenen Schwung und Drang kühnſter Phantaſie, wilden, ungeſtümen Charakter, unbeugſamen Stolz und vernichtende Verachtung derer, welche er irrend glaubte, eigenthümlich ausgezeichnet, während ſeines raſtloſen Lebens Italien, die Schweiz, Frankreich, England, Deutſchland durchſtreifend, zuletzt rückkehrend nach Italien, dort fallend als Opfer ſeiner Ueberzeugungen und Aeußerungen, mehr vielleicht

1) In der Trauerrede, welche er im J. 1589 zu Helmſtädt, zu Ehren des Herzogs Julius, hielte, ſagt er unter andern: „In „dein Gedächtniß ſonach, in dein Gedächtniß, Italiener, „rufe dir zurück, daß du aus deinem Vaterlande wegen deiner „edlen Bemühungen und deines Eifers für die Wahrheit ver„bannt biſt, hier ein Bürger; dort dem Rachen und der Ge„fräßigkeit des römiſchen Wolfes preisgegeben, hier frei; dort „dem abergläubigen und ſinnloſeſten Cultus verknüpft, hier „aufgeweckt zu gereinigteren Gebräuchen.“

seines unruhigen, unvorsichtigen Charakters und klerischer Politik und Rachsucht [1]), stand nach seinem Tode lange in falschem Lichte, unvernommen und unbegriffen [2]), bis Friedrich Heinrich Jacobi seine eigenen vielfachen Verdienste um Erweckung lebendigen, selbstthätigen philosophischen Geistes dadurch vermehrte, daß er zuerst den Geist dieses Mannes und seiner Ansichten, welche fast nur noch als blos literärische Merkwürdigkeiten betrachtet wurden, und aller Möglichkeit geistiger Entzündung sich entzogen hatten, der Dunkelheit entriß, und die Augen der Zeitgenossen auf Brunos Schriften hinlenkte [3]). Wenn seitdem weniger zu einer richtigen Einsicht in Bruno's Ansichten und zur Würdigung derselben geleistet ward, als jene Anregung, und selbst die Verwandtschaft neuerer philosophischen Systeme

---

1) Bruno's Geburt fällt in die Mitte des 16ten Jahrhunderts, sein Tod ins 1600. Nachrichten über ihn finden sich besonders bei Brucker hist. philos. Tom. II, p. II. S. 12 folg. gesammelt.

2) Auch hierüber kann man sich aus Brucker a. a. O. überzeugen. Absprechender verfahren Andere. Bayle's Urtheil, daß Bruno „étoit un homme de beaucoup d'esprit, mais „il emploia mal ses lumières" ist gewissermaßen das Thema, welches fast allen Nachrichten von Bruno zu Grunde liegt. Man s. z. B. Tiraboschi stor. della lett. ital. 16tes Jahrh. libr. II, c. 2, §. 20 f. Selbst Leibnitz, nachdem er Bruno's Schrift de infinito gelesen hat, versichert, (im 12ten Briefe an la Croze): l'auteur ne manque pas d'esprit, mais il n'est pas trop profond.

3) Ueber die Lehre des Spinoza, neue Ausgabe 1789. Vorr. S. VII — XII; Beilage 1. S. 261 f.

mit Brunos System erwarten ließ, so ist wohl der Grund hiervon theils in der ungemeinen Seltenheit der Schriften Brunos, theils aber in den Schwierigkeiten zu suchen, welche sich dem Verständnisse derselben entgegenstellen, Schwierigkeiten, die hauptsächlich in der Individualität des Mannes ihren Grund haben, früher aber schon den Ruf undurchdringlicher Dunkelheit dieser Schriften veranlaßten, und dadurch vom Studium derselben abschreckten. Obgleich man nun gegenwärtig den letztern dieser Gründe nicht wohl mehr als gültigen Grund anerkennen wird, so behauptet sich dagegen der erstere um so bestimmter, als besonders bei einem reichbegabten philosophischen Schriftsteller, wie Bruno, eine vollständige Würdigung seines Systems nur aus einem gründlichen Studium seiner sämmtlichen Schriften hervorgehen kann. Auszüge aus Bruno's Schriften, wären sie auch so geistreich als der Jakobische aus dem Buche von der Ursache, dem Princip und dem Einen, vermögen es durchaus nicht, den Mangel vollständiger Exemplare zu ersetzen, indem es hauptsächlich darauf ankommen muß, Bruno ganz und von allen Seiten so zu erfassen, wie er war, bei einem jeden wahrhaft originellen Schriftsteller aber sich Form und Inhalt der Schriften auf keine Weise trennen läßt, ohne daß gerade jene Blüthe der Eigenthümlichkeit verloren geht, welche die Schriften als getreue Spiegel der Individualität ihrer Verfasser betrachten läßt.

Da Geschichte der Philosophie nichts anders ist, denn Geschichte der wahrhaften Philosophen und ihres geistigen

Lebens und Wirkens, so bedarf es, nach dem bisher Berührten, keiner weitern Darlegung, um bemerkbar zu machen, daß durch eine vollständige Ausgabe der Schriften Brunos einem wesentlichen Mangel würde abgeholfen, und der Ergänzung einer beträchtlichen Lücke in jenem wichtigsten Zweige der Menschengeschichte würde vorgearbeitet werden. Nur aber eine Sammlung von Bruno's Schriften kann zu diesem Zwecke führen [1]; Uebersetzungen, an sich schon schwächere Nothbehelfe, können bei einem so originellen Schriftsteller, bei welchem Sprachschwierigkeiten für den Leser die geringsten sind, andere zum Theil nicht völlig zu besiegende Schwierigkeiten aber für den Uebersetzer in Menge eintreten, nur geringern Ersatz etwa für diejenigen gewähren, welche dem Originale sich zu nähern unvermögend sind. Die folgenden Versuche von Uebersetzungen aus Bruno's Werke von dem Dreifachen, dem Kleinsten und dem Maße [2], sollen nur dazu dienen, den Eifer zu näherer Betrachtung der Werke eines der originellsten Geister aller Jahrhunderte zu erhöhen, und etwa diejenigen zu gründlicher Bearbeitung dieser Werke aufzumuntern, welche sich durch Neigung dazu berufen, und durch günstige Umstände zu einem solchen Unternehmen in Stand gesetzt fühlen mögen.

1) Möge es denjenigen, welche der Zufall in den Besitz von Bruno's Schriften setzte, gefallen, zur Herausgabe einer solchen Sammlung die Hände zu bieten.

2) De triplici, minimo et mensura, ad trium speculativarum scientiarum et multarum activarum artium principia libri V, etc. Francofurti, 1591. 8.

Vt mens naturae subiectis insita rebus
Momentis graduanda suis depromit, et aptis
Ordinibus constans, numeris discriminat alte:
Sic rationis opus, sic vivida vis aciei
Humani sensus, partes quibus applicet illis,
Mensuras quibus expendat, praeconcipit ipsis
In foribus, quarum palans a finibus ingens
Turba sophistarum caecos nihilominus orba
Longius abduxit, quam per compendia possint,

Wie die Seele der Dinge, die unterthan der Natur sind,
Jegliches Ding nach dem innern Gewicht abwägend hervorruft,
Und nach erhabener Ordnung es fügt, und in Zahl es begränzet:
So des Verstandes Kraft, die lebendige Tugend der Schärfe
Menschlichen Sinnes, gebiert aus sich die Theile, womit sie
Diese berühre, die Maße, womit sie messe, in jenen
Pforten, von deren Gränzen umher zahllos sich verbreitend
Schwärme sophistischen Volks, lichtbaar, nicht minder die Blinden
Fern ablenkten, dieweil ohn' alle Beschwer sie vermöchten,

10. Aut levibus notis, meliora capessere dicta,
Seque ultro lucis peramoenos vertere ad ortus,
Vnde subit, quidquid natura coloribus atque
Vocibus affabre depingit, et intonat alma.
O tu, qui flammas mortali in corde perennes
Succendis, pectusque meum consurgere tanto
Lumine iussisti, tantoque calescere ab igne,
Quanto ego sidereum, pulsis hinc inde tenebris
Et segne edomito tardantis pondere molis,
Pervadam immensum sublatis sensibus orbem:

10. Oder in leichten Zeichen, das beſſere Wort zu erfaſſen,
Und ſich ſelbſt zukehren des Lichts urſeligem Aufgang;
Woher ſtammt, was in farbigem Schmuck die Mutter Natur und
Irgend in Tönen ſie mahlt, kunſtreich, und belebend hineinhaucht.
O du, welches in ſterblicher Bruſt den ewigen Flammen
Aufzulodern befiehlt, und meinem Herzen in ſolchem
Lichte zu ſchweben gebot, und in ſolcher Glut zu entbrennen,
Daß zu den Sternen hinan, nach rings verjageten Schatten,
Und nach bezwungener feſſelnder Laſt der trägeren Maſſe,
Ich die unendliche Welt durchſchweife, der Sinnen entbunden:

20. Lumen cuncta videns, faciens lux cuncta videre,
Sustollens animos, rapiens super aethera sensus,
Qui mihi lethargum excutiens vigilem esse dedisti,
Quem visus generat, qui visu adsurgis, et illo
Servatus nobis vivis, viventia servas
Omnia, permolli durissima conficis ictu,
Ostendis, quidquid tellus, undae, aethera, abyssus
Comprendunt; vulgus te caecum dixerit ergo
Luce oculisque carens, sine menteque dixerit amens.

20. Licht, allschauendes, Licht, das Alles enthüllet dem Anschau'n,
Seelenbeflügelndes, über den Aether entrückend die Sinne,
Welches den Todesschlaf mir verscheucht, und zu wachen verliehn hat,
Welches, vom Schau'n erzeugt, mit dem Schau'n aufwacht, und in diesem
Lebt erhalten für uns, und allem Belebten Erhaltung
Gibt, mit weicherem Strahl die härtesten Werke vernichtend,
Welches enthält, was die Erde, die Woge, der Aether, der Abgrund
Irgend umfaßt; wohl nenne dich blind das Volk, dem das Licht selbst
Fehlt und das Aug', und der Seel' ermangelnd nenn' es dich seellos.

Non locus ullus erit, non sors, non tempus et aetas

30. Dimotum a statione mea quae me arguat, o qui
Suggesti hisce oculis non ulla margine totum
Conclusum, et veros splendentia sidera mundos.
Novi telluris faciem nihilominus esse
Fulgentem, vere sanctum et venerabile sidus.
O quoties tua, dive, mihi supposta cadenti
Pluma fuit, quoties curarum pondere pressum,
Ne me praecipitem dederim, tua, maxime, virtus

Nicht wird seyn ein Ort, noch Geschick, nicht Alter, noch Zeitraum,

30. Mich abtrünnig erblickend von dir, mein Leben, da du mir
Rings den sterblichen Augen enthüllt das unendliche Weltall,
Gränzenlos, und die strahlenden Welten der heiligen Sterne.
Wohl auch ist mir bekannt der Erd' Antlitz, das ingleichem
Strahlt ein wahrhaft hehres Gestirn, Anbetung erheischend.
O, wie oft, du Göttliches, mich, den Sinkendn, hobst du
Auf den Flügeln empor, wie oft dem Sorgedrängten,
Daß nicht selbst dem Verderben ich mich, du Hehres, dahingab,

Continuit. Coeli specie stellantis amictus
Nempe aderas, tetri pellens insana furoris
Nubila, discutiens phantasmata turbida pansis
Alarum pennis, quae mille coloribus orbem
Tranquillant. Vnde et tellus ornata virenti
Occurrit dorso ad solem radiantibus undis,
Illius atque tui obiectans illi ora tibique
Se quibus advertit totam partesque per omnes.
Quare ego furtivim timideque professus amores
Inveniar, quos concelebrat tellus, mare, coelum,

Lenktest du mir das Gemüth. Im Sternengewande des Himmels
Warst du mir nah, weitscheuchend des geistbethörenden Unsinns
Düstres Gewölk', und rings zerstreuend die trüben Gebilde
Mit der Fittige Schlag, die tausendfarbig den Erdkreis
Prangend erfreu'n. Daher auch die Erde geschmücket den grünen
Rücken entgegen wendet der Sonn' in strahlenden Wogen,
Ihr Antlitz und das deine so ihr zustrahlend als dir auch,
Welchen sie ganz sich selbst und mit jeglichem Theile sich zukehrt.
Warum sollt' ich verstohlen und scheu ankünden die Liebe,
Welche gemeinsam die Erde begeht, und das Meer, und der Himmel,

Et natura parens effert super omnia? Quin tu
Vre fatigatum pectus, mea vita, precabor,
Amplius ure, tuae neu in me parce pharetrae,
Vnum me faciant tua milleque vulnera vulnus;
Nempe ita me in lumen cernam convertier unam,
Vnus eroque oculus totum circum omnia cernens,
Simpliceque obtutu praesens, lapsum atque futurum
Aspiciamque simul supra, infera, et omnia circum.
Quod superest, unum nunc te obsecro pectoris imo

Und die Mutter Natur ob Allem erhebt. O entflamme,
Ach, entflamme die müde Brust, mein Leben, ich flehe,
Stärker entflamme sie mir, nicht schone der treffenden Pfeile,
Laß sie zu Einer Wunde mich tausendfältig verwunden;
Denn so werd' ich verwandelt in Ein Licht selbst mich erblicken,
Und, Ein Auge geworden, das Ganze und Alles erschauen,
Und in Einem Gesichte das Jetzt, das Vergangne, die Zukunft
Sehn, und zugleich das Hohe, das Tiefe, und Alles, was rings ist.
Weiter vernimm mein Gebet: Eins noch aus den innersten Tiefen

Effusis precibus de centro; advertito mentem.
Aspice, quod tellus inter meliora recurva
Mole tenet, magnis quod coeli comparat astris;
Aspice Juliadem celso de sanguine regum,
Europae invictis quorum Mavortia signa
Ingessere iugum populis, Libyaeque calentis
Atque Asiae fines conturbavere, suisque
Restituere olim Latia virtute trophaea
Germanis erepta viris, Henricus Julus

Fleht inbrünstig zu dir mein Herz; o verleihe Gewährung.
Sieh, was die Erde des Edelsten rings in der Masse gekrümmter
Wölbung umfaßt, was den hohen Gestirnen des Himmels sie gleich stellt;
Sieh den Jülischen Sproß, vom erhab'nen Geblüte der Herrscher,
Deren Mavortische Kraft Europas nimmer besiegten
Völkern das Joch auflegte der Macht, und der brennenden Auen
Libyens Gränzen erschreckt und des Asischen Lands, und den Ihren
Wieder erkämpft die Tropä'n, die zuvor mit Römischer Tugend
Deutschen Männern entrißnen. O sieh, Henricus Jülus,

Hic est, quem melius nosti, quam posse notari
Meis possit numeris; nosti, quia gratia triplex,
Ingenium placidum, veneres, decus omne datorem
Te solum referunt; per te haec sunt pectore in uno
Cuncta reposta. Tuis quoque si sublimia cernis,
Alme, oculis, nosti hunc, Daniae cui sceptra tenentis
Juncta soror, nymphae alterius soror optima magno
Coniugis Heroi, quem clara Britannia regem

Er iſt's, beſſer bekannt dir ſelbſt, als zu ſchildern vermöchte
Ihn mein Geſang; dir iſt er bekannt: dreifältige Zierde,
Ein friedſeliger Sinn, Anmuth, und jegliches Lob, ward
Ihm ja von dir nur verliehn; du goſſeſt die Fülle der Gaben
Ihm in die Bruſt. Auch wenn das Erhabne du ſchauest mit deinen
Augen, o Hehres, ſo ſiehſt du ja ihn, dem des Däniſchen Königs
Schweſter vereint, der anderen Nymph' holdſelige Schweſter,
Welche dem mächtigen Helden vermählt, den als Herrſcher das ſtolze

Suspicit, affinis quoque qui connubia praesens
Concelebrat, sacris ducis alti adstans hymenaeis.
Quem, rogo, ne musis aversum substrahe nostris,
Interea divae dum pascit lumina Nymphae
Aspectu, vinclisque tuis, blandissime, perstat
Indupeditus et alte heroos concipit actus,
Completque illustris prudenter munia sceptri.
* * *

England rühmt, der als Schwager zugleich mitfeiernd der Hochzeit
Jubel begeht, beiwohnend des Fürsten beglückter Vermählung.
Nimmer den Helden entzeuch abwendend den unsrigen Musen,
Während mit seligen Augen er ruht auf der göttlichen Nymphe
Hehrer Gestalt, und umstrickt, o Schmeichelndster, harret in deiner
Banden Geweb, und erhabnen Gemuths heroische That sinnt,
Und des erleuchten Scepters Beruf hochsinnig genüget
* * *

---

214. I nunc, stulte, minas mortis fatumque timeto; —
Non audita ferunt Samii sacra verba parentis; —
I trepida ad voces stultorum, et somnia vulgi
Fatalem incutiant terrorem, sis quasi vere
Compactum quiddam consistens partibus hisce.
An non ipsa fluens vario cum tempore raptim
220. Continuo mutata venit de partibus ultro

214*) Geh nun, Thor, und fürchte des Tods Dräu'n und des Geschickes; —
Nicht ja vernommen, so heißt's, ist das Wort des Samischen Vaters; —
Geh zum Geschwätz hineilend der Thoren, die Träume des Pöbels
Laß mit tödlicher Furcht dich erfassen, als seyst du in Wahrheit
Ein Zusammengefügtes aus diesen Theilen bestehend.
Wird nicht selbst mit dem Strömen der Zeit hinfließend in stetem
220. Nimmerversiegendem Wechsel verändert, aus eigner Bewegung

*) Die hier folgende Stelle, mit der Ueberschrift „drittes Kapitel" leitet aus dem zuvor ausgeführten Satze der Unzerstörbarkeit und Unwandelbarkeit der Substanz die Folgerung, daß der Tod sich nicht auf den „Urstoff des Leibes beziehe, und noch weit weniger auf die Seele."

Adscitis noviter primis abeuntibu' moles?
Numquid materies eadem tua corporis est nunc
Partibus ac toto qualis paulo adfuit ante?
Num pueri ille idem sanguis, caro et ossa adolenti
Constiterant? An non varia atque aliena viro sunt
Omnia? Nonne fluunt membra atque novata reiectant
Absumptam speciem, velut ungues atque capilli
Sensibus insinuant, — centri una continuante

Neue Theil annehmend, die Maſſ', ablegend die alten?
Oder des eigenen Leibes Stoff iſt nun er derſelbe,
Theilweiſ oder im Ganzen, der kürzlich er dir noch zuvor war?
Bliebe des Knaben Blut, und Fleiſch, und Knochen dem Jüngling
Unverwandelt? Entfremdete nicht im Wechſel dem Mann ſich
Alles? Flieſſen die Glieder nicht, und entäuſſern erneuert
Sich der verſtoßenen Form, — gleichwie dieß Nägel und Haare
Klar andeuten dem Sinn, — dieweil ohn' Wandel des Centrums

Natura in cordis medio: totum moderamen
230. In quam tu referas quaeque ipse et unus et idem es?
Perpetim affectu vario quantumlibet adsint
Innumerae circum turbae casusque suborti:
Illam, illam tu te esse scias, mediumque tenere et
Extremum et cunctas partes sine partibus ullis,
Cuius vel minimum aut nullum est substantia corpus,
Quam non discindet naturai ulla potestas,
Fulmina quam non adtingunt, quam cuspide flammae

Wesen beharrt in der Mitte des Herzens, worauf du die Leitung
230. Gänzlich beziehst, was alleine nur du, und Eins, und du selbst bist?
Ob stetshin in buntem Getrieb rastlos es umdränge
Rings unzähliger Bilder Gewirr' und wechselnder Zufall:
Dieß, dieß bist du selbst, o bedenk's, was die Mitte und was das
Aeusserste fasst, und die Theile gesammt, theillos in sich selber,
Dessen der mindeste Leib Urstoff ist oder auch kein Leib,
Welches keiner Kraft der Natur zu trennen vergönnt ist,
Welches der Blitz nicht berührt, die verzehrende Zunge der Flamme

Non violant, atomam, ceu nec primordia, queis est
Compactum corpus, quorum solum ordo locusque
Partisque officium semper variantur, et exstat
Immota omnino rerum substantia simplex.
Compositum porro nullum substantia vera est,
Sed quae componis, parsque ultima compositorum
Quae tu te aedificas circum. Sic ergo videbis
Corpore te nusquam subiecto deteriorem,

Nimmer verletzt, der Atom, gleichwie des Leibs Elemente
Unzerstörbar, woran nur die Ordnung allein und die Stelle
Und der Theile Gebrauch stets wechselt, jedoch unverändert
Ruhig im Wechsel beharrt der Ding' untheilbarer Urstoff.
Nicht auch ist wahrhaft Urstoff das Zusammengefügte,
Sondern das Fügende, du, und der letzte Theil des Gefügten,
Welches du rings anbauest um dich. So wirst du ermessen,
Daß du schlechter in nichts als der unterwürfige Leib seyst,

Quod primum in nullum recidit prius, atque perenne est,
Nunc ibi, nunc hic integrans, ut nunc tua membra
Quae moveas, serie tibi quae certaque ministrent.
Nam, velut in physicis ample patefecimus, hinc est
Ortus vitai molisque adolentia nostrae
Vt centri in magnum exglomerat se expansio gyrum,
Conlectis atomis circum undique, spiritus archi-
Tectus se infuso totum moderatur, adusque
Tempus, quo exactis numeris vel stamine rupto

Welcher als Erstes in's Nichts zuerst sänk', ewig jedoch ist,
Jetzo hier, jetzt dort ergänzend, damit sich die Glieder,
Die du bewegst, dir fügen nach festem Gesetze zum Dienste.
Denn, gleichwie wir im Physischen klar nachwiesen, von da stammt
Alles Lebens Keim und unserer Masse Zerstörung
Wie des Centrums Dehnen zum weiten Kreis sich entfaltet,
Rings Atom' anhäufend um sich, so beherrschet der Geist Bau —
Meister, sich selbst eingiessend, das ganze Gebäu, bis der Zeitpunkt
Kommt, da die Zahlen erfüllt, und der Faden des Leibes zerrissen,

Corporis, in centrum redimat se, et inde per amplum
Recens se insinuet mundum; et hoc dicere mortem
Suevimus, ignotam in lucem quia pergimus, etsi
Persentire datur paucis quam vivere nostrum hoc
Sit periisse, mori hoc sit verae adsurgere vitae:
Interdum, nec enim cuncti hoc de corpore scandunt,
Nam quoque maioris ruitant in claustra profundi
Pondere adacta suo divinae expertia flammae.

Und er selbst sich befreit in das Centrum, aus welchem, erneu't, er
Sich in die Welt, die unendliche, senkt, was Tod wir zu nennen
Pflegen, dieweil uns das Licht, dem wir zustreben, verhüllt ist;
Obgleich Einigen Ahndung verliehn, dieß Leben hienieden
Sey nur Sterben, der Tod ein Erwachen zum Leben in Wahrheit:
Einigen, denn nicht All' entsteigen dem Kerker des Leibes,
Viel' auch in dunklerer Tiefen Gefängniß senken sich abwärts,
Ihren Massen erliegend, und baar der göttlichen Flamme.

Ergo animus, circum minima adglomerando tomorum
Corpora, se velut involuit caeco ordine in illis
Carcere fatali tamquam sibi membra figurans,
Vt mox se totum hoc corpus diffundat in omne,
Rursumque ex omni ac toto resopitu remigret
Spiritus expanso de stamine concitus in cor,
E cuius tandem centro se fundat in auras,
Expectetque novos casus successibus anceps
Ac caecae sese explicitet Rhamnusidis ordo.

Also die Seel', um sich die mindesten Körper der Theile
Häufend, umwindet sich selbst gleichsam nach blindem Gesetz mit
Ihnen, die Glieder gestaltend sich selbst wie zum Todesgefängniß,
Daß sie bald den gesammten Leib allseitig belebe,
Wiederum dann aus dem ganzen gedehneten All sich zurück auch
Flüchte der Geist, dem entschlafenen Leib entrinnend zum Herzen,
Endlich aus dessen Mittelpunkt in die Lüfte verfliege,
Neuen Geschicks gewärtig und zweifelhafter Erfolge;
Auf daß sich das Gesetz enthülle der dunklen Rhamnusis.

S. 293. Z. 2 und auf den folg. SS. ist st. Makron zu lesen: Matron.